

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Nicola ZENONI

PATERNITÀ RESPONSABILE

**La trattazione dell'enciclica *humanae vitae*
in alcune riviste teologiche italiane
(*Rivista di Teologia Morale e Studia Moralia*)**

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

PAMPLONA

2003

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 5 mensis novembris anni 2003

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Ioseph M^a PARDO

Coram tribunali, die 30 mensis iunii anni 2003, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLV, n. 3

PRESENTAZIONE

Il tema della vita umana è sempre stato al centro della missione della Chiesa.

In modo speciale, però, tale attenzione si è manifestata nella seconda metà del XX secolo, quando, in risposta alle problematiche e alle prospettive aperte dalle nuove tecnologie, in merito alle possibilità di intervenire sulla vita umana a partire dal suo stesso sorgere, in maniera prima di allora assolutamente insospettata (vedi ad esempio le nuove tecniche di contraccezione e le nuove tecniche riproduttive), il Magistero si è pronunciato con particolare decisione e forza in moltissime circostanze e specialmente con tre documenti chiave: Enciclica *Humanae vitae* (1968) (sulla retta regolazione della natalità); Istruzione della Congregazione della Dottrina della Fede *Donum vitae* (1987) (sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione); Enciclica *Evangelium vitae* (1995) (sul valore inviolabile della vita umana).

Evidentemente la pubblicazione di questi documenti ha favorito il costituirsi di una amplissima gamma di bibliografia: sia in forma di monografie, che di articoli su riviste specializzate e di divulgazione. Le posizioni sostenute in questi contributi erano a volte favorevoli e a volte reticenti, quando non in aperta contraddizione con le posizioni magisteriali e ciò ha suscitato un ampio dibattito che ha terminato per interessare quasi tutte le questioni della Teologia Morale.

Il presente lavoro di ricerca ha per oggetto l'analisi di questa bibliografia ed è centrato sul tema della trasmissione della vita con speciale riferimento all'Enciclica *Humanae vitae*. In effetti, come si può facilmente comprovare nella letteratura specializzata, la *Humanae vitae* è stata al centro della riflessione teologica, praticamente senza soluzione di continuità, fino ai nostri giorni. Inoltre, si limiterà tale analisi alle riviste specializzate italiane.

Sebbene lo studio per ragioni di completezza dovrebbe completarsi considerando anche altri generi di pubblicazione, per esempio

le monografie, e anche le pubblicazioni apparse in altre lingue, si è preferito delimitare il campo di ricerca per varie ragioni.

In primo luogo, perché pensiamo che questo genere letterario limitato all'ambito nazionale presenta una entità tale da giustificare da solo il lavoro di ricerca che ci siamo proposti. In secondo luogo perché i riferimenti agli altri tipi di pubblicazioni, per esempio le monografie degli stessi autori o di altri autori, si faranno in modo indiretto (inoltre, in generale, si tratta di opere collettive o dello stesso autore che raccoglie nei capitoli del libro gli articoli pubblicati precedentemente, in modo indipendente, nelle riviste).

Nell'ambito delle numerose riviste teologiche italiane è stata condotta una ricerca iniziale su un gruppo selezionato di riviste, considerate tra le più rappresentative nel panorama teologico italiano («*Studia Moralia*», «*Civiltà cattolica*», «*Gregorianum*», «*Lateranum*», «*Concilium*», «*Anthropotes*» solo per citare qualche esempio) e si è optato per delimitare il nostro lavoro di investigazione a due di esse: «*Rivista di Teologia Morale*» (RTM) e «*Studia Moralia*» (StMor). Tali due Riviste, oltre ad essere tra le più rappresentative nel campo della ricerca etica, hanno la prerogativa di aver prodotto la loro attività editoriale già nel periodo in cui venne alla luce la *Humanae Vitae* e pertanto ci hanno permesso di seguire passo a passo l'evolversi del dibattito morale, alimentato da questo importante documento pontificio senza soluzione di continuità, fino ai nostri giorni.

In particolare, si segnala che «*Rivista di Teologia Morale*» inaugurò la sua attività praticamente nello stesso anno di pubblicazione dell'Enciclica e iniziò la sua produzione nella città di Bologna. In effetti, nacque nel 1969 per iniziativa convergente, da un lato, del «Centro Dehoniano», che aveva la proprietà, la direzione e la redazione della testata, e dall'altro della «Associazione teologica per lo studio della morale» (che si chiamava allora Associazione Italiana dei Teologi Moralisti: costituitasi in Associazione nel 1966) come strumento di comunicazione attraverso cui esprimere le loro ricerche.

La Rivista «*Studia Moralia*» iniziò invece la sua attività negli anni anteriori al Concilio Vaticano II e conobbe nel seguito alcune trasformazioni che furono legate alle vicende dell'Accademia Alfonsiana. L'Accademia Alfonsiana nacque (come tale) nel 1958 per opera del rettore maggiore redentorista Leonardo Bujis, che cominciò con un piano di lavoro fondamentale per l'Accademia, in cui si sottolineava il carattere di rinnovamento della teologia morale da ideare e promuovere. È interessante far notare che l'Accademia nacque sulla scia del forte rinnovamento teologico avviato in Germania e che si

sviluppò grazie alla presenza, tra gli altri, di insigni figure in campo morale come B. Häring e D. Capone. Fu inserita, successivamente, nella Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense, pur conservando la sua propria indole e autonomia accademiche.

Ci è sembrato che l'analisi di tali due Riviste ci abbia permesso di avvicinarci più fedelmente all'acceso dibattito che si sviluppò negli anni posteriori alla pubblicazione della *Humanae vitae*, soprattutto nel campo della Teologia Morale, per aver sviluppato in maniera più diretta e continua le problematiche di carattere etico.

Facciamo notare, d'altra parte, che «Rivista di Teologia Morale» sviluppò la sua attività al di fuori dalla cosiddetta «Scuola romana», configurandosi in buona misura come una rivista significativa della realtà teologica italiana, dal momento che gli autori che vi hanno partecipato erano praticamente tutti italiani e con il passare degli anni arrivarono ad assumere un peso importante nel panorama teologico italiano. Inoltre, la stessa Rivista nacque collocandosi sulla scia di quell'esigenza maturata nel Concilio Vaticano II, di fornire una rinnovata impostazione metodologica e contenutistica alla morale cattolica.

Per approfondire, però, la nostra conoscenza del panorama teologico italiano ed inquadrare più correttamente le posizioni degli autori e delle Riviste studiate, ci siamo serviti anche dei contributi procedenti da altri autori e da altre riviste del settore: si tratta principalmente di «Anthropotes» e «Lateranum», solo per citare alcuni esempi significativi. In tal modo è stato possibile mettere in dialogo tra loro i vari autori su alcune delle questioni fondamentali, direttamente collegate all'insegnamento della *Humanae vitae*.

Questo lavoro di ricerca, seguendo gli studi sulla natura della sessualità, permetterà di addentrarsi nel panorama teologico-morale italiano e potrà servire come utile contributo per delineare lo *status quaestionis* della teologia morale in Italia nelle ultimi decadi.

La metodologia adottata è consistita innanzitutto nello studio del contesto sociologico, ecclesiologico e teologico dell'Enciclica *Humanae vitae* e nello studio approfondito del testo. È stata effettuata, pertanto, separatamente un'analisi sistematica di «Rivista di Teologia Morale» e della Rivista «Studia Moralia», cercando di organizzare i contenuti intorno alle differenti tesi con le quali gli autori hanno presentato il loro pensiero. Allo stesso tempo si è cercato di far emergere gli argomenti su cui tali tesi si appoggiavano.

Con riferimento all'analisi dei contenuti si è cercato di mettere in luce, in modo speciale, la continuità con il Magistero anteriore e la

fondamentazione antropologica delle posizioni sostenute e si è posto uno speciale interesse nell'esaminare il concetto di *paternità responsabile*, in relazione al nesso organico che presuppone tra amore coniugale e fecondità responsabile e alla distinzione tra momento deliberativo e momento esecutivo.

Il lavoro è stato articolato in tre Parti. L'analisi e lo studio sistematico delle due Riviste è stato raccolto nelle prime due Parti della Tesi, che sono state dedicate rispettivamente a riportare i risultati dello studio condotto su «Rivista di Teologia Morale» e sulla Rivista «Studia Moralia». Infine, nella terza Parte, abbiamo cercato di mettere a fuoco le questioni più importanti che, a nostro giudizio, hanno alimentato il dibattito teologico intorno all'Enciclica *Humanae vitae* nelle due Riviste studiate, caratterizzandosi per lo più come veri e propri problemi aperti.

In quest'ultima parte della Tesi abbiamo affrontato, in effetti, quelle tematiche che sono, a nostro avviso, tra le più delicate in materia di morale coniugale: l'accettazione della dottrina magisteriale in questa area; la questione della coscienza dinanzi all'insegnamento morale contenuto nella *Humanae vitae* e la distinzione tra la contraccezione e i «metodi naturali» nell'ambito della procreazione responsabile. Si è cercato qui, anche, di mettere in dialogo tra di loro i vari autori considerati e soprattutto, di confrontare la loro posizione con quella sviluppata da altri autori.

Per raggiungere tale obiettivo si è fatto riferimento, come già indicato, ad alcune altre riviste presenti in ambito italiano (tra queste la rivista «Anthropotes» e «Lateranum») ed anche alle monografie prodotte sui principali temi trattati dalla *Humanae vitae* centrando, in particolare, la nostra attenzione su quegli autori le cui posizioni ci sono sembrate più interessanti e chiarificatrici in merito alle questioni sollevate in «Rivista di Teologia Morale» e in «Studia Moralia».

Ricordiamo che le tre parti sono precedute da un primo capitolo, a carattere introduttivo, in cui si può trovare una breve analisi del contesto storico-dottrinale dell'Enciclica.

Riportiamo di seguito, con un dettaglio maggiore, l'articolazione della Tesi.

Nella prima parte della Tesi i capitoli sono stati ordinati cronologicamente, al fine di mantenere un criterio di lettura dei numerosi contributi apparsi in «Rivista di Teologia Morale», che fosse il più possibile fedele al differente contesto storico e socio-culturale in cui questi erano situati. All'interno di ciascun capitolo si è tentato poi un lavoro di organizzazione e strutturazione tematica del materiale

analizzato, d'accordo con i criteri sopra esposti. È questa la parte della tesi che abbiamo utilizzato per preparare il contenuto di questo *excerptum*.

Nel secondo capitolo, si presenta quale è stata l'accoglienza immediata della *Humanae vitae*, tentando una prima valutazione delle principali obiezioni mosse all'Enciclica.

Nel terzo capitolo si analizza il dibattito sviluppatosi, in «Rivista di Teologia Morale», intorno alla *Humanae vitae* nel decennio 1969-1979. Si è trattato di un dibattito piuttosto ampio e molto acceso, del quale si è tentato di fornire una lettura ordinata ed articolata secondo le questioni più rilevanti.

Nel quarto capitolo si affronta lo studio del discorso teologico alimentato dalla *Humanae vitae* nel periodo 1979-1988 e, infine, nel quarto capitolo l'attività della Rivista nel periodo 1989-2000.

La seconda parte della Tesi risulta strutturata in due capitoli in cui abbiamo condensato i risultati del nostro studio relativo alla rivista «Studia Moralia» nel periodo 1968-2000. Facciamo notare che in questo caso, pur mantenendo sempre un criterio cronologico nell'organizzare il materiale di studio della rivista, siamo dovuti entrare più in profondità nei contributi forniti dai vari autori per far emergere la loro posizione rispetto alla *Humanae vitae*, dal momento che è stato più difficile incontrare riferimenti diretti all'Enciclica.

Nel sesto capitolo è proposta la nostra lettura di come venne recepita la *Humanae vitae* dai vari autori apparsi nella Rivista «Studia Moralia» ed è stata strutturata secondo tre temi principali: natura dell'insegnamento magisteriale dell'Enciclica, valutazione del rapporto della normatività etica con la coscienza., paternità responsabile.

Nel settimo capitolo abbiamo trattato una questione chiave per intendere le posizioni dei vari autori rispetto alla *Humanae vitae*, ovvero il concetto di persona e la visione antropologica di fondo che è emersa dalle loro valutazioni.

Infine, nella terza parte della Tesi, abbiamo trattato tre questioni fondamentali per comprendere e valutare la ricezione della *Humanae vitae* in «Rivista di Teologia Morale» e «Studia Moralia»: la questione magisteriale, il rapporto della coscienza con l'insegnamento dell'Enciclica e per ultimo, la delicata ed importante questione della distinzione tra contraccezione e «metodi naturali».

Nelle Conclusioni si può trovare un riassunto delle principali questioni affrontate nel nostro lavoro, insieme ad una valutazione critica dei principali autori trattati e delle loro posizioni. Si rimanda anche all'indice tematico per autori, con cui ci siamo proposti di for-

nire un valido strumento di lettura del lavoro di ricerca realizzato con questa Tesi.

Terminiamo questa presentazione indirizzando il nostro ringraziamento a quelle persone che hanno reso possibile la conclusione di questo lavoro. Innanzitutto, ringraziamo la preziosa e attenta guida del Prof. Dr. Augusto Sarmiento, nonché l'insostituibile contributo dei propri genitori e sorelle, senza i quali questo lavoro non avrebbe potuto realizzarsi. Si ringraziano anche il Prof. Justo Aznar Lucea e la Dott.sa Ana Otte per le utili informazioni fornite e la disponibilità mostrata dal Dott. L. Lorenzetti, Direttore di «Rivista di Teologia Morale», per aver favorito il reperimento di notizie circa la medesima Rivista. L'Autore manifesta la sua gratitudine anche a tutti i professori della facoltà di Teologia dell'Università di Navarra e dell'Università Pontificia della Santa Croce. Infine ringrazia, in modo particolare, la Fondazione «Horizonte», per il supporto economico che ha reso possibile il finanziamento di questa ricerca.

INDICE DELLA TESI

INDICE GENERALE	1
SIGLE E ABBREVIAZIONI	10
Riviste	10
Documenti magisteriali	11
Altre Fonti	11
INTRODUZIONE	13

CAPITOLO PRIMO IL CONTESTO STORICO-DOTTRINALE DELLA ENCICLICA *HUMANAE VITAE*

1. IL PROBLEMA DEMOGRAFICO E LE NUOVE TECNICHE DI RIPRODUZIONE	25
1.1. La questione demografica	26
1.2. I metodi di regolazione della fertilità	27
1.3. I metodi contraccettivi	29
1.3.1. La contraccezione orale	30
1.3.2. Altri metodi contraccettivi	33
1.3.3. Alcune precisazioni importanti	34
1.4. I metodi naturali	36
2. LA COMMISSIONE PONTIFICIA PER LA REGOLAZIONE DELLA FERTILITÀ	40

PARTE I LA RICEZIONE DELLA *HUMANAE VITAE* IN «RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE»

CAPITOLO SECONDO LE PRIME REAZIONI: PANORAMICA GENERALE

1. LE CONFERENZE EPISCOPALI	53
2. I TEOLOGI	58
3. I MORALISTI ITALIANI	61

4. LE «OBIEZIONI» PIÙ RICORRENTI	68
4.1. Inseparabilità del significato unitivo e procreativo?	71
4.2. Impossibilità della «continenza periodica»?	74

CAPITOLO TERZO IL DIBATTITO NEL DECENNIO 1969-1979

1. L'AUTORITÀ MAGISTERIALE DELL'ENCICLICA	80
2. LA PATERNITÀ RESPONSABILE	82
2.1. La moralità dei mezzi contraccettivi	85
2.1.1. Contraccezione	88
2.1.2. Aborto	92
2.1.3. Confronto tra aborto e contraccezione	94
2.2. La «continenza periodica» (ricorso ai periodi infecundi)	99
2.2.1. Il caso Häring	101
2.2.2. La risposta di Ciccone	109
2.2.3. Il dibattito continua (anno 1978)	114
1. Critica dottrinale alla <i>Humanae Vitae</i>	117
a) Normativa etica riguardante i metodi contrac-	
cettivi	117
b) «Ogni atto matrimoniale deve rimanere aperto	
alla vita» (<i>Humanae vitae</i> , n. 11)	121
2. Critica pastorale alla <i>Humanae vitae</i>	125
3. Nuove ipotesi teologico-morali sulla paternità res-	
ponsabile	130
a) Natura e fine dell'atto coniugale	130
b) Principi della procreazione responsabile	132
c) Ipotesi di valutazione morale dei mezzi di rego-	
lazione del concepimento	133

CAPITOLO QUARTO GLI ARTICOLI DEGLI ANNI 1980-1988

1. VERSO UNA NUOVA DOMANDA ETICA	141
2. IL «REFERENDUM» SULL'ABORTO	147
3. UNA NUOVA COMPRESIONE DELLA SESSUALITÀ?	153
3.1. Superamento dei concetti di «natura» e «legge naturale»	155
3.1.1. Concetto di «natura»	155
3.1.2. Concetto di legge naturale	162
3.2. Rilettura dell'Enciclica <i>Humanae vitae</i>	165
3.3. La valutazione del Card. Ratzinger	173

4. LA FECONDAZIONE ARTIFICIALE	179
4.1. Fecondazione artificiale e desiderio di paternità	180
4.2. Fecondazione artificiale e Magistero della Chiesa	188

CAPITOLO QUINTO GLI ARTICOLI DEGLI ANNI 1989-2000

1. VALUTAZIONE DEL CONTESTO STORICO-SOCIALE	198
1.1. Situazione della famiglia	198
1.2. Nuovo contesto socio-culturale	200
1.3. Contesto teologico	203
1.4. Innovazioni in campo biomedico	206
2. PATERNITÀ RESPONSABILE	208
2.1. Aborto	216
2.2. Metodi contraccettivi	217
2.3. Metodi naturali	224
3. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA	227
3.1. Lo statuto dell'embrione	227
3.2. Concetto di persona	228
4. RICEZIONE DEGLI INSEGNAMENTI MAGISTERIALI	231

PARTE II LA RICEZIONE DELLA ENCICLICA *HUMANAE VITAE* IN «STUDIA MORALIA»

CAPITOLO SESTO LA RICEZIONE DELLA ENCICLICA *HUMANAE VITAE* IN «STUDIA MORALIA»

1. VALUTAZIONE E CONTESTO DELLA <i>HUMANAE VITAE</i>	240
2. NATURA DELL'INSEGNAMENTO DELLA ENCICLICA <i>HUMANAE VITAE</i> ...	244
3. NORMA ETICA E COSCIENZA	252
4. PATERNITÀ RESPONSABILE	267
4.1. Verso un superamento della paternità responsabile?	273
5. PATERNITÀ RESPONSABILE: ASPETTO OGGETTIVO	282
5.1. Aborto	282
5.2. Contraccezione	293
5.2.1. Mezzi abortivi e contraccettivi: precisazione termino- logica	293
5.2.2. Mezzi contraccettivi: la valutazione di alcuni autori ...	295
5.3. Continenza periodica	302
5.4. Differenza tra i metodi contraccettivi e i «metodi naturali» ...	308

CAPITOLO SETTIMO
CONCETTO DI PERSONA E VISIONE
ANTROPOLOGICA DI FONDO

1. RAPPORTO COSCIENZA-NATURA-PERSONA	325
2. CORPO UMANO E PERSONA	334
3. CORPO-PERSONA COME SOGGETTO E OGGETTO DELL'AZIONE MORALE	340
4. UNA VISIONE DI INSIEME DELLE PROBLEMATICHE APERTE	344

PARTE III
LA ENCICLICA *HUMANAE VITAE* E ALCUNE
QUESTIONI FONDAMENTALI

CAPITOLO OTTAVO
LA ENCICLICA *HUMANAE VITAE* NEL MAGISTERO

1. <i>HUMANAE VITAE</i> NEL MAGISTERO DI PAOLO VI	354
1.1. Circa natura e legge naturale	354
1.2. Paternità responsabile nell'ottica della difesa della vita	356
1.3. Nell'ottica della dipendenza dell'uomo da Dio	357
2. <i>HUMANAE VITAE</i> NEL MAGISTERO POSTERIORE	359
2.1. Magistero episcopale	360
2.1.1. Prospettiva personalistica dell' <i>Humanae vitae</i>	361
2.1.2. Il valore dottrinale della <i>Humanae vitae</i>	364
2.1.3. La coscienza cristiana di fronte all' <i>Humanae vitae</i>	366
2.1.4. La <i>Humanae vitae</i> di fronte alle esigenze della pasto- rale coniugale	369
2.2. Magistero pontificio	377
2.2.1. Dal Sinodo sulla famiglia del 1980 e dalla <i>Familiaris</i> <i>consortio</i>	378
2.2.2. Dalla Catechesi su «l'amore umano nel piano divino» ...	384
3. NATURA DELL'INSEGNAMENTO DELLA ENCICLICA <i>HUMANAE VITAE</i> ...	393
3.1. Competenza del Magistero nell'insegnamento di norme mo- rali	394
3.1.1. Rapporto norme – Magistero	394
3.1.2. Rapporto Norme – Rivelazione	398
3.2. Possibilità di un insegnamento infallibile sulla contraccezione ..	401
3.2.1. La legge morale naturale è oggetto possibile di Magis- tero infallibile	402
3.2.2. Insegnamento sulla contraccezione e Magistero	404
3.2.3. Insegnamento sulla contraccezione ed infallibilità	405

CAPITOLO NONO
LA ENCICLICA *HUMANAE VITAE* E LA COSCIENZA

1. DISSENSO ALLA <i>HUMANAE VITAE</i> : PROBLEMI DI FONDO	414
1.1. Carattere normativo della coscienza	415
1.2. Libertà della coscienza	419
1.3. Creatività della coscienza personale	422
2. RADICI DEL DISSENSO: UNA VISIONE DI INSIEME	427
2.1. Concetto di creazione	427
2.2. Particolare visione antropologica	430
3. UN ESEMPIO DEL DISSENSO ALLA <i>HUMANAE VITAE</i> : CORRENTE DELLA «MORALE AUTONOMA»	432
4. PER UN RETTA INTERPRETAZIONE DELLA COSCIENZA	438
5. RAPPORTO COSCIENZA-MAGISTERO	442

CAPITOLO DECIMO
DISTINZIONE TRA LA CONTRACCEZIONE
E I «METODI NATURALI»

1. INTRODUZIONE ALLA CONTRACCEZIONE COME PROBLEMA ETICO ...	454
1.1. Alcune osservazioni introduttive	456
1.2. Delimitazione metodologica: la prospettiva dei singoli atti e il caso rilevante	463
2. ALCUNI NOTI ARGOMENTI CONTRO LA CONTRACCEZIONE	465
2.1. L'argomentazione naturalistica	465
2.2. L'argomento «creazionistico»	466
2.3. L'argomento «anti-life»	467
2.4. L'argomentazione antropologica	471
3. DESCRIZIONE DEL CASO RILEVANTE E DESCRIZIONE DELLA SCELTA CONTRACCETTIVA	472
4. IL SIGNIFICATO DEL PRINCIPIO DI INSEPARABILITÀ E L'«OGGETTO» DELL'ATTO CONIUGALE	476
4.1. L'unità essenziale di procreazione e amore	477
4.2. Annotazioni di precisazione: la distinzione tra «funzione» e «significato»	479
4.3. L'«oggetto» dell'atto coniugale	480
4.4. L'insufficienza del richiamo al principio di inseparabilità	482
5. RESPONSABILITÀ PROCREATIVA	483
5.1. Responsabilità procreativa come parte integrante della virtù della castità	484
6. CONTINENZA PERIODICA E COMPORTAMENTO SESSUALE CONTRAC- CETTIVO	485
6.1. Continenza periodica	486

6.2. Comportamento sessuale contraccettivo	488
6.3. Alcune precisazioni e giustificazioni dalla prospettiva di <i>Humanae vitae</i> . Esistono casi particolari?	491
7. IMPLICAZIONI DELLA CONTRACCEZIONE	497
7.1. Sessualità e amore coniugale disintegrati	497
7.2. La «mentalità contraccettiva» e il problema dell'aborto	501
8. CONTRACCEZIONE E LEGGE NATURALE	504
8.1. Contraccezione come infrazione contro la «legge naturale» ...	505
CONCLUSIONI	511
BIBLIOGRAFIA	533
INDICE DEGLI AUTORI	559
INDICE TEMATICO PER AUTORI	563

BIBLIOGRAFIA DELLA TESI

A. «RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE»*

- AA.VV., *11 interventi di teologi moralisti su l'«Humanae vitae». Valutazioni personali e reazioni del rispettivo ambiente*, in RTM 1 (1969) 153-186.
- AA.VV., *Dibattito su «il pluralismo» al convegno nazionale della Chiesa italiana su «Evangelizzazione e promozione umana»*, in RTM 33 (1977) 11-19.
- ANSANI, R., *La corporeità in Agostino*, in RTM 87 (1990) 333-336.
- AUTIERO, A., *La natura umana tra biologia e teologia*, in RTM 62 (1984) 253-258.
- *Etica della vita prenatale. Fatti Problemi Prospettive*, in RTM 68 (1985) 31-46.
- *Il rapporto tra medicina e teologia per la prassi dell'etica medica*, in RTM 79 (1988) 47-58.
- *Hans Jonas: l'appello alla responsabilità* (in Forum: «Scienza ed etica della responsabilità»), in RTM 77 (1988) 9-14.
- BONDOLFI, A., *Aspetti etico-sociali della sterilità*, in RTM 77 (1988) 63-73.
- *Dai principi alla complessità della realtà*, in RTM 106 (1995) 183-186.
- CHIAVACCI, E., *Valori di fondo e sistematica normativa* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 519-527.
- *La questione dei principi fondamentali della morale cristiana* (in Forum: «La teologia morale nelle società euro-americane a vent'anni dal Concilio. Un'analisi valutativa, a più voci, su un testo del Card. Ratzinger»), in RTM 69 (1986) 21-25.
- CICCONE, L., *Controindicazioni scientifiche circa la metodica «naturale»? Il dibattito in corso e problemi morali emergenti* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 503-516.

* I contributi dei vari autori, relativi alle Riviste considerate, così come le altre opere riportate in Bibliografia, sono ordinati in base all'ordine alfabetico degli Autori.

- COMPAGNONI, F., *Lo stato e la società dalle molte morali* (in *Riflessione-dibattito*: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»), in RTM 51 (1981) 336-338.
- *Rinnovata competenza dei moralisti italiani*, in RTM 99 (1993) 563-566.
- *La verità della vita umana*, in RTM 106 (1995) 169-173.
- CURRAN, C.E., *Il pluralismo nella teologia morale cattolica*, in RTM 30 (1976) 311-332.
- D'AGOSTINO, F., Recensione del libro: *Difesa del diritto alla nascita* (AA.VV., *Atti del XXIII convegno nazionale di studio dell'Unione giuristi cattolici italiani*, Giuffrè, Milano 1975), in RTM 29 (1976) 155-157.
- *L'aborto come problema di alterità* (in *Studio-dibattito*: «Referendum sull'aborto»), in RTM 50 (1981) 193-195.
- *Sessualità, etica e diritto*, in RTM 99 (1993) 507-510.
- DE GUIDI, S., *Elaborazione di una morale fondamentale per la comprensione del rapporto amore-procreazione*, in RTM 44 (1979) 503-517.
- DE VIRGILIO, G., Recensione del libro: *Trattato di etica teologica* (L. LORENZETTI, 3 vol., Bologna ²1992), in RTM 98 (1993) 283-286.
- DI MARINO, A., *La valutazione delle obiezioni dell'enciclica*, in RTM 1 (1969) 29-38.
- *Ragionamenti morali*, in RTM 69 (1986) 47-58.
- *L'amore all'origine della vita umana*, in RTM 71 (1986) 111-115.
- *Amore e procreazione*, in RTM 99 (1993) 523-526.
- ELIZARI, F.X., VIDAL, M., *La bioetica*, in RTM 67 (1985) 61-70.
- FUMAGALLI, A., *Sperimentazione e contraccezione*, in RTM 128 (2000) 595-600.
- GARELLI, F., *Mutamenti strutturali e nuovi modelli di vita e di comportamento: aspetto sociologico* (in *studio-dibattito*: «Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica»), in RTM 48 (1980) 507-521.
- GIUNCHEDI, F., *Freud e la donna*, in RTM 55 (1982) 343-361.
- *Prevenzione dell'AIDS. Prospettive morali*, in RTM 77 (1988) 75-85.
- GOFFI, T., *Il valore della norma proposta e l'obbedienza del cristiano*, in RTM 1 (1969) 41-45.
- *Etica della totalità*, in RTM 19 (1973) 347-360.
- *Etica coniugale ufficiale e la odierna acculturazione pastorale e teologica*, in RTM 44 (1979) 489-497.
- *Etica sociale cristiana in acculturazione marxista*, in RTM 45 (1980) 83-93.
- *Una pastorale nuova per una nuova domanda etica* (in *Studio-dibattito*: «Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica»), in RTM 48 (1980) 537-546.
- *L'etica dell'Antico Testamento. La storia salvifica tra l'etico e lo spirituale*, in RTM 65 (1985) 55-66.
- *Etica e le nuove tecniche biomediche*, in RTM 66 (1985) 9-18.

-
- *Morale sessuale* (in Forum: «La teologia morale nelle società euro-americane a vent'anni dal Concilio. Un'analisi valutativa, a più voci, su un testo del Card. Ratzinger»), in RTM 69 (1986) 19-20.
- *La morale cattolica*, in RTM 87 (1990) 243-246.
- *Aborto e violenza*, in RTM 98 (1993) 259-262.
- *Verso nuove prospettive etiche*, in RTM 99 (1993) 555-557.
- GOFFI, T., LORENZETTI, L., GUIDI, S. DE, *Analisi delle riflessioni sul decennio dell'«Humanae vitae»*, in RTM 44 (1979) 487-517.
- GRASSI, P., *Contrastare il costume abortista* (in Studio-dibattito: «Referendum sull'aborto»), in RTM 50 (1981) 196-197.
- *Quale presenza della Chiesa italiana nella società civile?* (in Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»), in RTM 51 (1981) 339-341.
- GUALERNI, G., *Per un dialogo costruttivo tra Stato e Chiesa* (in Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»), in RTM 51 (1981) 342-344.
- HÄRING, B., *Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, in RTM 33 (1977) 109-124.
- JONAS, H., *Tecnica, libertà e dovere* (in Forum: «Scienza ed etica della responsabilità»), in RTM 77 (1988) 25-35.
- LEONE, S., *Per una organica valutazione della fecondazione artificiale* (nell'ambito di una sezione dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio del figlio: una soluzione giusta»), in RTM 71 (1986) 97-110.
- *L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare*, in RTM 98 (1993) 229-238.
- LEVI, R., *La teologia morale dopo il Concilio Vaticano II (una rassegna critica di riviste teologiche)*, in RTM 26 (1975) 271-281.
- *Matrimonio e famiglia. Conferenza episcopale italiana (1965-1990)*, in RTM 93 (1992) 45-61.
- *La famiglia occidentale oggi. Situazione e prospettive*, in RTM 99 (1993) 519-522.
- LIVERZIANI, F., *Dopo Freud: per una morale dell'ego integrato*, in RTM 62 (1984) 259-270.
- LORENZETTI, L., *Puntualizzazione della dottrina ecclesiale del matrimonio* (rassegna bibliografica di: AA. VV., *Tre problemi aperti nella Chiesa italiana dopo lo storico referendum*, Bologna 1974), in RTM 29 (1976) 135-140.
- *Rassegna del libro: L'aborto in Italia. Fenomenologia dell'aborto. Riflessione morale, giuridica e pastorale* (AA. VV., Bologna 1975), in RTM 29 (1976) 141-150.
- *A dieci anni dall'Humanae vitae* (Tavola rotonda: «Regolazione delle nascite, metodi contraccettivi. L'etica teologica cattolica a dieci anni dall'Humanae Vitae»), in RTM 40 (1978) 485-488.
- *«Humanae vitae» e dichiarazione degli episcopati*, in RTM 44 (1979) 499-501.

-
- *Gli argomenti dell'enciclica*, in RTM 1 (1969) 19-28.
 - *Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica* (Studio-dibattito), in RTM 48 (1980) 503-506.
 - *Per una valutazione etica della legge in tema di aborto* (in Studio-dibattito: «Referendum sull'aborto»), in RTM 50 (1981) 183-186.
 - Riflessione dibattito: «*La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981*», in RTM 51 (1981) 333-335.
 - *Possibile l'aggregazione dei «no» e dei «sì»? (in Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»)*, in RTM 51 (1981) 360-364.
 - *Le editrici cattoliche e la produzione su temi etici negli anni '80* (Rassegne nell'anno 1983), in RTM 65 (1985) 131-143.
 - *La teologia morale nelle società euro-americane a vent'anni dal Concilio. Un'analisi valutativa, a più voci, su un testo del Card. Ratzinger* (Forum), in RTM 69 (1986) 9-11.
 - *Un'etica della trasmissione della vita umana tra natura, tecnica e persona* (nell'ambito di una sezione dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio del figlio: una soluzione giusta»), in RTM 71 (1986) 117-129.
 - *Etica e tecniche biomediche. Criteri di lettura del documento «Ratzinger»*, in RTM 74 (1987) 83-88.
 - *Editrici cattoliche e temi etici, filosofici e teologici, negli anni 80* (Rassegne Anno 1986-87), in RTM 79 (1988) 72-109.
 - *25 anni*, in RTM 99 (1993) 477-486.
 - *Evangelium vitae*, in RTM 106 (1995) 165-167.
 - *Novità su alcune questioni*, in RTM 106 (1995) 191-196.
 - MANNO, A.G., *Essere umano dal concepimento*, in RTM 97 (1993) 89-97.
 - MARRA, B., *Morale e sessualità*, in RTM 99 (1993) 511-518.
 - MATTAI, G., *Leggi e culture* (in Studio-dibattito: «Referendum sull'aborto»), in RTM 50 (1981) 190-192.
 - *Per una pastorale rinnovata* (in Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»), in RTM 51 (1981) 349-351.
 - MIER, V.G., *I 25 anni della Rivista di Teologia Morale*, in RTM 105 (1995) 71-85.
 - MONGILLO, D., *Esperienza e norma. La proposta morale contemporanea* (in Forum: *Etica sessuale in discussione*), in RTM 23 (1974) 491-501.
 - *Il pluralismo come è stato vissuto e teorizzato* (relazione nel Convegno nazionale della Chiesa Italiana su «Evangelizzazione e promozione umana»), in RTM 33 (1977) 37-48.
 - *Impegno per la formazione delle coscienze* (in Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»), in RTM 51 (1981) 352-359.
 - *Una morale nella società e nella Chiesa*, in RTM 99 (1993) 559-562.

- MONGILLO, D., D'AGOSTINO, F., COMPAGNONI, F., *L'aborto*, in RTM 15 (1972) 355-392.
- PASINI, W., *Scienza sessuologica e riflessione morale* (in Forum: *Etica sessuale in discussione*), in RTM 23 (1974) 503-515.
- PEZZUTO, G., *Analisi critica della Humanae vitae. Proposta di una nuova ipotesi di valutazione morale della contraccezione* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 545-585.
- PIANA, G., *Verso un nuovo ethos ecclesiale* (in studio-dibattito: «Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica»), in RTM 48 (1980) 523-536.
- *Il significato della indissolubilità matrimoniale nella riflessione personalistica*, in RTM 2 (1969) 115-139.
- *Contesto socio-culturale*, in RTM 87 (1990) 233-236.
- PRIVITERA, S., *Per una interpretazione del dibattito su «L'autonomia morale»*, in RTM 48 (1980) 565-586.
- *Cultura contemporanea e magistero morale*, in RTM 106 (1995) 187-190.
- QUARELLO, E., *La «Humanae vitae»: le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza*, in RTM 4 (1969) 63-83.
- RICCI, M.L., *Dalla «Donum vitae» alla «Evangelium vitae»*, in RTM 106 (1995) 175-181.
- ROSSI, L., *Problemi e principi di morale casuistica*, in RTM 1 (1969) 46-61.
- *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 537-556.
- Recensione del libro: *L'esistenza umana e l'amore* (G. MARTELET, Città della Assisi 1970), in RTM 15 (1972) 455-457.
- *Morale matrimoniale e pluralismo teologico*, in RTM 17 (1973) 107-130.
- Recensione del libro: *L'aborto* (G. PERICO, Milano 1975), in RTM 26 (1975) 303-309.
- Recensione del libro: *Il problema dell'aborto* (G. PERICO, G. BRUNETTA, Milano 1973), in RTM 26 (1975) 303-309.
- Recensione del libro: *Liberalizzare l'aborto?* (AA.VV., Assisi 1973), in RTM 26 (1975) 306-308.
- Recensione del libro: *Aspetti della contraccezione* (A. FIORI, S. BIANCHI, Milano 1974), in RTM 28 (1975) 626-629.
- Recensione del libro: *Il problema dell'aborto e la risposta cattolica* (L. CICCONE, Milano 1975), in RTM 28 (1975) 640-641.
- Recensione del libro: *Medicina e manipolazione* (B. HÄRING, Roma 1976), in RTM 32 (1976) 665-666.
- Recensione del libro: *Contraccezione e desiderio di maternità* (W. PASINI, Milano 1975), in RTM 32 (1976) 667-669.
- Recensione del libro: *Morale della vita fisica* (E. CHIAVACCI, Bologna 1976), in RTM 34 (1977) 331-334.
- *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 529-541.

- SARTORI, L., *Il pluralismo come è stato vissuto e teorizzato* (relazione nel Convegno nazionale della Chiesa Italiana su «Evangelizzazione e promozione umana»), in RTM 33 (1977) 49-56.
- SOLMI, E., *Per una teologia del matrimonio e della famiglia*, in RTM 98 (1993) 239-249.
- SPAEMANN, R., *L'empietà dell'ottimismo utopico (Laudatio di Hans Jonas)* (in Forum: «Scienza ed etica della responsabilità»), in RTM 77 (1988) 15-24.
- TOGNONI, G., *I metodi contraccettivi* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 491-501.
- TOMASINI, C., Recensione del libro: *Nuove scelte morali* (L. ROSSI, Roma 1972), in RTM 20 (1973) 624-630.
- Recensione del libro: *Proposte morali tra l'antico e il nuovo* (E. CHIAVACCI, Assisi 1973), in RTM 20 (1973) 634-639.
- TORTOLONE, G., *Corporeità. Linee per una ricerca*, in RTM 66 (1985) 19-46.
- *Nuove frontiere della corporeità*, in RTM 67 (1985) 43-60.
- TRENTIN, G., *Problemi di definizione e di metodo della bioetica*, in RTM 69 (1986) 35-46.
- *I problemi restano: come affrontarli?* (in Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»), in RTM 51 (1981) 345-348.
- *Sessualità: annuncio cristiano ed orientamenti pastorali*, in RTM 63 (1984) 413-430.
- *Problemi di definizione e di metodo della bioetica*, in RTM 69 (1986) 35-46.
- *Il femminismo* (in Forum: «La teologia morale nelle società euro-americane a vent'anni dal Concilio. Un'analisi valutativa, a più voci, su un testo del Card. Ratzinger»), in RTM 69 (1986) 27-31.
- ZUCCARO, C., *La «Veritatis splendor». Una triplice chiave di lettura*, in RTM 99 (1993) 567-581.

B. RIVISTA «STUDIA MORALIA»

- AUBERT, J.-M., *Débats autour de la morale fondamentale*, in StMor 20 (1982) 195-222.
- *Pour une épistémologie de la morale chrétienne*, in StMor 18 (1980) 83-106.
- *Mutations culturelles et physionomie éthique de l'homme*, in StMor 23 (1985) 5-28.
- BOTERO, J.S., *Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial*, in StMor 37 (1999) 95-125.
- *Comunión y participación: presupuestos para una nueva imagen de la familia*, in StMor 27 (1989) 159-178.
- *El «fracaso conyugal» en una nueva perspectiva*, in StMor 38 (2000) 141-164.
- Recensione del libro: *Per una cultura della vita a partire della famiglia* (L. CICCONE, Torino 1988), in StMor 28 (1990) 276-277.

- CAFFARRA, C., *Teologia morale e scienze positive*, in StMor 14 (1976) 121-133.
- CAPONE, D., *La verità nella coscienza morale*, in StMor 8 (1970) 7-36.
- *Intorno alla norma morale*, in StMor 17 (1979) 123-150.
- *La Teologia Morale in Italia oggi*, in StMor 18 (1980) 5-31.
- *Per la Teologia della coscienza cristiana*, in StMor 20 (1982) 67-93.
- CLARK, M., *The major scriptural themes in the Moral Theology of father Bernhard Häring*, in StMor 30 (1992) 3-16.
- *The major scriptural themes in the Moral Theology of father Bernhard Häring (part two)*, in StMor 30 (1992) 277-287.
- CONGAR, Y., *Reflexiôn et propos sûr l'originalité d'une éthique chrétienne*, in StMor 15 (1977) 31-40.
- CURRAN, C.E., *Moral Theology in dialogue with biomedicine and bioethics*, in StMor 23 (1985) 57-79.
- *Moral theology today: an appraisal*, in StMor 15 (1977) 171-189.
- *Method in Moral theology: an overview from an American perspective*, in StMor 18 (1980) 107-128.
- *Free and faithful in Christ (of B. HÄRING) a critical evaluation*, in StMor 20 (1982) 145-175.
- DELHAYE, P., *L'option fondamentale en morale*, in StMor 14 (1976) 47-62.
- FAGGIONI, M., *La sfida del riduzionismo tecnoscientifico al progetto uomo*, in StMor 38 (2000) 437-474.
- FISICHELLA, R., *Responsabilità e obbedienza ecclesiale. Una prospettiva teologico-fondamentale*, in StMor 36 (1998) 461-478.
- GOFFI, T., *Linguaggio immaginoso per un'etica cristiana*, in StMor 15 (1977) 259-282.
- GRABOWSKI, J.S., *Person or nature? Rival personalisms in 20th century catholic sexual ethics*, in StMor 35 (1997) 283-312.
- HÄRING, B., *The Synod of Bishops on the family: pastoral reflections*, in StMor 19 (1981) 231-257.
- *25 Jahre Katholische Sexualethik*, in StMor 20 (1982) 29-66.
- Recensione del libro: *Trattato di etica teologica* (L. LORENZETTI, con la collaborazione di 14 specialisti, Bologna 1981), in StMor 20 (1982) 351-356.
- *Verso una soluzione ecumenica del problema dei matrimoni misti*, in StMor 8 (1970) 415-447.
- HUMBERT, A., *Les pêchés de sexualité dans le Nouveau Testament*, in StMor 8 (1970) 149-183.
- JOHNSTONE, B.V., *From physicalism to personalism*, in StMor 30 (1992) 71-96.
- KOWALSKI, B., *Quale uomo e quale etica per la bioetica? Una proposta di umanizzazione della riflessione bioetica*, in StMor 39 (2001) 175-195.
- LEKO, M., *Il problema etico del corpo (Un saggio di Teologia biblica)*, in StMor 13 (1975) 67-107.

- MAJORANO, S., Recensione del libro: *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica* (S. PRIVITERA, Palermo 1991), in StMor 31 (1993) 448-450.
- *Il teologo moralista oggi*, in StMor 33 (1995) 21-44.
- MONGILLO, D., *Le componenti della bontà morale (Riflessioni su I-II, 18-21)*, in StMor 15 (1977) 483-502.
- O'RIÖRDAN, S., *The teaching of the papal encyclicals as a source and norm of moral theology: a historical and analytic survey*, in StMor 14 (1976) 135-157.
- Recensione del libro: *Unión et procréation. Developpement de la doctrine des fins du mariage* (A. MATTHEEUWS, Parigi 1989), in StMor 29 (1991) 145-162.
- *The infallibility of the Pope in the first and second Vatican Councils*, in StMor 8 (1970) 449-463.
- *Il teologo moralista nell'Accademia Alfonsiana*, in StMor 33 (1995) 45-56.
- PETRÀ, B., Recensione del libro: *Temi etici di dialogo ecumenico* (S. PRIVITERA, Palermo 1992), in StMor 31 (1993) 451-453.
- *Le sfide del teologo moralista, oggi*, in StMor 33 (1995) 5-20.
- REGAN, A., *Abortion – The moral aspect*, in StMor 10 (1972) 127-217.
- *The worth of human life*, in StMor 6 (1968) 207-277.
- *The human conceptus and personhood*, in StMor 30 (1992) 97-127.
- *Human body in Moral Theology some basic orientations*, in StMor 17 (1979) 151-188.
- RHONHEIMER, M., *Praktische Prinzipien, Naturgesetz und konkrete Handlungsurteile in tugendethischer Perspektive. Zur Diskussion über praktische Vernunft und «lex naturalis» bei Thomas von Aquin*, in StMor 39 (2001) 113-158.
- SCOLA, A., *Gesù Cristo, fonte di vita cristiana*, in StMor 36 (1998) 5-36.
- TREMBLAY, R., *Par-dela la «Morale autonome» et l'«ethique de la foi»*, in StMor 20 (1982) 223-237.
- *Les enjeux d'«Evangelium vitae». En guise d'introduction*, in StMor 33 (1995) 311-331.
- VEREECKE, L., *Magistere et morale selon «Veritatis splendor»*, in StMor 31 (1993) 391-401.

C. RIVISTA «ANTHROPOTES»

- BRESCIANI, C., *La paternità nella procreazione medicalmente assistita*, in Anth 12/2 (1996) 315-326.
- CAFFARRA, C., *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*, in Anth 4/1 (1988) 7-24.
- DONATI, P., *La paternità nella società complessa: contraddizioni della modernità e nuove esigenze*, in Anth 15/1 (1999) 145-161.

- D'ENTREMONT, A., *Aspectos sociodemográficos de la familia en el mundo*, in Anth 14/1 (1998) 67-78.
- FINNIS, J., *Personal integrity, sexual morality and responsible parenthood*, in Anth 1/1 (1985) 43-55.
- GARCÍA DE HARO, R., *Magisterio, norma moral y conciencia*, in Anth 4/1 (1988) 45-71.
- GIL HELLÍN, F., *La sociedad de hombre y mujer expresión primera de la comunión de personas*, Anth 4/1 (1988) 123-144.
- GRISEZ, G., BOYLE, J., FINNIS, J., MAY, W.E., «*Ogni atto coniugale deve essere aperto ad una nuova vita*»: verso una comprensione più precisa, in Anth 4/1 (1988) 81-122.
- LADURANTAYE, P.F. DE, «*Irreconcilable concepts of the human person*» and the moral issue of contraception. An examination of the personalism of Louis Janssens and the personalism of Pope John Paul II, in Anth 13/2 (1997) 433-455.
- OCÁRIZ, F., *La nota teologica dell'insegnamento dell'«*Humanae vitae*» sulla contraccezione*, in Anth 4/1 (1988) 25-44.
- ROUCO VARELA, A.M., *El principio de responsabilidad en la «*Humanae vitae*». Clave hermenéutica y motivación inédita de la paternidad humana*, in Anth 14/2 (1998) 205-214.
- RUIZ RETEGUI, A., *Sobre el sentido de la sexualidad*, in Anth 4/2 (1988) 227-260.
- SCOLA, A., *Paternità e libertà*, in Anth 12/2 (1996) 336-343.
- SCOLA, A., MELINA, L., *Profezia del mistero nuziale. Tesi sull'insegnamento dell'«*Humanae vitae*»*, in Anth 14/2 (1998) 155-172.

D. «LATERANUM»

- BELTRAO, P.C., *La popolazione mondiale ad una svolta storica*, in Lat 44 (1978) 256-275.
- BESUTTI, G., *Contributo bibliografico sulla «*Humanae vitae*»*, in Lat 44 (1978) 276-372.
- BONOMI, G., *La differenza essenziale tra metodi artificiali e metodi naturali*, in Lat 44 (1978) 146-168.
- BORRMANS, M., *Islam et contraception*, in Lat 44 (1978) 243-255.
- CAPONE, D., *La «*Humanae vitae*» nel ministero sacerdotale*, in Lat 44 (1978) 195-226.
- CIAPPI, L., *L'enciclica «*Humanae vitae*»: valutazione teologica*, in Lat 44 (1978) 105-124.
- CIPRIANI, S., *Alcune riflessioni bibliche sulla «*Humanae vitae*»*, in Lat 44 (1978) 3-31.
- HÖNINGS, A., *Un principio di inscindibilità. Un segno per due significati*, in Lat 44 (1978) 169-194.

- TETTAMANZI, D., *Il Magistero delle Conferenze episcopali europee e la «Humanae vitae»*, in Lat 44 (1978) 48-91.
- TRAPÉ, A., *La contraccizione in S. Agostino*, in Lat 44 (1978) 32-47.
- VISSER, J., *La coscienza e l'enciclica «Humanae vitae»*, in Lat 44 (1978) 227-242.
- WOJTYLA, K., *La visione antropologica della «Humanae vitae»*, in Lat 44 (1978) 125-145.
- WRIGHT, J., *Reaction of anglophone Hierarchies to «Humanae vitae»*, in Lat 44 (1978) 92-104.

E. Altre riviste e monografie

- AZNAR LUCEA, J., MARTÍNEZ DE MARIGORTA, J., *La procreación humana y su regulación. 100 preguntas y respuestas*, Valenza ⁴1996.
- CAFFARRA, C., *«Humanae vitae»: venti anni dopo*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 183-195.
- *La Chiesa e l'ordine morale*, in L'OR (16/1/1976) 3-4.
- CAPPELLA, A., *Quale il punto della situazione sui metodi naturali per la procreazione responsabile?*, in *Il cammino della pastorale familiare in Italia* (Atti del Convegno nazionale, Roma 3-6 maggio 1979), Roma 1979, p. 157-166.
- CAPPELLA, A.W., GIACCHI, E., POMPA, G., CASTAGNA, C., *Metodi naturali e cultura della vita. Valutazione di una esperienza di insegnamento*, in «*Medicina e Morale*» 4 (1996) 669-682.
- CICCONI, L., *Interpretazione e approfondimento della «Humanae vitae» nel magistero seguente (pontificio ed episcopale)*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 139-182.
- «*Humanae Vitae*». *Primo decennio*, in DTh (1978) 5-39.
- DELHAYE, P., *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse de Vatican II*, in «*Seminarium*» 23 (1988) 405-420.
- *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, in «*Revue Théologique de Louvain*» 4 (1973) 308-339.
- GARCÍA DE HARO, R., *Verità, autorità e coscienza*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 223-245.
- GRISEZ, G., *The duty and right to follow one's judgement of conscience*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 211-222.
- GUERRERO, R., ROJAS, O., *Spontaneous Abortion and Aging Human Ova and Spermatozoa*, in «*New England Journal of Medicine*» 293, n. 12 (settembre 18, 1975) 573-575.
- MARTELET, G., *Pour comprendre l'«Humanae vitae»*, in NRTh 90 (1968) 1061.
- MCINERNEY, R., «*Humanae vitae*» and the judgement of conscience, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 199-210.

- MONGE, M.A., *Medicina pastoral. Cuestiones de Biología, Antropología, Medicina, Sexología, Psicología y Psiquiatría de interés para Formadores*, Pamplona 2002.
- MONTABELLI, A., *Guía de métodos naturales*, Madrid 2000.
- OCÁRIZ, F., *La competenza del Magistero della Chiesa «in moribus»*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 125-138.
- OTTE, A., MEDIALDEA, C., GONZÁLEZ, F., MARTÍ, P., *Cómo reconocer la fertilidad. El método sintotérmico*, Barcellona ²1998.
- PAMPALONI, P., *L'ossequio religioso all'Humanae vitae secondo le dichiarazioni collegiali dei Vescovi*, in «*Studia Patavina*» 16 [1969] 23.
- PERICO, G., *L'enciclica «Humanae vitae» alla luce delle dichiarazioni episcopali*, in «*Aggiornamenti Sociali*» 20 (1969) 85-102.
- DI PIETRO, M.L., MINACORI, R., *Sull'abortività della pillola estroprogestinica e di altri «contraccettivi»*, in «*Medicina e Morale*» 4 (1996) 863-900.
- PINCKAERS, S., *Existe-t-il une morale chrétienne?*, «*Sources*» 2 (1975) 11-23; 49-59.
- PORTILLO, A. DEL, *Coscienza morale e Magistero*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 31-42.
- RHONHEIMER, M., *Contraception sexual behavior, and natural law. Philosophical foundation of the norm of «Humanae vitae»*, in «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo, Milano 1989, pp. 73-113.
- *Contraccezione, mentalità contraccettiva e cultura dell'aborto: valutazione e connessione*, in R. LUCAS (ed.), *Commento interdisciplinare alla «Evangeliium vitae»*, Città del Vaticano 1997, pp. 435-452.
- *Etica della procreazione*, Roma 2000, pp. 15-125.
- RODRÍGUEZ, A.M., *Guía del método de la ovulación (Billings)*, Madrid 2000.
- ROMANO, L., *Come funziona la pillola*, in «*Studi Cattolici*» 479 (2001) 38-40.
- SERRA, A., *Implicazioni morali dell'applicazione del «Metodo del ritmo?»*, in «*Medicina e Morale*» 27 (1977) 3-39.
- SGRECCIA, E., *L'impegno dei cristiani per una procreazione responsabile*, in «*Medicina e Morale*» 28 (1978) 181-191.
- SPINSANTI, S., *In margine al convegno del CISF «Amore fecondo e responsabile»*, in «*Medicina e Morale*» 28 (1978) 454-460.
- TEOLOGI MORALISTI ITALIANI, *Dichiarazione dei Teologi moralisti italiani* (in occasione del loro Congresso di Padova del 31/3-3/4 1970), in «*Rassegna di teologia*» 11 (1970) 75-94.
- TETTAMANZI, D., *Esiste un'etica cristiana?*, in «*La Scuola Cattolica*» 99 (1971) 163-193.
- VANRELL, J.A., CALAF, J., BALASCH, J., VISCASILLAS, P., *Fertilidad y esterilidad humana (Tomo I, Esterilidad e infertilidad)*, Barcellona 1999.
- VECCHIO, F.M., *Rischi connessi con l'uso dei contraccettivi orali*, in «*Medicina e Morale*» 28 (1978) 167-180.

F. Opere consultate

- AA.VV., *«Humanae vitae», 20 anni dopo*. Atti del III Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma 9-12 novembre 1988 (organizzato da: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia / Università Lateranense, Centro Accademico Romano della S. Croce, Università di Navarra), Milano 1989.
- AA.VV., *Persona Verità e Morale*. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma 7-12 aprile 1986 (organizzato da: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia / Università Lateranense, Centro Accademico Romano della S. Croce, Università di Navarra), Roma 1987.
- ARJONILLO, R.B., *Sobre el pensamiento y los fines del matrimonio. El pensamiento de algunos autores católicos y la doctrina del Concilio Vaticano II (1930-1965)*, Pamplona 1996.
- BRUGAROLA, M., *Sociología y Teología de la natalidad*, Madrid 1967.
- CAFFARRA, C., *Etica generale della sessualità*, Milano 1992.
- *Vida en Cristo. Esbozo de moral cristiana*, Pamplona ²1999.
- CHAPPELLE, A., *La régulation des naissances. Sexualité vécue et conscience chrétienne après l'encyclique «Humanae vitae»*, Bruxelles 1968.
- CICCONE, L., *Humanae vitae: analisi e commento*, Roma ²1989.
- EDB, *Enchiridion Vaticanum* 1-4, Bologna 1990.
- FERNÁNDEZ BENITO, A., *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae Vitae. Ilicitud de la contracepción: desarrollo de la argumentación. Desde la Constitución «Gaudium et Spes» a la Encíclica «Humanae Vitae»*, Toledo 1994.
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma ³1992.
- *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano (1979-1998).
- LIO, E., *Humanae vitae e coscienza: l'insegnamento del Card. Wojtyła teologo e Papa*, Roma 1980.
- *Humanae vitae e infallibilità: Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II*, Roma 1986.
- MARTELET, G., *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1970.
- MATTHEEUWS, A., *Unión y procreación. Evolución de la doctrina de los fines del Matrimonio*, Madrid 1990.
- MELINA, L., *Morale: tra crisi & rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milano 1993.
- 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*, Pamplona 1996.
- NOONAN, J.I., *Contracepción et marriage: évolution on contradiction dans la pensée chrétienne*, Parigi 1969.
- PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano (1966-1978).

- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica*, Pamplona 2000.
- SANDRI, L., «*Humanae vitae*» e *magistero episcopale*, Bologna 1969.
- SARANYANA, J.I., *Introducción a la historia de las doctrinas económicas sobre la población*, Madrid 1973.
- SARMIENTO, A., *La familia, futuro de la humanidad. Documentos del Magisterio de la Iglesia*, Madrid 1995.
- *El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, Madrid 2003.
- *El matrimonio cristiano*, Pamplona 1997.
- SARMIENTO, A., ESCRIVÁ-IVARZ, J., *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el matrimonio e la familia* (siglos I a XX), I-VI, Madrid 1992.
- SMITH, J.E., *Humanae vitae: a generatio later*, Washington 1991.
- TETTAMANZI, D., *La risposta dei Vescovi alla «Humanae vitae»*, Milano 1969.
- *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*, Milano 1986.
- *La famiglia via della Chiesa*, Milano 1992.
- TRIGO, T., *El debate sobre la especificidad de la Moral cristiana*, Pamplona 2003.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Barcellona 1996.
- ZALBA, M., *La regulación de la natalidad*, Madrid 1968.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

RIVISTE

RTM	«Rivista di Teologia Morale»
StMor	«Studia Moralia»
Lat	«Lateranum»
Anth	«Anthropotes»
Com	«Communio»
DTh	«Divus Thomas»
Asp	«Asprenas»
L'OR	«L'Osservatore Romano»
ScrTh	«Scripta Theologica»
IC	«Ius Canonicum»
NRTh	«Nouvelle Revue Théologique»
ThSt	«Theological Studies»

DOCUMENTI MAGISTERIALI

LG	Costituzione <i>Lumen gentium</i>
GS	Costituzione <i>Gaudium et spes</i>
DH	Dichiarazione <i>Dignitatis humanae</i>
PH	Dichiarazione <i>Persona humana</i>
CC	Enciclica <i>Casti connubii</i>
HV	Enciclica <i>Humanae vitae</i>
EVi	Enciclica <i>Evangelium vitae</i>
VS	Enciclica <i>Veritatis splendor</i>
DVi	Istruzione <i>Donum vitae</i>
FC	Esortazione Apostolica <i>Familiaris consortio</i>

ALTRE FONTI

AAS	Acta Apostolicae Sedis
EDB	Editrici Dehoniane Bologna
CEI	Conferenza Episcopale Italiana

PATERNITÀ RESPONSABILE

Parte Prima

LA RICEZIONE DELLA *HUMANAE VITAE* IN «RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE»

Capitolo Primo

LE PRIME REAZIONI: PANORAMICA GENERALE

Forniremo in questo capitolo uno studio volto a ricostruire quale fu l'accoglienza che ricevette la *Humanae vitae* nell'ambito teologico internazionale e specialmente in Italia. Tale studio si basa essenzialmente sull'analisi della risonanza che ebbe l'Enciclica attraverso i vari contributi apparsi in «Rivista di Teologia Morale». Ci è sembrato utile distinguere, a tale proposito, la posizione assunta dalle varie Conferenze episcopali mondiali, la reazione suscitata in ambito teologico internazionale (di cui si riportano alcuni esempi significativi) e la posizione dei teologi moralisti italiani.

Infine verrà offerta una valutazione delle principali obiezioni mosse alla *Humanae vitae*, secondo la lettura che venne fornita dalla nostra rivista.

1. LE CONFERENZE EPISCOPALI

Al fine di comprendere quale fu l'accoglienza della *Humanae vitae* è significativo soffermarsi ad esaminare, innanzitutto, quale fu l'atteggiamento delle Conferenze episcopali dei vari paesi e le differenti posizioni che queste espressero nei riguardi dell'Enciclica¹.

Seguiremo al riguardo la linea che venne adottata da «Rivista di Teologia Morale»², che cercò di organizzare uno studio comparativo dei vari insegnamenti episcopali intorno ad un punto particolare, che potremmo rappresentare con questa domanda: «esiste la possibi-

lità di formarsi un giudizio personale diverso da quello dei pronunciamenti dell'Enciclica in materia di regolazione delle nascite»; in altri termini, ci si chiedeva se e in che termini fosse considerata possibile la obiezione di coscienza da parte dei coniugi dinanzi alla normativa etica ribadita molto chiaramente dall'Enciclica.

Risultava chiaro, innanzitutto, secondo il parere unanime dei Vescovi, che la *Humanae vitae* non era un documento sulla «pillola», ma un'Enciclica sul valore della vita e dell'amore; d'altra parte, non si ignorava la necessità di dedicare un'attenzione speciale alle diverse condizioni religiose, culturali, socio-economiche, in cui la coppia veniva a trovarsi.

Venivano individuati due gruppi di episcopati: un primo gruppo, relativo agli episcopati che non ammettevano possibilità di giudizi divergenti dall'insegnamento della *Humanae vitae* e un secondo gruppo, relativo agli episcopati che ammettevano questa possibilità.

Tra gli episcopati del primo gruppo si annoveravano, tra gli altri, il consiglio episcopale latino americano (CELAM), l'episcopato spagnolo, l'episcopato irlandese e l'episcopato filippino³. Caratteristica comune di tale gruppo era quella di appoggiarsi al valore del magistero autentico pontificio, anche se non impartito «ex cathedra».

Le conferenze episcopali del secondo gruppo prendevano, invece, le mosse dal fatto che la dottrina della *Humanae vitae* non è infallibile; lasciando così un certo margine a giudizi e comportamenti diversi da quelli dichiarati leciti nell'Enciclica⁴.

Anche se avremo modo di tornare successivamente nel merito di alcune delle posizioni, che maggiormente influenzarono il dibattito teologico sull'insegnamento della *Humanae vitae*, soprattutto nel decennio che fece seguito alla sua pubblicazione, ci limiteremo qui a riportare alcuni esempi significativi, mettendo in luce le ragioni adottate caso per caso.

Gli episcopati che considerarono con una certa ampiezza la possibilità di divergere dall'insegnamento normativo della *Humanae vitae* furono quelli della Germania Occidentale⁵, Belgio⁶, Austria⁷, Scandinavia⁸ e Stati Uniti⁹. Una posizione a parte spetta all'episcopato francese, che ebbe un peso importante nel dibattito teologico sviluppatosi in Italia. Tale episcopato arrivò ad affermare esplicitamente l'esistenza di un *conflitto di doveri*, in cui i coniugi possono venire a trovarsi quando percepiscono da un lato il dovere della procreazione e dall'altro quello della conservazione del loro amore¹⁰. Tale insegnamento, così come era formulato, risultava chiaramente in contrasto con la chiara affermazione di *Humanae vitae* che definisce i metodi con-

traccettivi come «intrinsecamente disordine»¹¹. Applicando l'insegnamento classico della morale relativo ai «conflitti di doveri», secondo cui è impossibile che ad una persona che agisca in una determinata situazione si presentino soluzioni che siano tutte peccaminose, al caso di una coppia che si trova a decidere fra il non-uso dei contraccettivi e la conservazione dell'amore coniugale, si affermava che in tale situazione l'unica via di uscita era rappresentata da quello che appariva essere il *male minore*¹². A tale riguardo ebbe un peso importante una dichiarazione di G. Martelet, che a proposito del testo dell'episcopato francese, scriveva: «la contraccezione è sempre un disordine, ma essa non è sempre una colpa così grave come un semplicismo morale vorrebbe lasciar intendere»¹³.

In particolare, la posizione dell'episcopato italiano¹⁴ venne considerata sostanzialmente in linea con questa affermazione del Martelet.

2. I TEOLOGI

Posto che uno dei compiti fondamentali dei teologi, dinanzi all'insegnamento pontificio e specialmente dinanzi ad una Enciclica dottrinale, è quello di aiutare gli altri fedeli ad una comprensione il più fedele possibile agli insegnamenti formulati dal romano Pontefice¹⁵, ci sembra importante considerare, sia pure sinteticamente, quale fu la loro accoglienza della *Humanae vitae*. Tale importanza è inoltre sottolineata dall'argomento relativo all'oggetto dell'insegnamento magisteriale, che tocca uno dei temi più acuti della quasi totalità dei coniugi, «un capitolo fondamentale della vita personale, familiare e sociale dell'uomo», come ebbe a dire lo stesso Paolo VI subito dopo la pubblicazione dell'Enciclica¹⁶.

Sicuramente ci sono stati molti teologi impegnati seriamente in tal senso¹⁷, anche se non sono mancati i teologi che hanno espresso pubblicamente un atteggiamento apertamente critico, praticamente quasi di rifiuto, nei confronti della *Humanae vitae*¹⁸.

Tra gli interventi che suscitarono maggiore scalpore si segnala (primo in ordine di tempo) una *Dichiarazione* firmata da 87 teologi della zona di Washington, a pochi giorni dalla pubblicazione della *Humanae vitae*¹⁹. Di particolare gravità, per l'autorevolezza dei firmatari, fu anche la *Dichiarazione* di 20 teologi europei, al termine di due giorni studio, tenuti ad Amsterdam dal 18 al 19 settembre dello stesso anno²⁰.

Si può citare anche un articolo di K. Rahner²¹ per il peso e la risonanza che ebbe nell'ambito teologico e soprattutto nei mezzi di divulgazione più diffusi.

Per una lista più completa delle varie posizioni maturate nell'ampio panorama teologico internazionale ci limitiamo per ora a rimandare ad alcuni riferimenti bibliografici interessanti²², salvo trattare con maggior dettaglio, più avanti, i casi di quegli autori che interesseranno più direttamente il nostro lavoro di ricerca.

3. I MORALISTI ITALIANI

Per restare più propriamente nell'ambito teologico italiano ci è sembrato interessante considerare un contributo apparso in «Rivista di Teologia Morale», a pochi mesi dalla pubblicazione dell'Enciclica, che raccoglieva 11 interventi di teologi moralisti italiani sulla *Humanae vitae*²³.

Innanzitutto ci sembra opportuno segnalare che un buon numero dei teologi considerati in questo contributo manifestava un parere sostanzialmente positivo e di grande apprezzamento per la pubblicazione dell'Enciclica²⁴.

Tra gli aspetti positivi si citava per lo più: la precisazione sul senso da dare all'amore coniugale e alla «paternità responsabile» ed in particolare la valutazione positiva dell'amore coniugale nei suoi due significati inscindibili; la parte pastorale dell'Enciclica, considerata concreta ed incoraggiante (soprattutto per il riconoscimento del peccato e l'invito alla penitenza); l'invito ad educare il cristiano ad un autentico dominio di sé.

Quasi tutti i teologi non poterono tuttavia tacere il clima piuttosto diffuso di protesta e di malcontento che si era generato a diversi livelli nella società e che costituisce il contesto storico e sociale immediato in cui occorre leggere anche le loro valutazioni riguardo all'Enciclica.

A tale proposito si segnalava in primissimo luogo la confusione ingenerata dai quotidiani e periodici sul tema²⁵. È interessante conoscere anche le reazioni contrastanti in campo medico, che ci forniscono la chiara idea, al di là di ogni valutazione morale, di quanto fosse ancora incerta (per le sospette e numerose controindicazioni che si davano per la salute della donna) e scarsamente efficace la tecnologia della «pillola» tra i mezzi contraccettivi²⁶. Per quanto riguarda la reazione della gente comune, questa, era decisamente influen-

zata dai mezzi di grande diffusione della stampa e prevaleva, al di là di ogni considerazione di carattere dottrinale e teologico, l'affermazione che «il matrimonio è un affare privato» e che pertanto l'intervento del Papa era da ritenersi una intromissione indebita²⁷. Tra il clero si segnalavano posizioni discordanti, che andavano dalla accoglienza indiscussa alla manifestazione di una certa riserva, quando non di velata protesta²⁸.

Torniamo ora alle valutazioni fatte dai teologi moralisti italiani riguardo all'insegnamento di *Humanae vitae*.

Possiamo chiaramente individuare alcuni rilievi alla *Humanae vitae* che vennero fatti dalla maggioranza dei teologi considerati: il riconoscimento quasi generalizzato che con la *Humanae vitae* era stato emanato un documento di carattere dottrinale e non una semplice disposizione disciplinare²⁹; la necessità di approfondire e chiarificare l'insegnamento di *Humanae vitae*³⁰; da parte di alcuni teologi si manifestava, poi, l'esigenza di intendere più a fondo la differenza tra il metodo di Ogino-Knaus e la contraccezione³¹.

Occorre segnalare anche la risonanza importante che ebbe, rispetto all'Enciclica, la posizione di un illustre teologo moralista, B. Häring, che manifestò una posizione perlomeno di perplessità riguardo all'insegnamento pontificio³².

Particolarmente degno di nota per completezza e profondità fu la lettura dell'Enciclica che venne fornita da Lino Ciccone, di cui già abbiamo avuto modo di fornire alcuni spunti.

Nel suo intervento³³ si centrava l'attenzione su quattro punti principali intorno ai quali si svilupperà ampiamente il dibattito sulla *Humanae vitae* negli anni successivi: l'impostazione del problema della regolazione della natalità nella *Humanae vitae*; il carattere essenzialmente dottrinale del contenuto dell'Enciclica; l'insegnamento centrale dell'Enciclica (contenuto in *Humanae vitae*, n. 12) che pone la base per la soluzione del problema della retta regolazione della natalità; il problema della riformabilità dell'insegnamento papale.

4. LE «OBIEZIONI» PIÙ RICORRENTI

La «Rivista di Teologia Morale» entrò più direttamente nella disquisizione teologica sull'insegnamento della *Humanae vitae* con la pubblicazione di alcuni articoli curati da noti teologi moralisti italiani che partecipavano direttamente alla Redazione della stessa Rivista³⁴.

Il contributo di tali teologi ci può aiutare a discernere quali fossero le principali obiezioni mosse all'Enciclica e ci permette di dare una prima valutazione delle stesse.

Occorre precisare, innanzitutto, che si forniva un sostanziale apprezzamento della *Humanae vitae* per avere manifestato con chiarezza il significato profondo dell'amore coniugale³⁵.

Tuttavia, può essere interessante delineare, sia pure molto brevemente, in che modo veniva concepita da uno degli stessi autori la morale coniugale, per fissare meglio il contesto in cui sono da leggere le obiezioni che presenteremo a continuazione nei paragrafi successivi³⁶.

Gli stessi interventi dell'episcopato italiano (vedi dichiarazione della CEI) e dell'episcopato austriaco fornirono, in effetti, il pretesto ad alcuni teologi per considerare la normativa etica chiaramente espressa dalla *Humanae vitae* in un modo nuovo.

Riguardo alla dichiarazione che è intrinsecamente cattivo privare l'atto coniugale della sua forza procreativa, si affermava la necessità di tener presente il criterio dell'opzione fondamentale e di valutare con molta attenzione l'atteggiamento di generosità o no che i coniugi hanno avuto nell'assolvere il loro compito procreativo-educativo³⁷.

Ci si domandava in sostanza, pur tenendo presente quanto è affermato chiaramente in *Humanae vitae*, se la circostanza di una vita coniugale feconda nel suo complesso non sia tale da rendere un atto coniugale, reso volutamente infecondo, un semplice peccato veniale³⁸.

4.1. Inseparabilità del significato unitivo e procreativo?

Una prima obiezione piuttosto diffusa riguardava la comprensione della indissociabilità e separabilità tra i due significati essenziali dell'atto coniugale e conseguentemente il confronto tra i metodi naturali e la contraccezione come mezzi per l'attuazione del grave dovere della paternità responsabile.

Si può osservare come, in buona misura, restava ancora viva l'eco di quel dibattito che aveva interessato la Commissione papale ed i cui contenuti abbiamo esaminato in parte nel capitolo introduttivo.

Ci si domandava, in altri termini, se l'uomo, di sua iniziativa e con tecniche appropriate, avrebbe potuto legittimamente procurare la dissociazione tra il significato unitivo e procreativo dell'atto coniugale³⁹ (a tale interrogativo come è noto la *Humanae vitae* aveva dato

una risposta senza ambiguità, affermando la inammissibilità assoluta e incondizionata di ogni metodica contraccettiva (vedasi *Humanae vitae*, n. 14)).

Nel considerare poi le ragioni che la *Humanae vitae* aveva apporato per affermare l'intrinseca malizia degli atti contraccettivi, erano riconosciuti essenzialmente due ordini di motivazioni: il rapporto di coordinazione essenziale e indissociabile tra il significato unitivo e procreativo dell'atto coniugale⁴⁰; il dominio dell'uomo sulla facoltà generativa, che si manifestava nel regolare e non nell'ostacolare⁴¹.

Si riteneva comunque che l'applicazione del principio antropologico, affermato dalla *Humanae vitae*, dei limiti invalicabili del dominio dell'uomo e delle sue funzioni, in conseguenza soprattutto delle grandi possibilità offerte dalla tecnica, risultava molto problematica⁴².

Alcuni teologi arrivarono pertanto ad affermare che il «*fine* tanto della continenza periodica come della contraccezione è identico, cioè *impedire la procreazione*»⁴³ e che la differenza essenziale tra i due fosse innanzitutto di natura biologica⁴⁴.

4.2. Impossibilità della «continenza periodica»?

La più impressionante fra le obiezioni mosse alla *Humanae vitae* fu individuata da alcuni teologi nella diffusa difficoltà, accusata spesso come impossibilità da parte dei coniugi, di attenersi ad una regola di continenza più o meno prolungata⁴⁵.

Dopo aver affermato la liceità e convenienza del ricorso ai metodi naturali per l'effettivo esercizio della paternità responsabile, si riconosceva chiaramente la sostanziale identità dei metodi contraccettivi propriamente detti con l'uso indiscriminato dei metodi naturali (quando, con l'atto coniugale compiuto in un periodo di sterilità della donna, si rifiuta la prole, qualora vi siano le possibilità di accoglierla convenientemente).

In effetti, pur riconoscendo che l'uso contraccettivo del matrimonio costituisce di per se una contraddizione⁴⁶, mentre la natura stessa del patto coniugale (come intima comunità di vita e di amore basata su un dialogo veritiero e sincero) dovrebbe spingere gli sposi ad una concorde accettazione dell'astinenza quando vi siano gravi ragioni indipendenti dalla loro volontà; si ammetteva che gli abusi contraccettivi variano a seconda delle circostanze⁴⁷.

In definitiva, alcuni teologi arrivarono a ritenere che poteva essere giustificabile l'uso del contraccettivo⁴⁸.

Si affermava pertanto come ammissibile il caso di uso del matrimonio contraccettivo «non edonista»⁴⁹.

E si ammetteva più esplicitamente: «Chi pertanto per dovere di paternità responsabile non può convenientemente mettere al mondo un altro figlio e nondimeno abusa dell'atto coniugale, frustrandone la fecondità con gesto contraccettivo, anche se in questo pecca (e perciò deve pentirsene e convertirsi ad un amore coniugale più puro), tuttavia in tal caso non rifiuta totalmente, né il coniuge né il figlio»⁵⁰.

Capitolo Secondo IL DIBATTITO NEL DECENNIO 1969-1979

Con riferimento al primo decennio della pubblicazione dell'Enciclica *Humanae vitae*, furono pubblicati vari contributi su riviste e periodici e si tennero numerosi convegni di studio.

Anche la Rivista di Teologia Morale programmò, nel 1978, una tavola rotonda dal titolo: «Regolazione delle nascite: metodi contraccettivi. Morale cattolica a dieci anni dalla *Humanae vitae*»⁵¹. Successivamente, nel 1979, nella stessa rivista apparve anche un saggio a più voci che cercava di dare una lettura unitaria dell'approfondita elaborazione del discorso etico che si fu delineando nel decennio 1968-1979⁵².

È a partire da questi due contributi che cerchiamo di fornire, in questo capitolo, una presentazione ordinata e tematica dei vari interventi apparsi nel corso del decennio 1969-1979 in «Rivista di Teologia Morale» in relazione all'Enciclica *Humanae vitae*. Si tratta in effetti di un dibattito che si è sviluppato ininterrottamente nel corso di questi dieci anni e al quale «Rivista di Teologia Morale» ha partecipato giocando un ruolo particolarmente attivo nell'ambito del più vasto panorama teologico italiano.

Presentiamo nel seguito i temi emersi con maggiore frequenza nel dibattito e ai quali ci è sembrato sia stata dedicata un'attenzione speciale da parte dei vari autori. Verrà data una speciale enfasi al tema della paternità responsabile in conformità, peraltro, ad uno degli obiettivi del nostro lavoro, come è stato specificato nell'introduzione. Come si vedrà, inoltre, molti dei temi oggetto di discussione sono riconducibili alla questione più ampia della paternità responsabile e sono stati fatti rientrare nell'apposita sezione del capitolo dedicata a questo tema.

1. L'AUTORITÀ MAGISTERIALE DELL'ENCICLICA

Come premessa fondamentale e chiave di lettura comune agli articoli considerati, «Rivista di Teologia Morale» sostenne sostanzialmente la posizione che l'insegnamento contenuto nella *Humanae vitae* è insegnamento magisteriale autentico, ma non infallibile⁵³.

Si pose in risalto, poi, come in relazione al tema-chiave del documento pontificio, cioè quello della «regolazione delle nascite»⁵⁴, vennero date diverse letture delle dichiarazioni degli episcopati; e rispetto alle interpretazioni dei teologi si affermò che queste, a dieci anni dalla pubblicazione della *Humanae vitae*, risultavano ancora lontane dal recepire in modo unitario il significato del documento pontificio.

A titolo di esempio, si potrebbero considerare i vari interventi delle conferenze episcopali⁵⁵ e l'eco che questi incontrarono in vari autori, soprattutto con riferimento all'episcopato francese⁵⁶, al quale si riconobbe il merito di aver seguito una linea veramente integrativa rispetto al magistero universale, per aver fatto considerazioni pastorali nuove, non in conflitto ma in aggiunta a quelle del magistero pontificio (come ad esempio: la riaffermazione del primato della coscienza, la possibilità di obiettare al magistero non infallibile, la indicazione che la ricerca teologica doveva proseguire)⁵⁷.

In maniera sintetica ed incisiva si affermò, al riguardo, che «non vi è contrasto o sostanziale divergenza tra l'insegnamento pontificio e quello dei vescovi, ma la prospettiva è diversa: la *Humanae vitae* porta un giudizio sulla contraccezione artificiale, mentre le dichiarazioni dei vescovi aiutano a valutare la responsabilità morale di chi la pratica»⁵⁸.

2. LA PATERNITÀ RESPONSABILE

La paternità responsabile, a cui viene dedicato espressamente un punto dell'Enciclica (*Humanae vitae*, n. 10), occupa una posizione centrale nell'insegnamento della *Humanae vitae*, tanto che si può caratterizzare questa Enciclica come il documento ufficiale del magistero, che per primo usò tale termine e che ne costituì il più chiaro insegnamento in suo favore.

È interessante notare come il Papa fosse mosso dalla preoccupazione che tale termine non venisse frainteso.

In effetti si potrebbe indicare la stessa realtà, facendo uso di altre espressioni: controllo delle nascite, limitazione delle nascite, o rego-

lazione delle nascite; ma ciascuno di tali termini indica un significato che assumeva precise connotazioni in relazione al periodo in cui l'Enciclica fu pubblicata⁵⁹.

Però, il termine «paternità responsabile» (quando non si intenda escludere la responsabilità della madre) ha il vantaggio di ricordare «il dovere che i coniugi hanno di procreare con generosità e prudenza, cioè di mettere al mondo tutti e soli i figli che sono in grado di allevare e di educare convenientemente» e al contempo la responsabilità di porsi dinanzi a Dio con atteggiamento di massima lealtà⁶⁰.

Tra le ragioni a favore della paternità responsabile si possono addurre due ragioni: una ragione di ordine ideale e una ragione di ordine contingente.

La ragione ideale consiste nella bellezza del compito di procreazione cosciente a cui, in quanto cristiani, occorre aggiungere un'altra ragione, deducibile dalla rivelazione e che è riconducibile all'essere creati «ad immagine e somiglianza divina»⁶¹.

La ragione contingente consiste nel problema demografico e nel controllo delle nascite imposto dal medesimo. Sarebbe possibile trovare un riferimento espresso a tale ragione in alcuni interventi dello stesso Papa⁶².

Il concetto di paternità responsabile, in relazione al nesso organico che presuppone tra amore coniugale e fecondità responsabile, comporta una distinzione tra momento deliberativo e momento esecutivo, ovvero la considerazione congiunta di due criteri distinti: il criterio soggettivo (la decisione di procreare o no) e il criterio oggettivo (che si riferisce ai mezzi da impiegare per attuare secondo la decisione presa).

Il discorso sviluppato da «Rivista di Teologia Morale» ha privilegiato questo secondo aspetto, che è anche quello che noi considereremo nella nostra trattazione. Valuteremo pertanto a continuazione, dapprima la moralità dei mezzi contraccettivi e poi la «continenza periodica»⁶³.

2.1. La moralità dei mezzi contraccettivi

Prima di considerare l'ampio dibattito sui criteri da tener presente nell'esercizio della paternità responsabile, risulta importante considerare anche il contesto in cui ci si muove (vedi l'ambito culturale e il processo di crisi e rinnovamento che interessava la teologia morale nel periodo che ora ci riguarda (1969-1979)), soprattutto rispetto al modo di considerare l'eticità o la moralità degli atti umani⁶⁴.

Nell'ambito di un'interessante rassegna critica di riviste teologiche pubblicata da «Rivista di Teologia Morale»⁶⁵, uno degli elementi comuni che meglio caratterizzarono tale contesto veniva espresso nei seguenti termini: «Le nuove impostazioni dei problemi, soprattutto in vista del nuovo modo dinamico di intendere le norme e dei conseguenti possibili mutamenti della teologia morale sistematica, sono sempre più condizionate dalla necessità di enunciare la morale in modo adeguato ai tempi»⁶⁶.

Nel periodo in esame la limitazione delle nascite, a prescindere dal giudizio morale, si poteva raggiungere in pratica o con la continenza o con la contraccezione o con l'aborto⁶⁷. Presentiamo di seguito la valutazione etica che venne fornita dai vari autori rispetto ai metodi contraccettivi e ai metodi naturali. Un posto a parte spetta all'aborto al quale dedichiamo l'ultimo paragrafo di questa sezione.

2.1.1. *Contraccezione*

Riguardo alla contraccezione, questa venne considerata sostanzialmente come «l'unico mezzo disponibile a chi non riesce a contenersi e non vuole avere una paternità irresponsabile»⁶⁸ e a tale proposito si delinearono come due tendenze: una tendenza minimalista che vedeva nella contraccezione il «male minore» e una tendenza personalista, secondo cui la contraccezione poteva consentire di realizzare il maggior bene possibile⁶⁹.

In tal senso ebbe un'ampia risonanza la posizione assunta dall'episcopato francese che, facendo appello al conflitto dei doveri o di valori, arrivò di fatto a legittimare la contraccezione in alcuni casi⁷⁰.

Così vari autori appoggiandosi a tale posizione e anche agli interventi di altre conferenze episcopali videro suffragata la teoria della contraccezione come il male minore⁷¹, che si basava nel riconoscimento che la contraccezione, pur essendo sempre un disordine, non è però sempre un disordine colpevole.

In effetti si osservò come, sul problema delle metodiche anticoncezionali per raggiungere la limitazione delle nascite, si era registrata in passato una generale opposizione, che alla vigilia del pronunciamento papale, si trasformò in una quasi generale ammissione⁷². Rispetto alla *Humanae vitae*, poi, sembrava che il dibattito si fosse polarizzato unicamente intorno a quelle che sembravano le uniche due posizioni possibili: chi considerava solo il magistero pontificio⁷³ e chi vedeva solo le necessità dei coniugi e contestava perciò l'Enciclica⁷⁴.

Mentre a giudizio di alcuni autori⁷⁵ si impose, invece, una posizione moderata, per il fatto che le conferenze episcopali e la riflessione teologica mostrarono la possibilità di integrare l'Enciclica sulla trasmissione della vita, pur senza contraddirla⁷⁶. Si venne così a determinare una maggioranza secondo la quale i contraccettivi costituivano un disordine non sempre colpevole e si difendeva la tesi per cui: la contraccezione è negativa solo quando è usata per motivi fondamentalmente egoistici.

Per avallare una tale posizione, favorevole all'uso dei contraccettivi, si apportavano ragioni di convenienza che risultavano coerenti con la morale di situazione⁷⁷ e con una nuova morale «personalista»⁷⁸.

2.1.2. *Aborto*

L'aborto era considerato, in modo quasi indiscriminato, come un crimine irresponsabile e assolutamente da scartare⁷⁹; tuttavia quando si passava dalle dichiarazioni di principio alla considerazione di alcuni casi concreti, si cominciava ad incontrare, di fatto, qualche eccezione a tale posizione⁸⁰.

2.1.3. *Confronto tra aborto e contraccezione*

Riguardo al confronto dell'aborto con la contraccezione si riconobbe che si trattava di tecniche assolutamente distinte e che non potevano essere oggettivamente comparabili; e ciò, prescindendo dagli studi condotti per vedere se i metodi anticoncezionali fossero semplici contraccettivi o abortivi⁸¹.

Per comprendere meglio tale problematica è necessario considerare il contesto socio-culturale di quegli anni, quando il problema dell'aborto usciva, per così dire, dal limbo accademico e veniva portato brutalmente alla luce, configurandosi come una realtà sociale di vaste proporzioni.

Pur non trattandosi di un problema nuovo, erano nuove le sue dimensioni, la coscienza che se ne andava prendendo e soprattutto i tentativi, teoretici, legislativi e dei mezzi di comunicazione di massa, di giustificare l'aborto, totalmente o sotto certe condizioni. Si rendeva perciò necessario che anche in Italia la riflessione cristiana riprendesse a fondo e dagli inizi il lavoro su questo punto, dal momento che le conoscenze di genetica, di psicosociologia, di psicologia individuale, le moderne tendenze legislative riproponevano in modo diverso la questione⁸².

Tuttavia si riconobbe sin da subito, in maniera quasi unanime, che la liberalizzazione della contraccezione (per altro ritenuta necessaria da molti) non avrebbe diminuito automaticamente gli aborti; in effetti, si osservava che chi ricorreva alla contraccezione con animo egoista non avrebbe mancato di procurare l'aborto quando si fosse reso conto che il contraccettivo non funzionava⁸³.

Poi, con il passare degli anni e con la successiva sensibilizzazione a livello sociale, legislativo e culturale rispetto al problema dell'aborto, vennero delineandosi più chiaramente le posizioni dei vari autori. È interessante notare come, la tendenza a considerare l'aborto da punti di vista diversi (scientifico, teologico, teologico-pastorale, legale), portava a considerare il fenomeno dell'aborto in una maniera parziale (anche per l'adattamento a situazioni e casi personali necessariamente distinti), perdendo un po' di vista la oggettività della norma morale corrispondente⁸⁴ e si finiva per considerare la contraccezione come mezzo lecito per esercitare la paternità responsabile ed in ogni caso come il male minore. Acquistò, chiaramente, sempre più rilevanza il problema di definire se e in che misura gli anticoncettivi potevano essere considerati abortivi⁸⁵.

2.2. La «continenza periodica» (ricorso ai periodi infecondi)

Rispetto alla «continenza»⁸⁶, escludendo il caso della continenza assoluta⁸⁷, veniva considerato il caso della continenza periodica, di cui però si dava una valutazione sostanzialmente negativa sotto vari punti di vista⁸⁸.

D'altra parte, come si è potuto notare dal quadro tracciato fino a questo momento, il tema della continenza periodica, che costituisce di fatto l'unico modo lecito riconosciuto dall'insegnamento della Chiesa per la trasmissione responsabile della vita e ribadito come tale dall'Enciclica, non venne specialmente dibattuto. Si alimentò piuttosto la discussione sugli altri possibili modi di regolazione della natalità (aborto, contraccettivi), considerando, in ultima analisi, che era improponibile nella grande maggioranza dei casi la pratica della continenza periodica.

Riguardo al confronto della continenza periodica (o metodi naturali di regolazione delle nascite) con i metodi anticoncezionali si ebbe, salvo rare eccezioni, una valutazione non negativa di questi ultimi considerati come il male minore (con evidente allusione all'aborto) per l'esercizio effettivo di una paternità responsabile.

Invocando una prospettiva personalistica si ammetteva, inoltre, che la pratica della continenza periodica (salvo rare e lodevoli eccezioni) in fondo era mossa dalle stesse intenzioni della pratica anti-concezionale⁸⁹ (escludendo chiaramente il caso in cui questa fosse mossa da una logica dettata unicamente da motivi egoistici).

Vi fu tuttavia un evento, che ebbe perlomeno il merito di ravvivare l'attenzione pubblica sul tema della continenza periodica e quindi sull'esistenza dei metodi naturali. Si tratta dell'intervento pubblico di un noto teologo moralista, il quale peraltro ebbe un peso importante nel modo di intendere la paternità responsabile, così come è stato descritto fino a questo momento: Bernard Häring.

Di lui abbiamo già riportato alcune citazioni, che spesso venivano impiegate dai vari autori per sostenere le loro posizioni rispetto al problema della regolazione della natalità e alle soluzioni offerte dalla *Humanae vitae*.

2.2.1. *Il caso Häring*

Risultò particolarmente significativo, per la gravità delle tesi sostenute e per il dibattito che suscitò, un suo articolo apparso in «Rivista di Teologia Morale»⁹⁰, nel 1977, nella versione italiana, dal titolo: «Nuove dimensioni della procreazione responsabile». Ci proponiamo in questo paragrafo di analizzarne il contenuto.

Obiettivo dell'articolo era la riflessione sulle implicazioni etiche di alcuni problemi relativi al metodo ciclico⁹¹, in base al risultato delle ultime ricerche in materia.

Nell'introduzione, l'autore presentava il suo concetto di paternità responsabile. Questa, in un'epoca caratterizzata da un profondo e rapido cambiamento culturale e da un progresso in campo medico e scientifico, era divenuta, a suo giudizio, sempre più una scelta dei coniugi e si era arricchita di nuove espressioni di responsabilità⁹².

Per un credente consapevole la paternità responsabile doveva essere considerata come «un modo fondamentale per dare una risposta ai doni e alla chiamata di Dio, alle necessità della famiglia e della società in genere»⁹³ ed era indicativo, nella sua apertura al mondo moderno, considerare quanto il Concilio Vaticano II aveva affermato circa la paternità responsabile nelle sue dimensioni orizzontale e verticale⁹⁴.

A tale riguardo Häring sosteneva che l'Enciclica *Humanae vitae* si propose unicamente di definire un singolo aspetto della paternità re-

sponsabile, quello relativo ai mezzi per prevenire il concepimento, nei casi in cui la trasmissione della vita apparisse come indesiderabile e «canonizzò» il metodo ciclico come l'unico metodo morale di regolazione delle nascite, incentivando al tempo stesso gli uomini di scienza ad impegnarsi per trovare una base «sufficientemente sicura ad una regolazione delle nascite, fondata sull'osservanza dei ritmi naturali»⁹⁵.

A tale proposito, Häring, concentrava la sua attenzione su alcuni risultati offerti dal mondo scientifico, che egli sintetizzava nei seguenti punti.

- 1) C'è un'innegabile rapporto tra la frequenza di aborti spontanei e l'eccessiva maturazione degli spermatozoi e, ancor più, degli ovuli⁹⁶.
- 2) Sembra che il metodo ciclico, come usato finora, provochi una considerevole perdita di zigoti, come sono preposti a fare lo IUD («Intra Uterine Device») e la pillola del «giorno dopo»⁹⁷.
- 3) Occorre considerare i risultati scientifici tendenti alla definizione della natura dello zigote e alla sua individuazione.
- 4) Si osserva una frequenza relativamente alta di anormalità cromosomica dei feti in seguito alla fecondazione con gameti già vecchi⁹⁸.

Con tali premesse, Häring conduceva la sua riflessione etica sulle implicazioni presentate da ogni punto.

Riguardo al primo punto, Häring si riferiva a studi condotti, negli anni '60, sulla fecondità di varie specie animali, che avevano portato alcuni studiosi a ipotizzare che un simile fenomeno potesse accadere nella fecondazione umana⁹⁹.

Affermava, inoltre, che studi più recenti riguardanti la fecondità umana non avevano condotto a nessuna evidenza convincente, per la limitatezza del metodo e dei campioni osservati; anche se, negli ultimi anni, si sarebbe arrivati ad una sufficiente base sperimentale per confermare e completare i risultati della ricerca previa¹⁰⁰. Il fatto, poi, che gli aborti prodotti erano spontanei, e pertanto non diretti, non costituiva un motivo sufficiente per sottovalutare il problema. Infine, secondo B. Häring, questa nuova conoscenza indicava che «il metodo ciclico, come solitamente era presentato, aveva significato molto spesso non una semplice “contraccezione” (prevenzione del concepimento), ma piuttosto un “controllo delle nascite” in senso peggiorativo, cioè una prevenzione della nascita per mezzo dell'aborto spontaneo».

Riguardo al secondo punto, il metodo ciclico così come era praticato, portava, secondo Häring, ancora più frequentemente della pri-

ma causa alla perdita di ovuli fecondati e ad aborti non rilevati che avvengono molto presto dopo l'impianto. Häring accettava in questo caso la tesi avanzata da alcuni studiosi e basata quasi esclusivamente su ricerche compiute sugli animali¹⁰¹. Su tale base, Häring, critica la posizione di molti cattolici che avevano valutato molto negativamente alcuni metodi contraccettivi (come lo IUD e la pillola «del giorno dopo») per il fatto di essere «abortivi» (e non tanto per essere «contraccettivi»), ovvero di causare una grande perdita di zigoti prima o durante l'annidamento. E, infine, dopo aver affermato l'opportunità di una rivalutazione morale complessiva in materia, arrivava a porre il seguente interrogativo: se vi sia una differenza qualitativa tra la contraccezione (in senso stretto) e la prevedibile perdita di zigoti (causata dal metodo ciclico)¹⁰².

Riguardo alla questione dello statuto morale e legale degli zigoti anteriormente all'annidamento, Häring sosteneva che essi erano da ritenersi senza dubbio vita umana e «vita molto più realizzata e organizzata che quella dello spermatozoo e dell'ovulo». Si poneva però una domanda: «Ci troviamo di fronte a un individuo umano che, come tale, possiede tutti i fondamentali diritti appartenenti a ogni persona?»¹⁰³.

A tale proposito, Häring, presentava un rapido excursus sulle conoscenze scientifiche al riguardo: secondo dati e valutazioni scientifiche perlomeno il 35-50% delle uova fecondate non raggiungerebbe un favorevole annidamento neppure in mancanza di interventi artificiali; secondo un'altra fonte sembrava ormai provato che tutti gli zigoti avevano la potenzialità di «accoppiarsi». Infine, secondo un altro risultato della ricerca scientifica, ogni uovo fecondato, appena il processo di fecondazione (che dura circa tre o quattro ore) era completato, possedeva il suo DNA, la sua dote genetica derivata in parte uguale dal padre e dalla madre e unica salvo il caso di accoppiamento¹⁰⁴, ma fino ad annidamento completato, tutte le attività vitali erano dirette dal RNA (acido ribonucleico, il messaggero del DNA) che si era sviluppato dal solo ovulo anteriormente alla fecondazione, cioè prima che si formasse un'unica entità¹⁰⁵.

Häring riconosceva che tutti questi risultati scientifici, per quanto importanti, non provavano la tesi che lo zigote prima dell'annidamento non possiede lo *status* di un membro della nostra specie umana e che si poteva giungere ad una qualche conclusione solo ricorrendo a principi filosofici. Risultava tuttavia evidente che tra la fecondazione, che può avvenire fino ad almeno dieci giorni dopo il rapporto sessuale e l'annidamento e la individualizzazione dell'embrione c'era

una zona grigia e cercare di interferire in questa fase non era indifferente (sebbene non si potesse dire che si aveva la stessa gravità o malizia dell'aborto di un embrione individualizzato).

Häring proponeva, a tale proposito, di considerare l'intero processo fra la fecondazione e l'annidamento come concepimento in senso più ampio¹⁰⁶ e pertanto di chiamare ogni metodo che previene la fecondazione «contraccettivo» in senso stretto. Su tale base occorreva riconsiderare i vari metodi utilizzati per la regolazione delle nascite: la pillola «del giorno dopo» sembrava agire qualche volta come un semplice contraccettivo, ma, di frequente, se c'era stata fecondazione, essa impediva l'annidamento; sulle varie forme dello IUD non si disponeva ancora di studi certi.

Per quanto riguarda il metodo ciclico, affermava Häring che la sua pratica in molti casi era solo contraccettiva, anche se la continenza doveva essere estesa ad un periodo più lungo prima e dopo l'ovulazione, se gli sposi volevano essere sicuri che essa preveniva effettivamente la fecondazione¹⁰⁷. Poiché però il modo tradizionale con cui si calcolava «il periodo sicuro» (nei metodi ciclici) frequentemente non impediva la fecondazione e agiva piuttosto, per quanto visto sopra, come un regolatore delle nascite, Häring, insisteva sull'importanza «del riconoscimento di una differenza qualitativa fra quei mezzi che effettivamente impedivano la fecondazione (contraccezione in senso stretto) e quei mezzi che interrompevano lo svolgimento della vita fra la fecondazione e l'annidamento»¹⁰⁸.

Rispetto al quarto punto, Häring ricordava che pubblicazioni ben documentate affermavano che la fecondazione con gameti eccessivamente maturi era spesso la causa di anomalie cromosomiche e di altri danni e che si potevano dare pertanto, con relativa frequenza, casi in cui (a causa di un inadeguato ritmo nel ciclo mestruale, in cui avviene il rapporto sessuale) nascessero bambini anormali¹⁰⁹.

Ribadendo la credibilità e attendibilità dei dati forniti, Häring, muoveva una seria accusa alla validità dei metodi ciclici e criticava due passi dell'Enciclica *Humanae vitae* in cui traspariva a suo modo di vedere una visione limitata della legge naturale ed il rischio che si verificasse un nuovo caso-Galileo.

La conclusione di Häring al suo contributo si può sintetizzare con le sue stesse parole: «Mi pare che la ricerca scientifica abbia fornito un'inconfutabile evidenza del fatto che il metodo ciclico, nella sua forma tradizionale, è effettivamente e in grande misura "aperto alla procreazione", più di quanto si fosse mai pensato in precedenza. Ma per questa nuova evidenza non può certamente qualificarsi come

un metodo sano e moralmente neutrale di controllo delle nascite: la sua apertura alla procreazione non è apertura alla vita sicura e sana. Esso causa una perdita sproporzionata di zigoti oltre che una frequenza sproporzionata di aborti spontanei»¹¹⁰.

2.2.2. *La risposta di Ciccone*

Nell'ambito della tavola rotonda organizzata da «Rivista di Teologia Morale» nel 1978, dal titolo: «Regolazione delle nascite: metodi contraccettivi. L'etica teologica cattolica a dieci anni dalla *Humanae vitae*», venne presentata una relazione da Lino Ciccone, teologo moralista, con lo stesso titolo utilizzato per questo paragrafo¹¹¹. Si può considerare come una risposta completa e puntuale¹¹² alle obiezioni che B. Häring aveva mosso ai metodi naturali di regolazione delle nascite nel suo articolo, sollevando un certo allarmismo soprattutto nel mondo dei teologi moralisti. Ciccone, nel suo intervento, componeva un quadro delle principali ricerche scientifiche¹¹³, presentava le principali critiche mosse dagli scienziati ed infine analizzava i problemi morali emergenti.

Rispetto alle principali ricerche scientifiche condotte sul tema in esame, occorre osservare che il punto nodale era rappresentato dal così detto «invecchiamento» o «ipermaturazione» dei gameti, come conseguenza di un prolungamento del periodo di tempo tra la loro maturazione e la fecondazione. Tali osservazioni erano state compiute quasi esclusivamente su animali (a partire dalla prima metà del secolo XX) e con una tecnica che produceva artificialmente un invecchiamento sui gameti. Le ricerche in campo umano fecero, invece, la loro comparsa quasi contemporaneamente all'Enciclica *Humanae vitae* nel 1968, chiaramente con tutta una serie di limitazioni, che è facile immaginare, nel condurre la ricerca scientifica nel campo della riproduzione umana¹¹⁴.

Rispetto alla principali obiezioni mosse da Häring, Ciccone rispose facendo riferimento alle risultanze delle ricerche di Guerrero¹¹⁵ e giunse a dare un quadro sintetico delle «controindicazioni scientifiche» circa la «metodica naturale», stando ai risultati delle ricerche condotte fino a quel momento¹¹⁶.

Tuttavia è necessario sottolineare che non si trattava di conclusioni pacifiche nel mondo scientifico, infatti intorno ad esse si era aperto un dibattito piuttosto acceso che aveva portato a critiche molto serie.

Ciccone si limitava a riportare le principali critiche mosse alla tesi dell'aumento di aborti non precoci¹¹⁷. In primo luogo veniva eviden-

ziato un forte limite metodologico nel definire l'entità dell'invecchiamento dei gameti nelle vie genitali femminili interne, tanto che si poteva affermare senza eccezione che tutti i risultati ottenuti non erano validi; inoltre più recenti studi sul muco cervicale avevano mostrato che questo agiva come una valvola biologica che si chiudeva molto rapidamente dopo l'ovulazione e garantiva che non si poteva dare l'invecchiamento dei gameti nel processo del concepimento¹¹⁸.

Prima di dare le sue considerazioni di carattere morale sull'argomento in esame, Ciccone precisava ulteriormente quale era lo stato attuale della ricerca scientifica in materia, ed osservava che questa finora era giunta solo a sollevare dubbi e ad avanzare ipotesi di possibilità di qualche nesso causale. E concludeva: «dubbi e ipotesi che, già fragili per la povertà di prove e verifiche seriamente scientifiche, risultano ulteriormente indebolite da critiche sollevate all'interno stesso del mondo scientifico, che mettono in questione la stessa possibilità biologica di un nesso causale tra continenza periodica, aborti e malformazioni. Siamo evidentemente solo ai primi passi incerti di una ricerca difficile e complessa»¹¹⁹.

Sulla base di questa semplice constatazione, continuava Ciccone, «risulta davvero esageratamente allarmistico il contenuto dello studio pubblicato da Häring su diverse riviste, nel 1976 e 1977»¹²⁰ ed evidenziava come era decisamente infondata la tesi di fondo sostenuta da Häring, secondo cui «nella continenza periodica, biologia e genetica hanno messo in luce elementi nuovi tali da reclamare una revisione del giudizio morale su di essa sia da parte del magistero ecclesiale sia da parte dei coniugi»¹²¹.

Dinanzi alla situazione della ricerca scientifica, occorreva pertanto affermare, come esigenza morale ineludibile, la necessità di seguire con rispetto e senso critico gli sviluppi del cammino scientifico, ma non poteva essere accettata onestamente nessuna esigenza di revisione delle valutazioni e delle norme morali¹²².

2.2.3. *Il dibattito continua (anno 1978)*

A dieci anni dalla pubblicazione della *Humanae vitae* si constatò che il fenomeno di contestazione vasta e pubblica, che aveva fatto seguito alla pubblicazione dell'Enciclica, continuava ad essere vigente dentro e fuori la Chiesa ed interessava persone delle più diverse estrazioni sociali e culturali.

I rilievi mossi all'Enciclica si possono raccogliere sotto due aspetti: l'aspetto dottrinale (teologico) e quello pratico (pastorale). Vedre-

mo come, nel fondo, ciò che si tentava di affermare era, da un lato, l'inadeguatezza della «continenza periodica» come mezzo per l'esercizio della paternità responsabile e le contraddizioni insite nel principio dottrinale su cui la stessa continenza periodica era appoggiata e dall'altro, la sua impossibilità pratica.

Dal *punto di vista dottrinale* ciò che si contestava della *Humanae vitae* era, in sostanza, il nucleo sul quale si poggiava il principio della paternità responsabile. Si affermava infatti che nella nuova epoca si era affermato un cambio di mentalità ormai irreversibile: «la coscientizzazione delle coppie circa il rapporto sessualità-procreazione»¹²³, che era concepita in termini di possibilità umana e non più di semplice possibilità biologica. La formulazione della *Humanae vitae* secondo cui «ogni atto coniugale deve restare aperto alla vita» veniva considerata pertanto astratta e mancante di prospettiva storica e si faceva appello ad una nuova formulazione di quel rapporto, reclamando un superamento del conflitto norma-valore¹²⁴. A giustificazione di tale concezione si adduceva la diffusione assai generalizzata della pratica anticoncezionale, che era molto spesso il risultato di «reali impossibilità situazionali»¹²⁵.

Dal *punto di vista pratico* la critica mossa alla *Humanae vitae*, faceva riferimento agli interventi realizzati dai diversi episcopati; il magistero episcopale al riguardo, era considerato talmente integrativo della dottrina dell'Enciclica, che non era più possibile prescindere dal suo insegnamento. Ai vescovi si attribuiva, inoltre, il merito di aver promosso un rinnovamento dell'etica cristiana in generale e non solo di quella coniugale, soprattutto in relazione al rapporto tra coscienza personale e obbedienza all'autorità legittima, che veniva affrontato nel contesto di una libertà responsabile¹²⁶.

Sulla base di tale contesto, caratterizzato per lo più da un clima di reazione e di protesta alla *Humanae vitae*, «Rivista di Teologia Morale» tentò di sviluppare alcune riflessioni, allo scopo di fornire una rinnovata lettura della normativa etica riguardante i metodi contraccettivi, considerati sempre in relazione ai metodi naturali (ovvero, al metodo della «continenza periodica»).

Mantenendo come riferimento la doppia vertente dottrinale (teologica) e pratica (pastorale) cercheremo di esaminare, nei due punti esposti a continuazione, quali sono stati i contributi originali prodotti in questo dibattito e aggiungeremo infine un terzo punto per descrivere, a titolo di esempio, la soluzione teologico-morale formulata da un autore per risolvere i problemi suscitati dal metodo della continenza periodica nell'esercizio della paternità responsabile.

1. Critica dottrinale alla *Humanae Vitae*

La critica dottrinale alla *Humanae vitae*, a dieci anni dalla sua pubblicazione, si poteva considerare mossa in due direzioni fondamentali.

Una prima direzione riguardava la normativa etica relativa ai contraccettivi. Tale critica si riferiva soprattutto alla incapacità di trovare una giustificazione soddisfacente alle norme espresse dalla *Humanae vitae* e sollevava il problema della retta interpretazione da dare alla legge naturale e, con questo, il problema dell'esistenza di norme oggettive sempre valide («intrinsece illicitum»).

Una seconda direzione, si riferiva alla messa in discussione del principio secondo cui «ogni atto matrimoniale deve rimanere aperto alla vita» (*Humanae vitae*, n. 11) (che si può considerare come il nucleo dottrinale della *Humanae vitae*). Vediamo separatamente queste due linee secondo cui venne articolata la critica dottrinale.

a) *Normativa etica riguardante i metodi contraccettivi*

Tale normativa etica può essere vista sotto due diversi punti di vista: un punto di vista del contenuto e secondo la distinzione di motivazione.

Dal punto di vista del contenuto, nella *Humanae vitae* venivano visti positivamente i metodi naturali, legati all'estensione del rapporto coniugale nei tempi che la natura già ha voluto infcondi, in contrapposizione ai metodi contraccettivi artificiali, che erano visti come tendenti a disumanizzare il rapporto sessuale. Tale valutazione era sostanzialmente accettata da alcuni autori, anche se a partire da un'ottica distinta da quella che ispirava la *Humanae vitae*¹²⁷.

Per quanto riguarda la distinzione di motivazione, venivano evidenziati, riferendosi direttamente al testo dell'Enciclica, due tipi o schemi logici di argomentazione: l'argomentazione deontologica (vedi *Humanae vitae*, nn. 7-14) e l'argomentazione teleologica (vedi *Humanae vitae*, nn. 17-18) (dove l'argomentazione teleologica sarebbe presentata come sussidiaria alla prima e non come alternativa possibile ad essa¹²⁸).

Rispetto all'argomentazione deontologica veniva mossa la critica più dura alla *Humanae vitae*: si riteneva infatti che essa risultava carente di basi razionali cogenti, come dimostrava anche, eloquentemente, questa constatazione di un autore: «l'ultimo ricorso dei commentatori è sempre stato in questi dieci anni l'argomento di autorità, quando non — purtroppo — di infallibilità»¹²⁹.

Tale critica veniva giustificata a partire da quanto si era verificato nei dieci anni seguenti alla pubblicazione della *Humanae vitae*, soprattutto nel campo della riflessione teologico morale fondamentale, dove, a parte la messa in discussione del concetto di «intrinsece illicitum», si era assistito ad una profonda critica al concetto stesso di legge naturale¹³⁰.

Facendo riferimento ad alcune linee orientative marcate dalla Costituzione conciliare *Gaudium et spes* (concretamente con riferimento ai nn. 16 e 46) si affermava di essere arrivati a ritrovare «la genuina idea di legge naturale come frutto del ragionamento dell'uomo (di tutti gli uomini cristiani e non) su sé stesso, e perciò la storicità stessa dei contenuti particolari di questa idea»¹³¹.

Da ciò seguiva che di fronte allo sviluppo dell'esperienza morale e alla conseguente riflessione sistematica e di fronte alla non definitività di ogni acquisizione scientifica, si imponeva uno «status» di continua ricerca etica¹³².

Alcuni autori fornirono, quindi, una rilettura del pronunciamento etico normativo di *Humanae vitae* n. 14, affermando che la motivazione deontologica (la unica che si riteneva essere alla base del pronunciamento papale) aveva perso ogni vigenza, mentre che aveva acquistato valore una motivazione teleologica.

In tal modo il significato morale della distinzione tra mezzi contraccettivi e metodi naturali rimaneva vigente, ma avrebbe trovato il suo fondamento nel rischio ecologico globalmente preso: i mezzi contraccettivi costituivano pur sempre infatti una manipolazione di un processo che avviene naturalmente nell'uomo e i cui rischi non si possono controllare.

Però, proprio per questo cambio di interpretazione dell'insegnamento papale e per questo adattamento alle nuove circostanze, si arrivò ad ammettere che non sempre i metodi contraccettivi sono a priori privi di legittimità¹³³.

- b) «Ogni atto matrimoniale deve rimanere aperto alla vita»
(«*Humanae vitae*», n. 11)

Tale principio, che sintetizza l'insegnamento morale della *Humanae vitae* e che si può considerare come uno dei presupposti dottrinali dell'Enciclica (e del pronunciamento etico normativo espresso in *Humanae vitae* n. 14), venne fatto oggetto di critiche, perché considerato non assolutizzabile¹³⁴.

La motivazione addotta a sostegno di tale principio, così come delle norme che da esso sono fatte seguire, è fondata, come si sa, sul-

la «natura» dell'atto coniugale, i cui aspetti procreativo e unitivo sono ritenuti ambedue inscindibili ed essenziali.

Una prima critica venne mossa, pertanto, al concetto di legge naturale, alla cui «immutabilità» si appella il Papa nell'Enciclica. Si affermava che il concetto di legge naturale adottato dal Papa era fisico e che il senso metafisico proprio della natura dell'uomo veniva confuso e ridotto al suo senso fisio-biologico¹³⁵.

A sostegno di tale teoria si presentava il caso pratico di una coppia giovane alla quale era stato prescritto di evitare una gravidanza ad ogni costo per fondate ragioni cliniche: in una tale situazione a tale coppia non sarebbero restate, secondo le norme morali in materia, universali ed immutabili, altre possibilità che la continenza totale o il ricorso ai periodi infecundi.

Si consideravano come paradossali e contro la retta ragione le conseguenze di una gravidanza indesiderata, che, nelle condizioni indicate e con l'applicazione dei metodi naturali, porterebbe la madre e il figlio ad un pericolo di morte quasi certo¹³⁶.

Contro una tale visione della legge naturale si riaffermava come unicamente «immutabile» la realtà della natura di persona e appellandosi all'insegnamento conciliare (*Gaudium et spes* 49) si asseriva che l'atto coniugale era essenzialmente «atto d'amore della coppia» e perciò sempre «fecondo» ma «non sempre procreativo», essendo la procreazione solo un momento e una dimensione della fecondità coniugale¹³⁷.

Ci si domandava, poi, se ogni atto coniugale fosse «realmente» aperto alla vita.

Dal punto di vista bio-fisiologico risultava chiaro che in ordine alla trasmissione della vita gli atti sessuali non erano tutti uguali, perché non tutti potenzialmente e realmente procreativi¹³⁸. Essendo l'atto coniugale un atto umano occorreva considerare, inoltre, inscindibilmente unito al dato fisico l'opzione e l'intenzione della coppia, per verificare la reale apertura di un tale atto alla trasmissione della vita.

In tal senso, l'obiezione più forte che venne mossa fu la seguente: «se la coppia ricorre volutamente e intenzionalmente proprio e solo ai periodi infecundi e non a quelli fecondi (pur potendolo), ciò è perché essa vuole, per decisione presa, che l'atto coniugale che intende compiere non sia procreativo, cioè sia chiuso alla trasmissione della vita»¹³⁹.

Secondo alcuni autori era proprio a questo livello che si manifestava la contraddizione più evidente dell'insegnamento normativo di *Humanae vitae*. Si tratterebbe di una contraddizione interna princi-

pio-norma e di una contraddizione della stessa norma¹⁴⁰. Infatti, mentre secondo il principio (enunciato in *Humanae vitae* n. 11) l'atto coniugale doveva essere sempre «aperto alla procreazione», secondo la norma, invece, poteva essere «intenzionalmente» «chiuso alla procreazione» anche a tempo indeterminato (infatti con il ricorso volontario e libero ai soli periodi infecondi, la coppia compierebbe un atto coniugale «chiuso alla procreazione»).

Inoltre anche la stessa norma che affermava la liceità del ricorso ai soli periodi infecondi non sarebbe esente da contraddizioni. Si riteneva infatti che la non procreazione nei periodi infecondi era un «voluntarium» e non un «volitum» (nonostante tale situazione, di non fecondità, non procedesse da un atto di volontà della coppia, in quanto legata a processi fisiologici che prescindevano da ogni atto di volontà¹⁴¹), come era il caso dell'atto coniugale compiuto volutamente solo nei periodi infecondi¹⁴².

2. Critica pastorale alla *Humanae Vitae*

Riguardo agli insegnamenti dottrinali contenuti nella *Humanae vitae* si riteneva che, in buona sostanza, essi ribadivano gli insegnamenti tradizionali (contenuti nella Parola di Dio e nella vasta Tradizione della Chiesa) circa i due valori coniugali: l'amore unitivo e l'impegno procreativo-educativo¹⁴³.

Tuttavia la perennità di tali due valori doveva acquistare, necessariamente, una diversa *acculturazione* in relazione ai tempi culturali-ecclesiali ed è in tale senso che vari moralisti si impegnarono a fornire una nuova interpretazione di tali valori secondo la mutata cultura sessuale-coniugale, maggiormente attenta al senso comunitario interpersonale¹⁴⁴.

Riguardo all'insegnamento della cosiddetta «morale ufficiale», che richiedeva ai coniugi di rimanere disponibili ad accogliere la possibile procreazione in ogni loro incontro sessuale, si criticavano le soluzioni offerte dall'insegnamento magisteriale (astinenza coniugale e regolazione secondo i metodi naturali), perché non capaci di fornire ai coniugi una piena sicurezza nell'evitare una maternità e quindi non in grado, di fatto, di garantire un effettivo esercizio della loro paternità responsabile¹⁴⁵.

Si affermava ad esempio riguardo ai metodi naturali che, sebbene fosse scientificamente provato che non intaccavano l'equilibrio fisico-psichico della persona, essi ammettevano nella pratica il 20% di fallimenti¹⁴⁶.

Con tali premesse, si pensava che fosse possibile venire in aiuto spirituale agli sposi, quando venissero riproposti i due valori coniugali tradizionali secondo la nuova situazione culturale in cui la Chiesa si trovava.

Ed erano posti al riguardo alcuni interrogativi¹⁴⁷: è possibile introdurre una variazione, sia pure di sola acculturazione, circa un'etica coniugale dettata dal magistero ecclesiastico? La dottrina morale, proposta dal magistero, rimane irreformabile e definitivamente fissata? O ammette evoluzione?

Alcuni autori risposero a tali domande fornendo una nuova lettura della *Humanae vitae*, secondo la quale era possibile individuare nell'Enciclica un'asserzione etica irreformabile: che l'esperienza sessuale coniugale doveva rimanere finalizzata all'amore fecondo responsabile (con riferimento a *Humanae vitae* 12); anche se il modo di tradurre tale nucleo centrale dottrinale dovesse essere relativo al tempo e quindi riformabile¹⁴⁸.

Si indicava pertanto come necessaria un'acculturazione sul piano pastorale affidata agli episcopati nazionali, a cui si riconosceva «la missione di proporre un'*interpretazione pastorale* dell'etica magisteriale ecclesiale, in armonia con le condizioni spirituali della propria Chiesa locale»¹⁴⁹.

Abbiamo già fatto riferimento nei precedenti paragrafi ad alcune delle posizioni assunte dai vari episcopati, come ad esempio la posizione dell'episcopato francese e al peso che ebbe nell'ambiente dei vari teologi moralisti al momento di difendere le loro posizioni. Si riteneva che tali interventi nel loro insieme si potevano caratterizzare secondo una duplice linea: quella *semplicemente esplicativa* per cui l'episcopato nazionale si faceva portavoce fedele del magistero universale; e quella *veramente integrativa*, per cui certi episcopati facevano considerazioni pastorali nuove, ritenute non in conflitto, ma in aggiunta a quelle del magistero pontificio¹⁵⁰.

Con riferimento alla ricerca teologica e alla maturazione della coscienza dei fedeli, facendo un bilancio dei dieci anni dalla pubblicazione dell'Enciclica, si riconoscevano come nuovi ed acquisiti i seguenti elementi: la norma morale è data dallo Spirito Santo (e pertanto la norma morale ultima della morale coniugale sarebbe data, in ultima analisi dalla propria coscienza); l'opzione fondamentale (per cui non conta il singolo momento o il singolo gesto, quanto piuttosto l'orientamento generale che si imprime all'esistenza)¹⁵¹.

Un fatto nuovo fu costituito dalla pubblicazione della Dichiarazione *Persona humana* (circa alcuni aspetti di etica sessuale), della Sa-

cra Congregazione per la Dottrina della Fede, che si prestò anche a diverse letture¹⁵². Nell'ottica di trovare le maggiori aperture possibili sul piano pastorale, si evidenziò specialmente la distinzione tra peccato oggettivo (che resta sempre) e soggettivo (che potrebbe non esserci, a volte o anche spesso)¹⁵³.

3. Nuove ipotesi teologico-morali circa la paternità responsabile

Alla luce delle critiche mosse alla *Humanae vitae*, analizzate immediatamente sopra, il problema della valutazione morale dei mezzi di regolazione delle nascite non troverebbe nella formulazione di *Humanae vitae* una soluzione convincente. Il vero problema, come abbiamo già fatto notare, era costituito (a nostro modo di vedere) dalla necessità di trovare un'argomentazione convincente per appoggiare il ricorso ai metodi naturali invece dei metodi contraccettivi.

Venne abbozzata, pertanto, da alcuni autori una nuova ipotesi teologico-morale nel tentativo di arrivare a sanare le contraddizioni ravvisate nella normativa vigente.

Consideriamo qui un'ipotesi offerta da G. Pezzuto.

Tale ipotesi veniva strutturata in tre parti: la natura e fine dell'atto «coniugale»; principi della procreazione responsabile; valutazione morale dei mezzi di regolazione delle nascite.

a) *Natura e fine dell'atto coniugale*

Sulla base di una rilettura degli insegnamenti espressi da *Gaudium et spes* riguardo all'amore coniugale¹⁵⁴ e accentuando il carattere *fecondo* dell'unione alla quale sono chiamati i coniugi con il matrimonio, si arrivava ad una particolare valutazione dell'atto coniugale: l'atto coniugale, qualora sia ispirato dall'amore, è sempre fecondo, anche quando non procreativo.

Tale fecondità si esprimerebbe poi a diversi livelli: di coppia, di prole e di comunità familiare, sociale ed ecclesiale. Se è vero, infatti, che la fecondità coniugale realizza nella procreazione uno dei suoi momenti più specifici (vedi anche *Gaudium et spes* 50), tuttavia la dimensione procreativa della fecondità è solo il primo momento di quella più ampia e ricca fecondità che è il «servizio alla vita» (che inizia con la procreazione e si continua nell'educazione della prole) e che è chiamata ad esprimersi anche a livello di comunità familiare, sociale ed ecclesiale. Si trattava di discernere, caso per caso, quale era la dimensione della fecondità che doveva essere privilegiata.

In base a tali considerazioni si operava, quindi, una rilettura dell'insegnamento conciliare e si offriva la presentazione di un'etica coniugale rinnovata, secondo la quale: «i due aspetti dell'atto coniugale veramente coesenziali e tra loro inscindibili sono quello "unitivo" e quello "fecondo" (non "procreativo") e il secondo si esprimerà anche nella procreazione secondo i principi della paternità e maternità responsabili»¹⁵⁵.

b) *Principi della procreazione responsabile*

Nel contesto delle premesse fatte venivano delimitati i principi per una gestione responsabile della trasmissione della vita. Tali principi erano a giudizio dell'autore gli stessi contenuti in *Humanae vitae*, anche se, si precisava, ne veniva data una rilettura in chiave personalistica.

Innanzitutto si affermava che la procreazione responsabile, prima di qualunque decisione relativa al metodo da adottare per evitare il concepimento, implicava la chiara consapevolezza della gravissima decisione che i coniugi dovevano prendere: chiamare o no alla vita un altro essere umano. Essendo, poi, la procreazione una delle dimensioni specifiche della fecondità coniugale, doveva armonizzarsi con tutti gli altri aspetti e momenti dell'amore e della fecondità della coppia, in modo che il concepimento di una nuova vita, lungi dall'essere un evento imposto dalla causalità biologica, fosse sempre una gioiosa accettazione di un dono divino¹⁵⁶. I due aspetti indicati della procreazione responsabile implicavano la determinazione responsabile del tempo più opportuno, che doveva essere individuato sulla base di una serie di fattori: fisici, psicologici, familiari, economici, sociali, ecclesiali, ecc.

Infine, riguardo ai mezzi da adottare per regolare il concepimento, questi dovevano essere tali da rispettare e garantire una serie di requisiti: l'*efficacia* in merito alla decisione presa, *tutelare la fecondità dell'amore coniugale* secondo le sue varie dimensioni, *salvaguardare i valori* della coppia e delle persone coinvolte¹⁵⁷.

c) *Ipotesi di valutazione morale dei mezzi di regolazione del concepimento*

Si trattava di stabilire ora, seguendo la logica delle argomentazioni offerte dal nostro autore, se la contraccezione in sé stessa fosse moralmente illecita.

Partendo dalla definizione di intervento contraccettivo come azione che tende a impedire intenzionalmente la procreazione, si arrivava a specificare che il «fine» della contraccezione nel matrimonio consisteva nel «rendere volontariamente e intenzionalmente impossibile la fecondazione», pur compiendo l'atto coniugale¹⁵⁸.

Il problema si riduceva pertanto a vedere se rendere impossibile la fecondazione, pur compiendo l'atto coniugale, è un «fine» in sé cattivo, buono o indifferente. Il Pezzuto optava per considerare *l'intervento contraccettivo* come «atto indifferente», ossia, l'intervento contraccettivo diventerebbe «cattivo» o «buono» a seconda che il movente fosse il conseguimento di fini egoistici o comunque illeciti, oppure la fedeltà a una decisione responsabile¹⁵⁹.

Capitolo Terzo GLI ARTICOLI DEGLI ANNI 1980-1988

Con riferimento al secondo decennio dalla pubblicazione dell'Enciclica *Humanae vitae*, possiamo osservare che il dibattito sul contenuto dell'Enciclica si allargò, investendo molti campi differenti (non solo quello filosofico e teologico, ma anche quello medico, biologico, sociologico, psicologico) e settori di indagine distinti, in relazione anche alle diverse situazioni storico-sociali che interessarono la società italiana negli anni '80. Si pensi ad esempio al referendum sull'abrogazione della cosiddetta «legge 194» che regolava la pratica dell'aborto, all'introduzione delle nuove tecniche di fecondazione artificiale, all'interesse e alla sensibilità crescente per tutte le questioni di carattere bioetico, al fenomeno allarmante dell'AIDS che si impose all'attenzione dell'opinione pubblica, generando una discutibile campagna di misure preventive che vennero appoggiate in campo civile.

Facendo riferimento a questo mutato contesto socio-culturale, ci proponiamo in questo capitolo un approfondimento dello studio della *Humanae vitae*, evidenziando come i suoi contenuti dottrinali in materia di morale sessuale continuarono ad essere straordinariamente attuali e ad emergere nel fondo di tutte le questioni morali trattate.

In particolare ci soffermeremo ancora una volta ad evidenziare con enfasi speciale, quanto i vari autori espressero circa il tema della paternità responsabile, che possiamo considerare un po' come il filo conduttore della nostra ricerca.

Si fa notare che il discorso teologico andò progressivamente arricchendosi, durante questi anni, grazie ai contributi che il Magistero apportava, di volta in volta, circa le questioni più incandescenti ed urgenti del contesto sociale e del panorama storico-culturale. Ci riferiamo specialmente ai seguenti documenti: Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22/11/1981), Istruzione *Donum vitae* (22/2/1987) e, per restare nell'ambito più propriamente italiano, ci riferiamo ad alcuni interventi della CEI. Occorre osservare inoltre che, la riflessione teologica condotta nel mutato contesto culturale sui documenti magisteriali pubblicati negli anni '70, metteva in luce la straordinaria attualità di tali documenti (ci riferiamo qui ad esempio a: Dichiarazione *Persona humana* [circa alcune questioni di etica sessuale] del 29/12/1975; Dichiarazione *De aborto procurato* [sulla pratica dell'aborto] del 18/11/1974).

Terremo, pertanto, in particolare considerazione questi interventi, facendo riferimento a quelle parti di tali documenti sulle quali si è concentrata maggiormente l'attenzione dei teologi moralisti.

Ci sembra inoltre particolarmente importante segnalare un'altra fonte magisteriale, anche se non verrà considerata esplicitamente in questa sede, che contribuì notevolmente a far avanzare la riflessione filosofica e teologica sul contenuto della *Humanae vitae*: le Catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano (dal 5 settembre 1979 al 28 novembre 1984) e tra queste, in particolare, il ciclo di catechesi dedicato al tema dell'«amore umano e la fecondità» (nel periodo 11 luglio-21 novembre 1984), che è collegato direttamente alla *Humanae vitae*.

È importante considerare, inoltre, anche il contesto in cui operarono i vari teologi moralisti, che fu caratterizzato soprattutto durante questi anni '80 dal dibattito sulla specificità della morale cristiana e dalle questioni relative al concetto di morale autonoma e di opzione fondamentale.

1. VERSO UNA NUOVA DOMANDA ETICA

In relazione a questo tema e per inquadrare correttamente il contesto nel quale va inserito il contenuto del discorso morale relativo alle varie questioni trattate nei prossimi paragrafi, è sembrato utile riferirci ai risultati di uno studio promosso da «Rivista di Teologia Morale» nell'anno 1980, dal titolo: «Trasformazione socio-culturale e nuova domanda etica»¹⁶⁰.

Innanzitutto occorre partire dalla considerazione della profonda situazione di crisi¹⁶¹ che si avvertiva all'inizio degli anni '80 e che, con una espressione che entrò nell'uso comune, veniva identificata come una profonda «crisi di valori».

Per quanto possa sembrare un po' generica, in realtà, ciò non toglie che dietro tale espressione si nascondeva una profonda verità. Si osservava in effetti che l'ideologia del progresso, che puntava tutto sulla scienza e sullo sviluppo tecnologico, su una produzione ed un consumo illimitati, era definitivamente crollata, suscitando un senso generalizzato di smarrimento e di paura esistenziale. Il disastro ecologico e l'inquinamento dei rapporti personali, grazie ai processi di massificazione sociale e culturale, erano agli occhi di un attento esame, gli esiti negativi più vistosi della ricerca del «quantitativo», che aveva dominato per tanto tempo la cultura dell'occidente¹⁶².

Dinanzi a tale panorama si percepiva (al di là di tutte le congiunture storiche e politiche che si erano date a partire dalla contestazione studentesca ed operaia del 1968) chiaramente il bisogno di una nuova etica, capace di ridare significato al senso dell'esistenza e ai bisogni più veri e profondi dell'uomo. A tale proposito si riconosceva come le risposte tradizionali si rivelavano del tutto insufficienti ed anacronistiche¹⁶³.

Si riconosceva pertanto la necessità di ripensare globalmente i rapporti natura-storia, natura-cultura, soggettivo ed oggettivo, personale e politico¹⁶⁴.

Veniva posta, in altri termini, alla ricerca teologico-morale la sfida ad aprirsi verso un ascolto più attento delle situazioni concrete e dei vissuti reali¹⁶⁵.

Ci sembra tuttavia utile accostare alla valutazione sin qui condotta, anche alcune considerazioni che alcuni anni più tardi lo stesso Card. Ratzinger ebbe a fare e che ci sembrano particolarmente importanti per fornire un quadro più realistico e completo della situazione di quegli anni.

Se è vero in effetti che il contesto socio-culturale degli anni 70-80 era stato caratterizzato dallo strapotere delle leggi del mercato che aveva invaso poco a poco anche le altre sfere della vita, è altrettanto necessario riconoscere che in tale panorama si era sviluppato un *permissivismo morale*, inteso per lo più come una forma di liberalismo e la *morale della Chiesa* era diventata di fatto un corpo estraneo, in quanto contrastava non solo con le attitudini comuni della vita, ma anche con il modo fondamentale di pensare.

In tale ambito il Card. Ratzinger forniva una valutazione sostanzialmente negativa, riguardo al percorso etico compiuto in quel pe-

riodo ed affermava che il pensiero teologico morale, volendo restare nel contesto del pensiero e della comprensione comuni della società, si trovò così, per ciò stesso, fatalmente condotto a posizioni in disaccordo con il Magistero della Chiesa¹⁶⁶.

Nel campo della morale sessuale poi, che è quello che qui specialmente ci interessa, venivano ravvisate due separazioni: la separazione matrimonio-sessualità e la separazione sessualità-procreazione¹⁶⁷ (che si dava ora nei due sensi).

Certamente la situazione di crisi di quegli anni non mancò di fornire alla ricerca teologico-morale anche elementi utili per suscitare ed avviare quel processo di autentico rinnovamento che veniva chiesto alla Teologia Morale dallo stesso Concilio Vaticano II.

Si affermava la messa in crisi del modello culturale dominante¹⁶⁸, caratterizzato dalla contrapposizione tra sentimento e razionalità, tra soggetto ed oggetto e l'esigenza fondamentale del ricupero della soggettività, della risignificazione dell'identità personale, in un mondo soggetto a processi radicali di massificazione sociale e culturale. In ogni caso il processo di rinnovamento invocato doveva favorire una trasformazione della società in modo da renderla capace di favorire processi di vera umanizzazione.

Dinanzi a tale situazione si reclamava un impegno attivo dei credenti e delle comunità cristiane, da cui ci si aspettava un contributo specifico in questo processo di rinnovamento e di ricerca di nuovi valori. Proprio in ragione di tale obiettivo si individuarono una serie di punti che dovevano rendere possibile ed efficace tale sforzo: riconoscere che la salvezza si manifesta nella prassi della sequela di Cristo (nel riconoscimento che la fede non è un'ideologia sovrapposta all'azione, ma è l'azione stessa intesa come risposta di tutto l'uomo all'azione salvifica di Dio), l'inserimento della fede nelle dinamiche del quotidiano, rinnovata consapevolezza che la fede cristiana è fede ecclesiale, esigenza di una nuova e più seria mediazione tra esperienza di fede ed esperienza morale¹⁶⁹.

Anche alla pastorale si richiedeva di effettuare un cambiamento in linea con la nuova domanda etica e si riconosceva che suo scopo precipuo, nella mutata situazione sociale, doveva essere sostanzialmente quello di suggerire un'etica cristiana personalista. La nuova pastorale doveva perciò essere in grado di formulare adeguatamente la nuova etica, in cui l'oggettivo di ieri si integrava con il vissuto comunitario e superare così i limiti che si evidenziavano nella pastorale tradizionale¹⁷⁰.

Con riferimento al rapido processo di secolarizzazione in cui erano entrate le istituzioni sociali (tra le quali la scuola e la famiglia in modo particolare) e di cui era un indice allarmante il progressivo au-

mento di unioni matrimoniali libere e di matrimoni civili, si auspicava che la pastorale rendesse maggiormente autosufficienti le indicazioni morali e che il dettame etico fosse enunciato con maggiore chiarezza a tutti i credenti¹⁷¹.

Nel campo più strettamente teologico morale sembra importante ricordare, infine, il dibattito che si era aperto ed era piuttosto vivo in quegli anni sulla «autonomia morale»¹⁷².

2. IL «REFERENDUM» SULL'ABORTO

Una delle problematiche più delicate con cui l'intera società italiana si trovò ad affrontare la sfida etica degli anni '80 fu la questione dell'aborto.

L'aborto era entrato nella legislazione italiana con una legge, accolta in Parlamento con una esigua minoranza nel maggio del 1978 (la cosiddetta «legge 194») e che era stata presentata e difesa come legge «antiabortista», in quanto dichiaratamente rivolta a combattere il fenomeno diffuso dell'aborto clandestino.

Dopo pochi anni (17-18 maggio 1981) si chiamò l'intera popolazione a pronunciarsi sulla possibile abrogazione di tale legge e fu in tale occasione che l'aborto entrò massicciamente ad imporsi all'attenzione della opinione pubblica e ad accendere dibattiti e ad alimentare più direttamente il discorso teologico.

Qui ci riferiamo in particolare ad una serie di articoli che furono pubblicati da «Rivista di Teologia Morale» con occasione dei referendum e che apparvero sotto i seguenti titoli: «Studio-dibattito¹⁷³: *Referendum sull'aborto*» e «Riflessione-dibattito¹⁷⁴: *La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981*».

Sostanzialmente nel periodo precedente alla campagna referendaria relativa all'aborto erano state presentate tre proposte di referendum: quella radical-liberale che proponeva di allargare, senza alcuna restrizione giuridica, la pratica dell'aborto lasciando totale discrezionalità alla donna e due proposte del Movimento per la vita (che riflettevano in buona sostanza il parere del mondo cattolico). Si trattava di due proposte, queste ultime, contrapposte¹⁷⁵: una massimale, che mirava a far dichiarare incostituzionale la «legge 194», in quanto lesiva del diritto alla vita protetto dalla Costituzione e una riduttiva, che prevedeva la cancellazione di buona parte della legge sull'aborto e consentiva l'interruzione legale della gravidanza soltanto «in caso di grave pericolo per la vita della donna».

Alla fine venne resa nota dalla Corte di cassazione la decisione di ammettere solo due referendum sull'aborto: quello radicale e quello riduttivo del Movimento per la vita¹⁷⁶.

Nessuno dei teologi considerati ignorava che la legge 194 non aveva risolto, di fatto, nessuno dei problemi che ci si proponeva risolvere con la sua entrata in vigore: né combattere la minaccia dell'aborto clandestino, né dissuadere dalla pratica dell'aborto, che seppure veniva riconosciuto come un delitto riprovevole, nella pratica veniva autorizzato nella maggioranza dei casi¹⁷⁷.

In modo praticamente unanime i vari teologi riconobbero, d'altra parte, che al di là della possibile abrogazione o meno della legge 194, la vera sfida che si apriva alla società riguardava la diffusione ed affermazione all'attenzione di tutte le coscienze del valore della vita umana come un valore maggioritario rispetto a qualsiasi altro valore.

In tale linea si affermava come uno dei compiti prioritari della nuova società quello di contribuire a nuove relazioni sociali tra l'uomo e la donna e ad un *rapporto* cosciente e *responsabilizzato tra sessualità e procreazione*¹⁷⁸. Si vedeva infatti come lo stesso aborto clandestino fosse uno dei problemi da risolvere strettamente collegato all'altro grave problema della contraccezione¹⁷⁹ che si qualificava come il problema della *paternità e maternità responsabili*.

I risultati del referendum relativo all'aborto (che si concluse con una decisa vittoria dei «no» all'abrogazione della Legge 194) non fecero altro che confermare i problemi già indicati e semmai consolidarono la consapevolezza che era stata lanciata una vera e propria sfida morale per la comunità cristiana degli anni '80.

L'episodio dei referendum, in effetti, faceva emergere a giudizio di alcuni teologi due valori importanti: l'importanza e il valore dell'argomentazione etica da un lato e, dall'altro, il valore e l'importanza di un contributo specifico della fede cristiana a questa domanda di conoscenza¹⁸⁰.

Inoltre, la questione aborto fu come la spia che faceva emergere chiaramente i lineamenti di una nuova cultura ed un nuovo contesto socio-culturale, caratterizzato da idee e comportamenti nuovi rispetto alle generazioni passate: in relazione alla nuova concezione di sessualità ed affettività che non si identificava più con l'arrivo dei figli (anche senza includere necessariamente il rifiuto dei medesimi) e in relazione alla nuova immagine di donna che non intendeva più essere oggetto di decisione, ma sempre «soggetto» di decisione¹⁸¹.

Tale panorama poneva in evidenza, d'altra parte, come la lievitazione etica della democrazia veniva trasferita alla società civile e alla coscienza privata.

Si riconosceva pertanto, come compito molto urgente, concentrare le forze e le energie sul piano socio-culturale (da quello giuridico-politico), per creare nuove condizioni e possibilità che consentissero l'inculturazione di quei valori umani e cristiani, come ribadito dall'ultimo comunicato CEI dopo il referendum¹⁸².

Tale processo di inculturazione, tenendo presente la temperie culturale in cui ci si trovava ad operare, doveva respingere semplificazioni e massimalizzazioni etiche ed optare piuttosto per la proposta di una «etica evangelica».

A tale proposito si ribadiva l'importanza che tale azione si concretizzasse attraverso la creazione di nuovi centri di accoglienza della vita; garantendo che i consultori disimpegnassero una reale funzione educativa, di prevenzione e dissuasione.

Inoltre, si richiamava l'attenzione sul fatto che a livello familiare, scolastico, parrocchiale, era imprescindibile attivare processi formativi per educare all'amore, alla gestione cristiana della sessualità e alla *procreazione responsabile*¹⁸³.

3. UNA NUOVA COMPrensIONE DELLA SESSUALITÀ?

Dall'esame condotto fino a questo momento risulta facile rendersi conto di come il pluralismo culturale e la secolarizzazione avevano messo in crisi i contenuti e i fondamenti della morale sessuale tradizionale.

Al tempo stesso occorre ricordare che i notevoli progressi registrati nel campo della ricerca e delle tecnologie biologiche nell'ultimo decennio avevano aperto il passo ad un'autentica rivoluzione culturale, sociale, scientifica ed etica prima inimmaginabile. Si pensi ad esempio alla pratica della inseminazione artificiale, ai casi reali di fecondazione in vitro (iniziata in «nuce» già negli anni 70), ai notevoli passi in avanti compiuti nel campo della diagnostica prenatale, alla ingegneria genetica (con le applicazioni agli embrioni in vitro) e agli orizzonti che si aprivano nel campo della conoscenza e della manipolazione del genoma umano.

Tale situazione portò a ripensare e a mettere in discussione il concetto stesso di «natura umana» che era stato ricevuto dalla tradizione classica. Si poteva osservare infatti che i vari autori appoggiavano sempre il loro discorso etico su una particolare concezione antropologica, che a volte risultava anche decisamente innovativa in termini di impostazione e spunti di riflessione offerti, però non sempre coerente con la antropologia autenticamente cristiana.

Inoltre un altro tema chiave caratterizzante le varie posizioni degli autori era la concezione di legge naturale. Analizzeremo pertanto in questa sezione, nell'ordine, queste due componenti essenziali per comprendere più correttamente le posizioni assunte dai vari autori in materia di morale sessuale.

Dedicheremo pertanto il paragrafo centrale a presentare più specificamente la posizione di alcuni autori rispetto alla dottrina contenuta nella *Humanae vitae*. Infine analizzeremo una valutazione del Card. Ratzinger sulla morale sessuale, che ci consentirà di ricavare un quadro sintetico della situazione in tale campo, tanto delicato e tanto dibattuto, della morale e ci permetterà, al tempo stesso, di stabilire un confronto con una importante posizione magisteriale.

3.1. Superamento dei concetti di «natura» e «legge naturale»

Riportiamo di seguito la particolare concezione di «natura» e di «legge naturale» che fu sviluppata dai vari autori ed il tentativo di alcuni di loro di arrivare ad una ridefinizione di tali due importanti categorie, da sempre essenziali per fondamentare il discorso morale.

3.1.1. Concetto di «natura»

Come abbiamo già indicato nel paragrafo precedente, i notevoli risultati ottenuti nel campo delle tecnologie biologiche avevano portato vari autori¹⁸⁴ a riflettere sul concetto di natura umana, dal momento che non era più possibile, a loro modo di vedere, conciliare la concezione di uomo proveniente dalla tradizione classica con quella che risultava dai più recenti studi della biologia¹⁸⁵.

Si trattava in altre parole, di mettere in evidenza gli elementi che emergevano nel dialogo tra biologia e teologia, al fine di recuperare indicazioni utili per meglio decifrare il concetto di «natura umana».

In primo luogo, si partiva dalla consapevolezza che la biologia non poteva essere trascurata in una qualsiasi descrizione della realtà umana e pertanto si ribadiva la necessità di arrivare ad un fruttuoso dialogo interdisciplinare tra la biologia e la teologia¹⁸⁶.

Tuttavia in tale confronto si arrivava rapidamente ad un punto in cui le scienze biologiche (nel caso specifico l'embriologia) mostravano tutta la loro finitezza e insufficienza. Si tratta della domanda fondamentale circa l'inizio della vita umana: «da quando si può ritenere

che abbia una qualità tipicamente umana la vita che nasce dall'unione di 2 cellule viventi?».

A tale proposito si formulò una teoria appoggiata da vari autori, secondo la quale si concepiva una distinzione tra individualità biologica e individualità personale¹⁸⁷. A tale riguardo occorre precisare che nonostante tale elemento della individualità personale sembrava far luce sul problema dell'origine della vita, la questione si considerava aperta e si affermava che in nessun modo ci si poteva esimere dal rispettare la vita umana in ogni stadio del suo sviluppo.

Un altro campo che si prestava a suscitare ripercussioni importanti nel modo di intendere l'antropologia riguardava proprio il campo della riproduzione umana. In effetti, come si faceva notare con una chiara esemplificazione, con l'avvento delle tecniche biologiche si verificò per la prima volta la possibilità di raggiungere tre mete: di non avere figli quando non se ne vogliono (mediante il ricorso a pratiche contraccettive); di avere figli, quando se ne vogliono e qualche elemento di disturbo lo impedisce (raggiungibile mediante l'applicazione di tecniche come inseminazione artificiale e fecondazione in vitro); di avere i figli che si vogliono (che allo stato attuale era solo possibile mediante il ricorso alla diagnosi prenatale e all'aborto selettivo)¹⁸⁸.

Affiorava così un problema davvero nuovo (per le caratteristiche e la conseguenze che comportava): la scissione dei tre elementi che tradizionalmente erano sempre stati uniti e cioè quello della sessualità, della riproduzione e della famiglia.

Come veniva ben osservato, tale problema, risultando legato strettamente al modo di concepire la sessualità, la riproduzione e la famiglia, configurava una vera svolta antropologica, culturale e sociale prima ancora che tecnologica; e si metteva in evidenza come un punto nevralgico della questione fosse costituito dal rapporto sessualità-riproduzione¹⁸⁹.

Dinanzi a questo problema si riconosceva che la dottrina magistrale tradizionale (specialmente dell'etica cattolica) aveva dato molto peso all'argomento dell'unione inscindibile della sessualità e della riproduzione¹⁹⁰. Tuttavia si denunciava la necessità di accogliere, sul fronte della ricerca teologica, una nuova linea secondo la quale si affermava: «si tende oggi a porre la questione in termini più dinamici, per superare una visione fissista e statica del rapporto sessualità-riproduzione-famiglia»¹⁹¹.

È interessante notare, tuttavia, come dietro a tale visione antropologica si celasse un preciso quadro di riferimento filosofico-teologico, che supponeva pertanto anche una concezione propria del con-

petto di creazione¹⁹² in relazione all'uomo. Infatti, coerentemente con la concezione che si ha di uomo si basano anche le possibili risposte esigite da questa domanda chiave rispetto alle biotecnologie: «fino a che punto l'uomo può interferire ed intervenire sulla natura?».

La risposta che venne fornita da alcuni autori a tale problematica ci è sembrata ben riassunta nei seguenti termini: «L'indole di "immagine" di Dio secondo cui (l'uomo) è stato creato e tutto il carattere dinamico della sua presenza nella storia fanno sì che egli si autocomprenda come essere intelligente che partecipa all'opera creativa iniziata da Dio, secondo l'intima tensione che da Dio è stata posta nella natura. Ciò significa che i *limiti dell'intervento umano sulla natura* non possono essere stabiliti in maniera aprioristica, ma possono essere *definiti solo sulla base dell'analisi delle finalità* che l'uomo si propone di raggiungere»¹⁹³.

Non è difficile rendersi conto che una tale concezione della natura umana e il potere dell'uomo di intervenire sulla natura (ed in particolare sulla sua stessa natura) esigono di essere vagliate ed accompagnate costantemente da un forte senso di responsabilità, che talora dovrà condurre a una limitazione decisa ed indiscutibile¹⁹⁴.

Sempre a livello antropologico risulta interessante segnalare lo sforzo di alcuni autori per riscoprire ed approfondire il significato autentico della corporeità e del rapporto uomo-corpo¹⁹⁵. In questo ambito si partiva quasi sempre dal presupposto che nella cultura occidentale e specialmente nella Tradizione cristiana e teologica il corpo avesse sofferto un certo riduzionismo alla sessualità e che l'uomo fosse stato concepito secondo un modello dualista, dove il corpo rappresentava sempre un elemento di conflitto¹⁹⁶.

Si riconosceva evidentemente al corpo una grande importanza, soprattutto in considerazione dell'evento salvifico dell'Incarnazione, tuttavia si ha l'impressione che si corresse il rischio di perdere nuovamente di vista l'unità fondamentale che caratterizza l'uomo nel progetto costitutivo della Creazione¹⁹⁷.

In tal senso può risultare significativo considerare quanto era stato affermato chiaramente, riguardo alla teologia del corpo¹⁹⁸, da Giovanni Paolo II, che già nei suoi primi anni di pontificato si era fatto acceso promotore e sostenitore di una autentica antropologia cristiana¹⁹⁹.

3.1.2. *Concetto di legge naturale*

Strettamente collegata alla tematica appena trattata è la questione della legge naturale²⁰⁰.

Un elemento che contribuì a portare tale tema all'attenzione dei teologi moralisti fu proprio la riflessione che si stava conducendo intorno alla bioetica, che come disciplina aveva fatto recentemente la sua apparizione, dietro la spinta della forte evoluzione registratasi nel campo delle scienze biologiche.

Proprio nello sforzo di caratterizzare i limiti e l'ambito proprio di tale nuova disciplina, alla quale in buona sostanza si riconosceva il compito di essere elemento unificante e di mediazione tra le innovatrici e rivoluzionarie prospettive tecniche e le inevitabili esigenze morali, si cercava una solida base razionale che fosse condivisa da tutti.

Tradotto in altri termini, sul terreno filosofico si trattava, secondo alcuni autori, di trovare un paradigma di «razionalità etica» che si ponesse «al di là dell'ordinamento giuridico e deontologico, e al di qua delle convinzioni religiose»²⁰¹.

In tale ambito si trattava, fondamentalmente, di operare una scelta tra i paradigmi di carattere teleologico e quelli di taglio più deontologico²⁰².

Tra il secondo tipo di paradigmi venivano annoverati quei sistemi che fondavano la razionalità etica su un «ordine» precedente all'azione e indipendente dalle conseguenze di questa, come ad esempio, la teoria classica della «legge naturale»²⁰³.

Nessuno dei due paradigmi si considerava adatto a soddisfare le esigenze poste dalla nuova situazione secolare e pluralistica della società democratica e si proponeva come alternativa un nuovo paradigma, quello della cosiddetta «etica razionale» o «civile».

Si affermava, al riguardo, la necessità di passare da una morale «naturalista» ad una morale in cui il criterio fondamentale fosse la persona²⁰⁴.

In termini più o meno analoghi, altri autori affermavano la necessità di integrare le esigenze della morale tradizionale (che chiamavano anche morale «naturale») con la nuova «etica funzionale», che risultava più consona al nuovo contesto culturale²⁰⁵.

3.2. Rilettura dell'Enciclica *Humanae vitae*

Vediamo ora quale fu la situazione nel campo della sessualità e in che modo venne visto da alcuni autori l'insegnamento della *Humanae vitae* in questo rinnovato contesto.

La domanda di senso che si poneva all'attenzione di molte persone e che pertanto divenne motivo di riflessione per i teologi, potrebb-

be essere descritta dai seguenti interrogativi²⁰⁶: che senso ha per la fede cristiana la sessualità? Ha un senso puramente biologico oppure antropologico? È cioè un meccanismo di riproduzione della specie oppure un luogo e un tempo di crescita e di umanizzazione della persona e della società?

Nell'opinione di alcuni teologi²⁰⁷ si avvertiva l'esigenza di una *ricomprensione cristiana della sessualità*, «più che il desiderio di avere nuovi pronunciamenti normativi»; cioè, si trattava non già di elaborare un nuovo sistema etico-normativo, quanto piuttosto di «tentare di cogliere il senso profondo della sessualità umana alla luce della *rivelazione cristiana*, sotto lo stimolo dei *segni dei tempi*»²⁰⁸.

In tale ottica e nel tentativo di dare un quadro di come la sessualità veniva vissuta e teorizzata nella cultura occidentale contemporanea, si individuavano tre modelli che potevano rappresentare emblematicamente altrettanti punti di riferimento a cui conformare la propria condotta. Si trattava del modello «procreazionista», del modello «edonista» e del modello cosiddetto «personalista». Ciascuno di questi tre modelli era caratterizzato da un fine e da un concetto proprio di amore e sessualità²⁰⁹.

Di questi tre modelli si prediligeva, come ovvio, il cosiddetto modello «personalista», in quanto considerato l'unico in grado di favorire l'esperienza di un amore che al di là del sacrificio e dell'innamoramento si costituisse come esperienza di relazione, cioè di amore di sé e dell'altro nel riconoscimento reciproco della propria libertà e responsabilità. Si accusava in effetti, proprio all'interno della cultura occidentale, un'insanabile *dissociazione fra amore e sessualità*²¹⁰ che era, propriamente, alla base del modello procreazionista e del modello edonistico.

Tuttavia si riconosceva che non esistevano modelli di riferimento in grado di risolvere tutti i problemi e che lo stesso modello cosiddetto «personalista» si poteva prestare ad essere frainteso (nella perfetta convinzione che non è facile realizzare l'amore non possessivo).

È interessante far notare che gli stessi autori al considerare la realtà della sessualità umana nel contesto della Tradizione biblica e patristica arrivavano a considerarla come un tentativo di *inculturazione della fede* e davano ai valori e alle norme sessuali un valore che veniva a dipendere dal contesto storico proprio di ogni tempo²¹¹.

Si considerava, in ogni caso, come punto di arrivo importante, nella formulazione della dottrina sulla sessualità, quanto venne proposto dal Concilio Vaticano II, al quale si attribuiva il merito di aver ridefinito la sessualità a partire dalla relazione interpersonale fra

uomo e donna, accogliendo in una sintesi nuova la fecondità come amore procreativo ed il piacere come amore unitivo. Inoltre, nella linea di quanto stabilito dal Concilio Vaticano II si aveva la consapevolezza che, a distanza di circa venti anni dal Concilio, era in corso uno sforzo di ripensamento della normativa tradizionale a due livelli: a livello teorico ed a livello pratico²¹².

A livello teorico si segnalava che era in atto «un ripensamento delle argomentazioni tradizionali che fondano le norme sessuali a partire da modelli storico-culturali non più capaci di esprimere le esigenze di una cultura personalista della sessualità»²¹³.

A livello pratico si segnalava l'esigenza di affrontare i problemi di morale sessuale in un modo tipicamente pastorale, evitando la tentazione di qualsiasi moralismo²¹⁴, caratterizzato dalla *capacità di aiutare concretamente la persona in situazione* a fare le scelte migliori possibili.

In tale duplice prospettiva, teorica e pratica, veniva fornita una lettura pastorale della *Humanae vitae* puntando l'attenzione però, quasi unicamente, sulla norma morale in essa contenuta, secondo la quale ogni atto coniugale reso volutamente infecondo è da considerare intrinsecamente non onesto.

Privilegiando l'aspetto pastorale, di indole essenzialmente pratica, veniva fornita una rilettura di alcuni documenti magisteriali, prevalentemente documenti pastorali prodotti da vari episcopati mondiali a proposito della *Humanae vitae*, allo scopo di elaborare una specie di *modello di lettura teologico-pastorale* che potesse essere applicato al problema della *procreazione responsabile* (oltre che ad altri problemi morali)²¹⁵.

Riportiamo di seguito i documenti citati e le indicazioni che di volta in volta venivano estrapolate per costituire le linee essenziali del modello pastorale auspicato (trattandosi di casi che sono già emersi nei capitoli precedenti ci limitiamo a riportare in nota il rimando bibliografico e ad indicare la natura dell'intervento).

In primo luogo si faceva riferimento ad un passo di *Familiaris consortio* per indicare la rinnovata sensibilità pastorale verso le coppie che presentavano problemi a realizzare la norma proposta in ordine alla situazione in cui si trovavano a vivere²¹⁶.

Dall'intervento della Congregazione per il Clero nel cosiddetto «caso Washington» si ricavava la prima indicazione: «il rispetto del giudizio ultimo della coscienza e il fatto che ci possono essere circostanze in cui un atto oggettivamente cattivo può diventare soggettivamente giustificabile»²¹⁷.

Dal commento pastorale alla *Humanae vitae* dei vescovi italiani²¹⁸ si deduceva un insegnamento che veniva definito: la *legge della crescita* e della tensione costante all'ideale.

Dal commento dell'episcopato francese²¹⁹ si ricavava una attenzione al conflitto e l'importanza della *riflessione comune*.

Infine dall'indicazione fornita dall'episcopato austriaco²²⁰ ai coniugi si ricavava una quarta indicazione: il coraggio e l'incoraggiamento a superare eventuali complessi di colpa che impediscono di *accostarsi alla eucaristia*.

In conclusione si può osservare come questo modello di lettura teologico-pastorale della *Humanae vitae* spostava decisamente l'interesse dal campo etico-normativo al campo della singola persona, attuando quella che veniva ritenuta la soluzione del problema della sessualità: il passaggio «dal controllo alla responsabilizzazione»²²¹.

3.3. La valutazione del Card. Ratzinger

Ci è sembrato importante riportare in un paragrafo a parte una questione alla quale «Rivista di Teologia Morale» dedicò una sezione speciale: si tratta dell'analisi di un testo²²² del Card. Ratzinger dal titolo «Una visione panoramica della teologia nel mondo», esposto dall'autore nell'incontro delle commissioni dottrinali dell'America Latina con la Congregazione per la Dottrina della Fede, svoltosi a Bogotà nel periodo 27-30 marzo 1984.

RTM considerava tale testo come lo spunto critico per fornire un bilancio della teologia morale nelle società euro-americane a vent'anni dal Concilio Vaticano II.

In tale testo il Card. Ratzinger tracciava un quadro complessivo della situazione della teologia nel mondo ed in particolare isolava nell'ambito dell'Europa e dell'America del Nord, tre grandi problematiche o questioni: l'ambito della morale sessuale, la questione dei principi fondamentali della morale cristiana e il fenomeno del femminismo.

Ratzinger considerava che, in un contesto socio-culturale in cui il mercato con le sue leggi esercitava il suo dominio, penetrando anche nelle altre sfere della vita, si sviluppava il *permisivismo morale* come una forma di liberalismo e *la morale della Chiesa* diventava un corpo estraneo, in quanto contrastava non solo con le attitudini comuni della vita, ma anche con il modo fondamentale di pensare.

In tale ambito Ratzinger forniva una valutazione critica, sostanzialmente negativa, riguardo al percorso etico compiuto nei paesi europei

ed americani negli ultimi venti anni, affermando che il pensiero teologico morale, volendo restare nel contesto del pensiero e della comprensione comuni della società, si trovò così, per ciò stesso, fatalmente condotto a posizioni in disaccordo con il Magistero della Chiesa²²³.

Nel campo della morale sessuale, che è quello che qui specialmente ci interessa, venivano ravvisate due separazioni: la separazione matrimonio-sessualità e la separazione sessualità-procreazione²²⁴ (che si dava ora nei due sensi).

In tale contesto si assisteva all'instaurarsi di un processo di portata antropologica che, fino al momento presente, non era stato preso in considerazione. In effetti, si osservava: «se la sessualità non ha in sé senso antropologico e morale, se il suo contenuto non è anche un contenuto morale, la libido diventa il suo unico oggetto e ciascuno potrà ricercarla nel modo che ritenga più conveniente»²²⁵.

Tale constatazione era accompagnata da esemplificazioni reali, come, il problema della fecondità, della contraccezione e la problematica della indissolubilità matrimoniale.

In particolare riguardo alla contraccezione, si prendeva atto del fatto che si era arrivati a concepirla come un diritto fondamentale, negando uno dei riferimenti che costituiscono l'essenza naturale della sessualità. In tale contesto bisognava leggere le svariate manifestazioni in cui tale mentalità contraccettiva andava prendendo forma²²⁶.

Dinanzi alla problematica della contraccezione veniva puntualizzato come già nel periodo tra le due guerre, si era registrato un acceso dibattito teologico sulla relazione tra sessualità e fecondità. Il risultato di tale confronto condusse a privilegiare il punto di vista personalista, accentuando il predominio dell'amore coniugale rispetto alla procreazione.

Si riconosceva l'importanza degli spunti personalisti forniti da tale dibattito alla ricerca teologica, come dimostrò la risonanza e l'accoglienza che ricevettero nel Concilio Vaticano II, tuttavia Ratzinger non esita ad evidenziare i rischi evidenti che si celavano dietro un personalismo non rettamente concepito²²⁷.

Ratzinger affermava che, nel contesto indicato il pensiero teologico morale si trovò davanti alla contraccezione senza argomenti inoppugnabili e ancor più, lamentava che erano stati forniti tanti motivi plausibili alla contraccezione che l'Enciclica *Humanae vitae* si venne a trovare di fronte a un vero e proprio rigetto in vasti settori della teologia morale del mondo occidentale²²⁸.

È interessante considerare anche quanto Ratzinger dice rispetto agli altri due problemi annunciati nel suo intervento: la questione

dei principi fondamentali della morale cristiana²²⁹ e la questione del femminismo²³⁰, che come si può facilmente notare hanno molto a che vedere con la questione della morale sessuale.

RTM sottopose l'intervento di Ratzinger ad una lettura critica, della quale si fecero portavoci soprattutto due teologi²³¹, i quali tuttavia riconoscevano l'autorevolezza del documento (per essere stato pronunciato dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede).

Più in linea con la valutazione di Ratzinger risultava invece la posizione di altri autori che, pur non intervenendo direttamente nel dibattito in esame, si espressero chiaramente con alcuni contributi²³².

Si vuole qui risaltare in particolare che la posizione di questi ultimi in materia di morale sessuale era in linea con l'insegnamento dottrinale della *Humanae vitae* e con quanto riaffermato dalla dottrina tradizionale sull'argomento²³³.

4. LA FECONDAZIONE ARTIFICIALE

Come abbiamo già avuto occasione di accennare (vedi ad esempio le considerazioni del Card. Ratzinger raccolte nel paragrafo precedente) la questione della fecondazione artificiale poneva in una nuova luce il problema della paternità responsabile, in quanto si rendeva tecnicamente possibile per la prima volta la separazione della procreazione dalla sessualità.

Approfondiremo in questo paragrafo tale tema offrendo due punti di vista complementari: il primo viene offerto da alcuni autori che parteciparono ad uno studio promosso da «Rivista di Teologia Morale» e ci sembra che riproduca piuttosto fedelmente la problematicità che caratterizzò il dibattito etico sulla fecondazione artificiale in relazione alla paternità responsabile; il secondo punto di vista ci è offerto da un importante documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, che fornì un orientamento decisivo riguardo alla questione etica sollevata dalla fecondazione artificiale.

4.1. Fecondazione artificiale e desiderio di paternità

RTM affrontò tale tema, esplicitamente ed in maniera distesa, per la prima volta nel 1986, dedicandovi un'apposita sezione²³⁴ dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio di un figlio: una scelta giusta?».

È interessante osservare in primo luogo che con il tema della fecondazione *in vitro* il delicato tema del trattamento della vita (nella sua fase embrionale), con la conseguente responsabilità che comporta, cominciava ad interessare, per la natura stessa del procedimento tecnico impiegato (altamente sofisticato ed innovativo), non più la singola persona che decideva di sottoporsi al metodo della FIVET²³⁵ ed eventualmente il ginecologo (come avveniva per l'aborto), ma una vera e propria équipe di persone (tecnici di laboratorio).

Non stupisce pertanto che uno dei contributi presentati²³⁶ sia stato affidato proprio ad un ginecologo, al quale si chiedeva di elaborare, dal suo punto di vista, il discorso etico riguardo alla FIVET.

È interessante evidenziare che nell'affrontare la trattazione venivano poste alcune premesse ritenute fondamentali e necessarie per la comprensione e la valutazione degli argomenti relativi alla FIVET: premesse²³⁷ di ordine metodologico, biologico, antropologico ed etico.

Riguardo alla premessa di ordine antropologico, l'autore faceva notare l'estrema facilità con la quale al trattare la questione della FIVET era invalsa l'abitudine di far ricorso a paragoni con la riproduzione animale.

A tale proposito riteneva opportuno distinguere nella sessualità umana una duplice finalità: generica e specifica²³⁸. E seguendo tale distinzione riteneva che in base al fine generico, intendendo come tale il fine riproduttivo, la sessualità umana non si differenziava in nulla da quella animale; mentre il fine specifico, ovvero il desiderio relazionale, costituiva la dimensione specificamente umana della sessualità.

Dal punto di vista etico si considerava come premessa fondamentale il riconoscimento che il valore di riferimento è quello della *fecondità coniugale* e che pertanto l'amore autentico è amore «fecondo», non necessariamente «riproduttivo»²³⁹.

È alla luce di tali premesse che l'autore analizzava le tre motivazioni principali addotte da vari teologi moralisti per giustificare la illiceità della FIVET e arrivava alla conclusione che pur trattandosi di *argomentazioni serie*, esse erano criticabili e di per sé insufficienti a fondare un sicuro giudizio di illiceità.

Le motivazioni, oggetto della contestazione, erano le seguenti: rottura del duplice significato unitivo e procreativo dell'atto coniugale²⁴⁰; il rapporto generativo (propriamente umano) viene sostituito da un rapporto di produzione (mediante una mera tecnica di laboratorio); spersonalizzazione della procreazione che, con la FIVET, viene delegata ad una équipe di laboratorio.

Come si può notare la prima delle motivazioni fa riferimento alla verità essenziale della relazione sessuale, che costituisce un punto centrale nell'insegnamento della *Humanae vitae*.

Non è difficile immaginare come, in linea con le premesse fatte (di cui abbiamo già segnalato le chiare limitazioni), l'autore arrivasse sostanzialmente a giustificare eticamente l'utilizzazione della FIVET anche se precisando le opportune cautele²⁴¹.

La riflessione teologica condotta da alcuni autori per discernere le ragioni dell'assoluta illiceità della FIVET, portò anche ad interessanti considerazioni circa la metodica contraccettiva e quindi permise di fare nuova luce sul tema che, perlomeno dal punto di vista normativo, aveva costituito l'oggetto della *Humanae vitae*.

Innanzitutto si faceva osservare l'opportunità di non accomunare la condanna delle manipolazioni fecondatrici con quella delle manovre contraccettive, essendovi una grossa differenza tra questi due procedimenti: l'uno a favore del concepimento e l'altro contrario²⁴².

Quindi si affermava che il vero problema della fecondazione artificiale non consiste nell'artificio, ma nel significato umano o disumano che tale procedura realizza e a tale proposito si indicavano come ancora attuali alcune indicazioni magisteriali fornite già da Pio XII in un discorso pronunciato nel 1956²⁴³ (quando l'uso esteso delle tecniche in esame erano ancora ben lungi da venire).

Risultava, in particolare, decisamente chiaro un punto chiave in tutto il discorso etico: «la certezza che la vita umana fin dall'origine va circondata dall'amore, perché l'uomo, immagine di Dio, è fatto per amare ed essere amato»²⁴⁴.

Sulla base di tale presupposto si osservava che ogni depauperamento di tale atmosfera di amore, propria esclusivamente del dono esclusivo degli sposi e orientata al fiorire dei figli, è un attentato alla dignità della vita umana all'origine.

Pertanto si concludeva che le nuove tecniche fecondatrici, nonché il desiderio spasmodico di procurarsi un figlio, fallivano proprio su questo punto²⁴⁵.

Vi furono anche alcuni autori²⁴⁶ che affrontando il tema della trasmissione della vita umana in base alle categorie di natura, tecnica e persona umana arrivarono ad esprimere un parere sostanzialmente positivo, in linea di principio, riguardo alla FIVET omologa²⁴⁷, riconoscendone la razionalità e la moralità.

Tuttavia dal punto di vista pratico, in relazione allo stato della ricerca e delle effettive possibilità tecniche, si riconosceva l'esistenza di un grave problema etico: quello dell'*embrione umano* che ripropone-

va in tutta la sua gravità il tema della dignità della persona umana e dei suoi diritti in ogni fase della sua esistenza²⁴⁸.

È interessante far notare che tali riflessioni venivano elaborate facendo riferimento ad un preciso modello etico della trasmissione della vita umana, alla base del quale si riconosceva come categoria fondamentale, ancora una volta, quella dell'amore della coppia, come vero e proprio criterio ultimo della bontà morale²⁴⁹.

4.2. Fecondazione artificiale e Magistero della Chiesa

Un momento decisamente importante nello sviluppo del discorso etico condotto finora, con riferimento alle nuove possibilità di intervento sul biologico umano, venne rappresentato dalla pubblicazione della Istruzione *Donum vitae*²⁵⁰ «sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione».

Fu pressoché unanime in «Rivista di Teologia Morale» il riconoscimento che si era trattato di un apporto autorevole dato dalla Chiesa cattolica sulle complesse questioni etiche dibattute tra i teologi moralisti²⁵¹.

Il documento si proponeva di far luce su una duplice serie di problemi: i diversi interventi, tecnicamente possibili, sull'embrione umano (come la diagnosi prenatale, la ricerca e la sperimentazione, la manipolazione genetica); la fecondazione artificiale eterologa ed omologa (ossia la modalità artificiale nella trasmissione della vita umana).

Si riconosceva innanzitutto che il primo contributo culturale, in senso etico, offerto dal documento consisteva nell'aver ricordato con chiarezza il criterio ultimo e definitivo per la valutazione morale: «il bene della persona umana, considerata nella sua consistenza, insieme, corporea e spirituale, nella sua dimensione individuale e sociale, nella sua dimensione immanente e trascendente»²⁵².

In altre parole, si riconosceva al documento il merito di aver affermato che l'universale fondante della morale è la dignità della persona umana e che coerentemente con tale posizione il bene della persona umana, la sua ragione di fine e mai di strumento, erano stati assunti come criterio fondamentale in base al quale venivano elaborate nel documento le risposte alle difficili questioni poste dall'attualità²⁵³.

Riguardo alla prima serie di problemi, correlati agli interventi tecnicamente possibili sull'embrione umano, veniva affermato sostanzialmente che l'embrione fin dal suo concepimento, non è un essere

umano potenziale, bensì un essere umano con potenzialità di sviluppo a cui ha diritto come ogni altro essere umano e pertanto tutto ciò che non si può fare sull'uomo non si può fare per ciò stesso sull'embrione.

Per quanto riguarda la seconda serie di problemi, a cui siamo maggiormente interessati in questa sede, ovvero i nuovi modi di procreazione umana resi possibili dalle nuove tecnologie, si elaborava nel documento la valutazione etica in riferimento alle diverse e distinte possibilità: fecondazione artificiale eterologa e omologa, inseminazione artificiale omologa.

Anche qui veniva identificata una affermazione fondamentale che faceva da perno alla soluzione: il riconoscimento che il luogo unico ed esclusivo della procreazione è il matrimonio, ed inoltre che la procreazione non può essere dissociata dalla sessualità²⁵⁴.

È interessante far notare come per altra via ed in circostanze diverse si arrivava ad affermare e proclamare di nuovo la verità della sessualità già insegnata dalla *Humanae vitae*²⁵⁵.

Si riconosceva pertanto che era stata trovata una risposta al largo dibattito che aveva animato nell'ultimo decennio il campo della teologia cattolica, intorno al problema se le nuove possibilità tecnologiche fossero integrabili nella modalità umana di trasmissione della vita, nel caso in cui la sterilità della coppia precludesse tale legittimo desiderio.

E la risposta, basata sulla posizione ufficiale che era stata *autorevolmente proposta*, era che le nuove tecnologie non erano integrabili in un progetto umano di trasmissione della vita²⁵⁶. Pertanto si ribadiva chiaramente che, sulla base del duplice presupposto indicato, restava disapprovata sia la FIVET eterologa come la FIVET omologa, pur considerando ciascuna delle due tecniche sebbene in modo distinto e articolato.

È interessante far notare che l'illiceità della FIVET eterologa era semplicemente dedotta dal principio basilare che il matrimonio è, per sua natura, il luogo esclusivo della procreazione umana²⁵⁷.

Per quanto riguarda invece la FIVET omologa, che aveva suscitato i maggiori problemi nel dibattito etico, si riconosceva che, pur non presentando nessuna delle controindicazioni etiche viste per la eterologa²⁵⁸, non poteva essere moralmente approvata soprattutto per due ordini di motivazioni: la *despersonalizzazione* della maternità-paternità a causa dell'intervento di terze persone; ed inoltre, per il fatto che, con il trasferimento dell'inizio della vita in laboratorio, la procreazione umana, per sua natura comprensibile soltanto nella categoria del «dono», si spostava nell'ambito del «fare» o del «fabbricare»²⁵⁹.

Inoltre, cosa ancora più importante e decisiva per rispondere alle perplessità riscontrate nel dibattito sulla FIVET, si constatava che le motivazioni offerte erano valide anche qualora la tecnica concettiva fosse talmente perfezionata da non comportare alcun spreco di embrioni.

Infine veniva riconosciuto che il rifiuto della tecnologia nella riproduzione della vita costituiva l'affermazione della massima personalizzazione della procreazione umana, che deve essere frutto dell'amore dei coniugi²⁶⁰.

Capitolo Quarto GLI ARTICOLI DEGLI ANNI 1989-2000

Cerchiamo di raccogliere in questo capitolo i contributi che sono apparsi in «Rivista di Teologia Morale» nel periodo 1989-2000.

In tale periodo non si sono registrati molti riferimenti diretti all'Enciclica *Humanae vitae*, anche se, come abbiamo già osservato nel capitolo anteriore, il dibattito sul contenuto dell'Enciclica si è incentrato intorno ad alcuni temi che sono direttamente correlati con questo.

Si nota che venne rivolta, anche in questo periodo, un'attenzione speciale al tema della paternità responsabile ed in particolare ai metodi contraccettivi, che da più parti continuavano ad essere considerati come mezzi accettabili in varie situazioni per affrontare una politica di regolazione delle nascite.

Si ha l'impressione che tale interesse sia stato mantenuto vivo soprattutto grazie alla pubblicazione di alcuni documenti magisteriali di particolare interesse nell'ambito della teologia morale, come l'Enciclica *Veritatis splendor* e soprattutto l'Enciclica *Evangelium vitae*, ai quali «Rivista di Teologia Morale» ha dedicato una speciale attenzione.

In particolare, mentre l'Enciclica *Evangelium vitae* ebbe il merito di riaccendere l'interesse teologico sul tema della vita in stretta relazione con la sessualità umana, l'Enciclica *Veritatis splendor* favorì che vari autori si pronunciassero più chiaramente circa alcune problematiche che riteniamo di importanza fondamentale: il problema della normatività etica e della natura dell'insegnamento magisteriale e particolarmente la questione del tipo di rapporto che deve intercorrere tra la teologia morale e il Magistero.

Vedremo pertanto tali problematiche con il massimo dettaglio possibile evidenziando la voce dei vari autori, alcuni dei quali abbiamo già avuto modo di conoscere nell'attività della Rivista svolta nel decennio precedentemente considerato.

1. VALUTAZIONE DEL CONTESTO STORICO-SOCIALE

In questa sezione ci proponiamo di fornire, a partire dagli articoli pubblicati dalla stessa Rivista, un quadro del contesto storico-sociale che caratterizzò il periodo 1989-2000. Ci sono sembrati di particolare interesse per il tema della nostra Tesi i seguenti temi: la situazione della famiglia; le caratteristiche peculiari del nuovo contesto storico-sociale; il contesto teologico e le importanti innovazioni introdotte in campo biomedico.

1.1. Situazione della famiglia

Una delle situazioni più allarmanti e preoccupanti con cui si aprono gli anni '90 è caratterizzata dalla realtà della famiglia e dalla sua precaria stabilità. In effetti era molto diffusa, nel seno delle società soprattutto euroamericane, la situazione delle cosiddette «famiglie di fatto», o meglio, dei liberi conviventi e chiaramente tale situazione aveva un riflesso significativo anche in Italia.

La «Rivista di Teologia Morale» cercò di inquadrare tale fenomeno nel contesto socio-culturale del momento e allo stesso tempo riconobbe che all'interno delle libere convivenze c'era una grande varietà di situazioni distinte²⁶¹.

Si evidenziavano in particolare due cause principali: la condizione di insicurezza soggettiva che caratterizzava i soggetti del rapporto coniugale e soprattutto una nuova concezione del matrimonio.

Quest'ultimo, in particolare, era stato oggetto di un processo di progressiva svalutazione nella nostra società, che lo aveva portato a perdere quella funzione sociale di primo ordine che tradizionalmente lo aveva caratterizzato. Si riconosceva soprattutto che si era andati verso una accentuata privatizzazione dell'istituzione matrimoniale e che questo aveva perduto la sua identità per essere stato assorbito nella cultura consumistica dominante²⁶².

Si tendeva pertanto a riconoscere, piuttosto che l'oggettiva illiceità, l'aspetto soggettivo che aveva determinato le unioni conviventi, sen-

za mantenere un'uguale fermezza nel considerare la loro chiara connotazione morale²⁶³, ma ricercandone le ragioni giustificative.

1.2. Nuovo contesto socio-culturale

Per delineare il quadro del nuovo contesto socio-culturale che aveva contribuito a generare una mutata sensibilità nei confronti della famiglia, si può fare riferimento ad alcuni documenti fondamentali della Conferenza Episcopale Italiana, che trovarono anche eco nella nostra rivista²⁶⁴.

Così ad esempio si richiamava l'attenzione sul fatto che già a partire dagli anni '60 il processo di crescita demografica realizzatosi nel corso del XX secolo aveva prodotto per reazione la diffusione di un nuovo modello di famiglia con numero limitato di figli.

Si segnalava anche come l'industrializzazione, il consumismo, l'urbanesimo avevano provocato un cambiamento della tradizionale funzione economica, protettiva, ricreativa della famiglia e che era cresciuta l'esigenza di libertà e di difesa della personalità individuale²⁶⁵.

Inoltre si ravvisava un cambiamento importante nell'immagine della donna e della sua posizione nella famiglia e nella società, insieme ad una sua crescente volontà di partecipazione alla vita professionale e sociale.

Si prendeva atto anche della diffusione di idee erranee sul sesso quale quella che l'esercizio della sessualità debba essere avulso da ogni norma morale rimanendo solo una certa preoccupazione per la salute fisica e per l'abuso dei sentimenti altrui²⁶⁶.

In particolare si riconosceva come nella società italiana la *procreazione* era assoggettata al pieno arbitrio dell'uomo ed era considerata come *semplice fenomeno biologico e non vissuta come scelta responsabile* per la continuazione della vita in conformità con il disegno divino; pertanto il matrimonio diventava un impegno dell'uomo e della donna di fronte a sé stessi, o, al più, di fronte alla società, ma non un impegno comune di fronte a Dio e alla sua chiamata²⁶⁷.

Chiaramente tale processo involutivo che riguardava l'istituto familiare si era prodotto in concomitanza con alcuni eventi che avevano marcato, a partire già dall'inizio degli anni '70, profondamente la società italiana: la legalizzazione del divorzio e la legge 194, che tentava di fornire una regolamentazione della pratica abortiva.

A tale proposito si indicava chiaramente il peso di alcune trasformazioni culturali che avevano inciso profondamente sul funzionamento della famiglia²⁶⁸.

1.3. Contesto teologico

Seguendo da vicino l'attività editoriale di «Rivista di Teologia Morale» nel corso dei suoi primi venticinque anni di vita, si potevano rilevare alcune attitudini fondamentali nel campo dell'attività teologica di ambito italiano.

Ad esempio, in relazione alla morale del passato ritenuta eccessivamente legalista e rigorista, si poteva osservare che negli anni '70 la riflessione morale, specie in campo sessuale, aveva tentato di allargare i confini della liceità del comportamento umano a volte in contrasto con la posizione tradizionale. Si riconosceva anche che nel corso di tale decennio i teologi avevano sviluppato una consistente operazione di ermeneutica critica del magistero in campo morale, e ciò si affermava, in particolare, in relazione agli scritti apparsi in questo periodo nella stessa rivista²⁶⁹.

Successivamente, nel corso degli anni '80 fino agli inizi degli anni '90, la riflessione si era spostata su questioni di morale fondamentale e generale: l'identità (specificità) e le fonti della teologia morale cattolica; il concetto di autonomia e teonomia della morale; il rapporto tra magistero e teologia; la fondazione e la giustificazione delle norme morali; la dimensione sociale della morale; la moralità e immoralità delle leggi, ovvero, il rapporto morale-diritto in una società secolare e pluralista²⁷⁰.

Si osservava inoltre come a partire dagli inizi degli anni '90 la questione morale venne nuovamente posta al centro della coscienza collettiva e come, dinanzi ai continui progressi registratisi in campo tecnico e scientifico, venne dato un peso speciale alla categoria della *responsabilità*, da intendersi non solo come criterio dominante nell'applicazione della scienza, ma anche, come principio regolatore della finalità della stessa ricerca scientifica²⁷¹.

Era evidente il riferimento alla cosiddetta morale laica nei confronti della quale la morale cristiana era chiamata a stabilire un dialogo e un confronto²⁷²; tale apertura era esigita, d'altra parte, dall'allargato orizzonte ecumenico, che si riteneva ora comprensivo non solo delle diverse confessioni cristiane non cattoliche, ma anche delle altre religioni del mondo.

Dinanzi a tale panorama di globalizzazione si rimarcava l'esigenza di concretizzare un nuovo *ethos* mondiale²⁷³.

Si avvertiva inoltre la necessità di fondamentare la morale su una base di oggettività, che permettesse di mantenersi ben lungi da qualsiasi etica precettistica, e al tempo stesso da qualunque forma di rela-

tivismo etico e da ogni traccia di ambiguità propria dell'etica di situazione²⁷⁴.

Si avvertiva in effetti che all'etica precettistica, intesa come elenco puntuale del «cosa fare» o del «cosa non fare», era subentrata una morale cosiddetta dei valori, che lasciava spesso nell'incertezza la soluzione dei casi concreti; ovvero, si avvertiva un certo vuoto nel passaggio dai valori alle norme concrete²⁷⁵.

Si faceva notare anche l'importanza che la morale non si caratterizzasse come una disciplina autonoma; essendo la morale cristiana, in effetti, una morale ecclesiale, non era possibile minimizzare la pertinenza del magistero ecclesiale e pertanto era opportuno stabilire il giusto rapporto della teologia morale e del magistero.

Infine ci sembra opportuno segnalare, così come era evidenziato da alcuni autori, che fra i teologi moralisti italiani, sulla scia del rinnovamento conciliare, prendeva sempre maggiore consistenza la ricerca di nuove categorie di interpretazione del mondo del divino e dell'umano (della storia, della società, della vita interiore dell'individuo) e si attribuiva un'influenza speciale di tale orientamento all'opera di K. Rahner, i cui scritti erano stati tradotti e largamente diffusi²⁷⁶.

1.4. Innovazioni in campo biomedico

Presentiamo di seguito alcuni dei fatti più significativi in campo biomedico che influirono maggiormente nell'ambito della teologia morale nel corso degli anni '90.

In campo biomedico si assisté nel giro di pochi anni (fine anni '80 e inizio anni '90) alla diffusione delle pratiche di fecondazione in laboratorio e alla loro trasformazione qualitativa. In seguito al perfezionamento delle tecniche che permettevano di conoscere in anticipo la condizione di salute del concepito (si veda ad esempio come il *Progetto genoma* creava la possibilità della medicina predittiva) si diffuse, poi, l'uso della diagnosi prenatale, seguito a volte dall'aborto selettivo o eugenico²⁷⁷.

La ricerca di nuove terapie, che consistevano in trapianti di tessuti fetali in pazienti affetti da patologie del sistema nervoso, mise chiaramente in evidenza la tendenza a considerare *l'embrione/feto* come «materiale biologico», piuttosto che come essere umano²⁷⁸.

Le pillole contragestative consentivano di fatto due effetti distinti: l'uno contraccettivo, che impedisce il concepimento, l'altro contragestativo, cioè abortivo dopo il concepimento. Dei due solo uno

era possibile, a seconda del caso; e psicologicamente, non sapendo quale dei due era in atto, la *coscienza* tendeva a sentirsi liberata da ogni *responsabilità*²⁷⁹.

Chiaramente, occorre osservare che l'avanzare delle tecnologie riproduttive, consentendo di controllare il decorso della vita umana fin dalla fecondazione, rendeva fragile il riconoscimento della presenza dell'essere umano.

È interessante segnalare a tale proposito come, all'inizio degli anni '90, si moltiplicarono anche i contributi prodotti nel tentativo di definire lo statuto dell'embrione²⁸⁰.

2. PATERNITÀ RESPONSABILE

Nel periodo 1989-2000 si è registrato un interessante preminente da parte di «Rivista di Teologia Morale» alla questione della paternità responsabile, in linea con quanto avevamo già osservato nell'attività editoriale della rivista sviluppata nei due decenni anteriori in materia di etica coniugale.

Si espressero più chiaramente al riguardo alcuni autori che avevano già iniziato a pubblicare negli anni anteriori e si registrò ugualmente un interesse limitato ad approfondire la questione dei metodi di regolazione naturale.

Si è potuto osservare che la pubblicazione della Enciclica *Evangelium vitae*, così come della stessa Enciclica *Veritatis splendor*, offrirono lo spunto per riaccendere il dibattito sulla, sempre attuale, questione dell'aspetto soggettivo della paternità responsabile.

Offriamo di seguito una ricostruzione ordinata delle posizioni dei differenti autori e cerchiamo di evidenziare a quali criteri si ispiravano gli autori al momento di parlare di responsabilità nell'ambito delle regolazione delle nascite.

2.1. Significato della paternità responsabile

In occasione del venticinquesimo anniversario della nascita della rivista, si pubblicarono alcuni contributi allo scopo di ripercorrere l'attività editoriale sostenuta da «Rivista di Teologia Morale» nei vari fronti del discorso etico.

In particolare, si riconobbe alla Rivista il merito di aver fatto progredire decisamente la valutazione dei problemi relativi alla sessua-

lità, determinando un approfondimento e un arricchimento della qualifica coscienziale del comportamento umano²⁸¹.

Si riconosceva in effetti, ed è indubbio, che fin dal suo nascere la «Rivista di Teologia Morale» aveva preso posizione nei confronti dei problemi sollevati dall'*Humanae vitae*, come abbiamo osservato, del resto, nei capitoli precedenti.

Si affermava al riguardo che, rispetto ai dettami del magistero relativi all'atto coniugale, secondo cui il significato unitivo e procreativo sono inscindibilmente uniti (con riferimento a *Humanae vitae* n. 12), la rivista aveva tenuto una posizione che aveva cercato di valutare adeguatamente le istanze del mutato contesto sociale e teologico, attribuendo un peso importante alla nuova visione e comprensione della sessualità.

Così la posizione di «Rivista di Teologia Morale» nel campo della paternità responsabile può essere sintetizzata abbastanza bene come di seguito: «chi pertanto per dovere di *paternità responsabile* non può convenientemente mettere al mondo un altro figlio e nondimeno abusa dell'atto coniugale, frustrandone la fecondità con gesto contraccettivo, anche se in questo pecca (e perciò deve pentirsene e convertirsi ad un amore coniugale più puro), tuttavia in tal caso non rifiuta totalmente né il coniuge né il figlio»²⁸².

In ultima analisi si riteneva che nel maturare tale posizione, peraltro riscontrabile a differenti livelli nella società, avevano giocato un ruolo importante le nuove conoscenze scientifiche, che avevano costituito un appello alla coscienza per una nuova riflessione a tutti i livelli²⁸³.

La risposta fornita da «Rivista di Teologia Morale» al problema della paternità responsabile fu quindi ottenuta seguendo la via delle mediazioni culturali, ritenendo che, in tal modo, lungi dal cadere in un riduttivismo etico, era possibile difendere una *morale* autenticamente *responsabile*, valida per ogni uomo²⁸⁴.

Ci sembra, d'altra parte, che giocò un ruolo importante nella visione della sessualità coniugale sviluppata da diversi autori, l'aperta opposizione ad una concezione della sessualità, ritenuta propria della vecchia morale casistica, secondo cui la generazione umana era vista in chiave biologica, piuttosto che umana e quindi universale²⁸⁵.

In tal senso si mostrò un'accoglienza positiva di alcuni documenti magisteriali in cui si esplicitava una comprensione più personalista della sessualità ed un rinnovato significato del corpo²⁸⁶.

Era diffusamente accettato, in effetti, che la riscoperta del corpo, inteso in senso fenomenologico (come corpo vissuto), avvenne per

l'etica cattolica in profonda sintonia con la riaffermazione del valore ultimo della persona umana²⁸⁷.

Tuttavia con il passare degli anni, alcuni autori mostrarono l'esigenza di considerare l'amore coniugale secondo una visione unitaria della vita coniugale, non isolandolo, pertanto, dal fine procreativo del matrimonio, che si riconosceva ordinato per sua natura alla procreazione ed educazione della prole²⁸⁸.

La discussione teologica successiva al periodo conciliare, aveva fatto pensare, in effetti, a due finalità parallele, con la tendenza ad attribuire maggiore importanza all'amore coniugale rispetto alla procreazione, mentre ora si riconosceva che tale separazione non era ammissibile²⁸⁹.

Il problema sollevato dalla paternità responsabile non era tanto nel riconoscimento della sua assoluta importanza, che peraltro venne evidenziata con parole chiare anche dalla costituzione conciliare *Gaudium et spes* oltre che dalla *Humanae vitae*, quanto nel modo di attuarla concretamente, dal momento che la procreazione responsabile comporta necessariamente un uso della sessualità guidato da un metodo di controllo del concepimento²⁹⁰.

È proprio considerando l'aspetto soggettivo della paternità responsabile che si manifestò più apertamente la concezione di responsabilità di alcuni autori.

Così ad esempio, alla pubblicazione della *Evangelium vitae*, che riproponeva a tutti il senso della *responsabilità soggettiva* nelle questioni direttamente legate alla vita umana, alcuni autori avanzarono le loro riserve circa l'opportunità di effettuare una regolazione delle nascite seguendo l'insegnamento della *Humanae vitae* e si ricercava piuttosto la via di un consenso, su tali importanti questioni morali, che tenesse conto anche della prospettiva ecumenica e non solo intraecclesiale²⁹¹.

Con queste premesse possiamo ora valutare le posizioni che sono state prese dai vari autori rispetto alle possibili modalità di regolazione della natalità, ovvero riguardo all'aborto, alle tecniche contraccettive e ai metodi naturali.

2.2. Aborto

Ovviamente una buona occasione per tornare a riconsiderare il tema dell'aborto fu offerta dall'Enciclica *Evangelium vitae*, dove con tutta chiarezza si riaffermava l'esatta natura di tale azione, che si configura sempre come un attentato contro la vita.

Dinanzi alla perentorietà di tali affermazioni si mostrarono alcune riserve, da parte di alcuni autori, che tendevano a giustificare l'aborto perlomeno in alcune situazioni²⁹², fissandosi più che sull'oggettiva immoralità dell'aborto, sul differente grado di responsabilità soggettiva delle persone implicate.

Un caso pratico interessante e rappresentativo di tale tendenza si produsse in occasione della recente guerra di Bosnia, quando in occasione della «pulizia etnica» barbaramente prodotta in quelle terre, Giovanni Paolo II scrisse una lettera all'arcivescovo di Sarajevo, mons. Vinko Pulijk (2 febbraio 1993), in cui invitava le madri della Bosnia, vittime della «pulizia etnica», a non abortire.

Evidentemente questo evento rappresentò per alcuni autori il pretesto per riaffermare la loro convinzione di fondo: non è accettabile una norma oggettiva che possa imporsi indiscriminatamente a tutti e per ogni situazione²⁹³.

2.3. Metodi contraccettivi

Per quanto riguarda i metodi contraccettivi ci sembra importante considerare alcuni dati nuovi che caratterizzarono la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni 90 (vale a dire il periodo di tempo che intercorre, grosso modo, tra la pubblicazione dell'istruzione *Donum vitae*, della Congregazione per la dottrina della fede, e l'Enciclica *Evangelium vitae*) e in relazione ai quali si produsse una differente sensibilità sociale e culturale verso la contraccezione.

In campo biomedico, si assiste alla diffusione delle pratiche di fecondazione in laboratorio e alla loro trasformazione qualitativa. Si matura, inoltre, la consapevolezza che le pillole contragestative consentono due effetti distinti: l'uno contraccettivo, che impedisce il concepimento, l'altro contragestativo, cioè abortivo dopo il concepimento. Chiaramente dei due solo uno è possibile, a seconda del caso; tuttavia, psicologicamente, non sapendo quale dei due fosse in atto, si riconosceva che la coscienza tendeva più facilmente ad accomodarsi a tale situazione di incertezza, sentendosi liberata da ogni *responsabilità*²⁹⁴.

In campo giuridico, e soprattutto tra il 1990 e il 1994, ebbe luogo la pubblicazione di vari rapporti sulla questione demografica e controllo della natalità da parte di vari organismi internazionali, nei quali il collegamento contraccezione-sterilizzazione-abortiono occupava un rilievo centrale²⁹⁵.

Si evidenzia pertanto in alcuni autori la tendenza a giustificare la presa di posizione molto chiara della *Evangelium vitae* al riguardo²⁹⁶.

Tuttavia vi furono altri autori che si limitarono a commentare positivamente la precisazione, presente nella *Evangelium vitae*, circa la «diversa natura e peso morale»²⁹⁷ dell'aborto/omicidio rispetto alle tecniche anticoncezionali semplici (cioè non abortive)²⁹⁸.

Infine ci sembra particolarmente interessante segnalare un caso pratico, recentemente apparso in «Rivista di Teologia Morale», nel quale il problema della contraccezione è trattato con estrema chiarezza e precisione.

Tale caso si inquadra nel contesto dei vari *Comitati etici*, sorti in Italia a seguito del Decreto ministeriale del 18 marzo 1998, che sono investiti di decisiva responsabilità in ordine all'autorizzazione della sperimentazione clinica²⁹⁹.

Nel caso da noi considerato, il motivo principale della connessione tra sperimentazione e contraccezione è la tutela dell'eventuale feto da possibili danni. In effetti si nota che la tutela nei confronti del feto motiva l'esplicita richiesta della contraccezione, diffusamente inserita nei protocolli quale criterio discriminante per accedere alla sperimentazione³⁰⁰.

Tuttavia sembra importante domandarsi se è lecito il ricorso alle tecniche contraccettive dal momento che, nella misura in cui la contraccezione diviene parte integrante di un *Protocollo sperimentale*, essa rientra di fatto nel merito del giudizio che il comitato etico interpellato è chiamato a emettere³⁰¹.

A questo punto è fondamentale osservare che «sotto il profilo tecnico-scientifico è noto come non esiste alcun mezzo o metodo contraccettivo che possa garantire con assoluta certezza l'esclusione del concepimento, a meno che non si voglia chiamare "metodo contraccettivo", con però evidente forzatura del linguaggio comune, l'astensione completa dai rapporti sessuali»³⁰².

Inoltre, occorre precisare che i mezzi contraccettivi presentati nei protocolli sperimentali come equivalenti, in realtà agiscono diversamente e con diverso grado di efficacia.

È fondamentale assumere a tale proposito un criterio chiaro per distinguere, nell'ambito delle tecniche che sono chiamate comunemente «contraccettive», tra mezzi *contraccettivi* e mezzi *abortivi*. È evidente che tale bipartizione assume il momento della fecondazione per parlare o meno di aborto³⁰³.

Inoltre, oltre al diverso principio di azione, occorre considerare che quelli che globalmente (ma erroneamente) vengono annoverati

nell'unico insieme dei mezzi contraccettivi, conoscono un diverso grado di efficacia³⁰⁴.

Dinanzi al caso che abbiamo configurato si pone, a questo punto, il problema etico circa il rapporto tra sperimentazione e contraccezione.

Evidentemente dalle informazioni tecnico-scientifiche a disposizione, risulta che *la contraccezione non è in grado di corrispondere completamente all'intento per cui è prevista*, ovvero la tutela dell'eventuale feto da possibili danni dovuti alla sperimentazione.

Dunque possiamo giungere, con il nostro autore, alla seguente conclusione: «La soluzione che si prospetta come possibile è quella di un'adeguata *responsabilizzazione del soggetto* cui è rivolta la sperimentazione, cui propriamente e ultimamente spettano non solo la valutazione e la decisione della sperimentazione in riferimento alla propria vita, ma anche in riferimento alla propria attività sessuale, alla tutela del/la partner e di eventuali figli»³⁰⁵.

Infine, viene suggerita, dal nostro autore, una soluzione operativa circa il protocollo sperimentale (lo sponsor dovrebbe inserire un emendamento locale che escluda il riferimento alla contraccezione) e circa il consenso informato (dove ugualmente dovrebbe essere escluso il riferimento alla contraccezione).

2.4. Metodi naturali

Come è già stato anticipato, la questione dei metodi naturali non ha trovato grande spazio in «Rivista di Teologia Morale».

D'altra parte è ben noto che nel contesto della paternità/maternità responsabile, chiaramente trattata già nella Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, si impone ai coniugi un uso della sessualità guidato da un metodo di controllo del concepimento³⁰⁶.

Ora sono note, almeno genericamente, le due categorie di tali metodi: quelle che rispettano la natura del rapporto coniugale e quelli che manipolano i meccanismi della riproduzione umana.

A tale proposito alcuni autori si preoccuparono di evidenziare che i metodi *naturali*, gli unici ammessi dalla Chiesa cattolica come si desume chiaramente dal contenuto della *Humanae vitae*, *non sono una tecnica contraccettiva*, ma uno stile di vita che esprime l'amore dei coniugi con l'accettazione delle regole che la natura ha posto all'origine della vita.

D'altra parte si lamentava da parte degli stessi autori, ed è quanto abbiamo potuto comprovare in buona misura nell'ampio panorama

teologico considerato fino a questo momento, che proprio i metodi naturali continuavano (dopo già più di venti anni dalla pubblicazione dell'Enciclica *Humanae vitae*) ad essere spesso ignorati o guardati con diffidenza e talvolta anche con ironia³⁰⁷. Si richiamava, inoltre l'attenzione del mondo teologico su un fatto importante: che l'uso di tali metodi presenta la necessità di chiara informazione ed, almeno inizialmente, di assistenza specializzata e che tuttavia essi non avevano ancora raggiunto la diffusione capillare necessaria³⁰⁸.

A riprova dello scarso rigore scientifico con il quale alcuni autori affrontarono il tema dei metodi naturali, si può considerare qualche valutazione realizzata proprio in occasione dei venticinque anni di «Rivista di Teologia Morale» da qualche teologo.

In tale occasione si richiamava, come degna di interesse, una critica rivolta all'efficacia dei cosiddetti «metodi ciclici» (ovvero gli stessi metodi naturali, nel linguaggio del nostro autore), che lo stesso Häring aveva mosso già nel 1977 e che abbiamo avuto modo di trattare diffusamente in un altro capitolo³⁰⁹.

Ci sembra inoltre che congiuntamente alla questione dei metodi naturali, gli stessi autori, solo ben poche volte abbiano fatto riferimento alla virtù della castità, ovvero alla continenza periodica, che è il modo concreto di vivere questa virtù nell'ambito della vita coniugale³¹⁰.

3. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Per quanto riguarda la questione antropologica, che è presente in fondo alla base di tutte le questioni di etica sessuale, possiamo rilevare che nel periodo in esame si sviluppa uno spiccato interesse per due importanti questioni: lo statuto dell'embrione (che era al centro delle problematiche sollevate dalle biotecnologie, specie nell'ambito della fecondazione artificiale e della manipolazione genetica) e la natura duale della persona umana.

3.1. Lo statuto dell'embrione

Riguardo a tale problematica vennero pubblicati da «Rivista di Teologia Morale» alcuni articoli³¹¹ che raccoglievano in maniera piuttosto chiara le ragioni per cui poteva dirsi che l'embrione era individuo umano sin dal primo istante del concepimento. Ossia, anche se non si arrivava a riconoscere espressamente lo statuto di persona per l'embrione, si

ammetteva che questo era «essere umano» fin dal primo istante della sua esistenza, cioè a partire dalla costituzione dello zigote³¹².

Ci interessa mettere in evidenza, in questa sede, un aspetto che i nostri autori seppero rilevare nell'ambito del mondo e della cultura contemporanea: la tendenza della cultura dominante a «misconoscere la questione morale per presentare l'embrione umano da un punto di vista naturalistico e asettico, quasi si trattasse di una generica realtà biologica che la scienza utilizza a scopo di ricerca, senza alcuna preoccupazione della sua natura specifica»³¹³.

Per citare un esempio, tra i più significativi, si pensi al cosiddetto *Rapporto Warnock*, che per legittimare una indiscriminata sperimentazione dell'embrione, aveva cercato di convincere che prima del 14° giorno dalla formazione dello zigote non sussiste l'essere umano, nemmeno allo stato di individuo in via di sviluppo³¹⁴.

3.2. Concetto di persona

Strettamente relazionata alla questione dello statuto dell'embrione è, evidentemente, la concezione di persona alla quale si fa riferimento.

È così che, ad esempio, nel considerare un approccio multidisciplinare alla questione dell'embrione venne emergendo, dalle argomentazioni di carattere filosofico, antropologico e teologico addotte, il significato attribuito alla persona dai vari autori.

Così nell'argomento di tipo filosofico, applicando le categorie aristoteliche di potenza e atto, qualche autore arrivava ad affermare che «l'embrione non è un uomo in potenza (semmai un bambino, un adulto, un anziano), ma un uomo in atto (la cui materia ha in quel momento una particolare forma accidentale destinata a mutare col tempo)»³¹⁵.

Mentre, con speciale riferimento alla questione antropologica, si affermava che il cardine di questa argomentazione era costituito dall'idea di «corporeità» come realtà unitaria dell'uomo. Pertanto acquistava maggiore rilievo ed importanza la seguente realtà di fondo: l'uomo non *ha* un corpo, quasi fosse una realtà distinta da esso; né *riceve* un corpo, non essendogli preesistente; bensì, «l'uomo è il suo corpo, anche se possiede altre realtà che lo trascendono»³¹⁶.

Anche per quanto riguarda il criterio biologico, certamente considerato più ampiamente degli altri, che sembrava esposto alle maggiori divergenze interpretative, conduceva gli stessi autori a sostenere

che «il criterio (biologico, anzi ancor meglio *cromosomico*) della “nuova vita” acquista già una sua specifica *valenza ontologica*»³¹⁷.

Anche riguardo all'argomentazione teologica, seppure non fosse possibile incontrare un dato biblico che illuminasse direttamente la questione in oggetto, si diede un rilievo speciale a quanto la Bibbia consente di affermare sull'assoluta unità dell'uomo che è spirito incarnato³¹⁸.

Solo qualche voce discordante, tra i vari autori, veniva ad affermare che, nella tradizione cattolica, il dualismo platonico aveva prevalso sulla visione antropologica biblica e che la visione antropologica agostiniana aveva determinato l'affermarsi di un'etica che svalutava (quando addirittura non la dimenticava, o taceva) la presenza del corpo come costitutivo della totalità dell'uomo³¹⁹.

4. RICEZIONE DEGLI INSEGNAMENTI MAGISTERIALI

Possiamo dire che in tale ambito si protrae sostanzialmente, anche nel periodo 1989-2000, un atteggiamento critico circa la natura dell'insegnamento magisteriale relativo al contenuto delle Encicliche.

Così come avvenne, pertanto, con la pubblicazione della *Humanae vitae*, tornò ad accendersi il confronto con la pubblicazione della *Veritatis splendor* e della *Evangelium vitae*.

Riportiamo di seguito solo alcuni degli spunti più significativi, che abbiamo raccolto analizzando i vari autori e che sono più direttamente pertinenti all'ambito della morale sessuale.

Così in relazione al drammatico caso di violenze perpetrate nell'ambito della guerra serbio-bosniaca e con motivo di una lettera che lo stesso Papa inviò all'arcivescovo di Sarajevo, mons. Vinko Pulijik (2 febbraio 1993), invitando le madri della Bosnia, vittime della «pulizia etnica», a non abortire, si riaccese violentemente la polemica circa l'opportunità di accettare una *norma oggettiva* che potesse imporsi indiscriminatamente a tutti e per ogni situazione³²⁰.

L'Enciclica *Veritatis splendor* favorì una estesa riflessione circa il rapporto esistente tra Magistero e teologia.

In effetti i contenuti di tale Enciclica avevano suscitato l'impressione di un eccessivo interventismo del magistero papale in campo morale; tuttavia differenti furono le reazioni.

Così alcuni autori approfittarono dell'occasione per affermare che la teologia morale non è una disciplina autonoma e indipendente

dalla teologia, in quanto la morale cristiana è essenzialmente una morale ecclesiale che, per questa stessa ragione, non può minimizzare la pertinenza del magistero ecclesiale³²¹.

Altri autori osservavano, invece, che la Tradizione della Chiesa in tale ambito della morale non era sempre stata coerente con il suo insegnamento e che pertanto bisognava perlomeno far menzione di tale problematicità³²².

Con riferimento all'insegnamento dell'Enciclica *Evangelium vitae*, alcuni autori evidenziarono che i problemi incontrati dal magistero della Chiesa cattolica nel campo della morale sessuale o matrimoniale erano dovuti al modo essenzialmente deontologico di affrontare tali questioni³²³ e palesarono, come esigenza primaria per dialogare con la cultura contemporanea, la necessità di adottare un altro tipo di approccio, che fosse più attento ai singoli contesti operativi delle varie azioni umane in relazione alle quali si formulava un giudizio morale³²⁴.

NOTE

1. Si possono citare al riguardo alcuni studi di interesse che raccolgono le grandi linee della dottrina dei vescovi: D. TETTAMANZI, *La risposta dei Vescovi alla «Humanae vitae»*, Milano 1969; G. PERICO, *L'Enciclica «Humanae vitae» alla luce delle dichiarazioni episcopali*, in «Aggiornamenti Sociali» 20 (1969) 85-102; L. Sandri, *«Humanae vitae» e magistero episcopale*, Bologna 1969 (che contiene una raccolta di testi integrali).
2. Cfr. E. QUARELLO, *La «Humanae vitae»: le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza*, in RTM 4 (1969) 63-83. Nello stesso articolo viene fornita un'interessante raccolta delle pubblicazioni, in cui si può trovare il testo originale, oppure una traduzione autorizzata in una lingua accessibile delle dichiarazioni fornite dalle varie conferenze episcopali.
3. È interessante osservare che l'episcopato spagnolo, si distinse per escludere in modo esplicito e sistematico qualsiasi obiezione di coscienza (cfr. *ibidem*, 69).
4. Cfr. *ibidem*, 71.
5. Cfr. L. SANDRI, *«Humanae vitae» e magistero episcopale*, Bologna 1969, p. 46.
6. Cfr. *ibidem*, p. 80.
7. Cfr. *ibidem*, pp. 126-127.
8. Cfr. *ibidem*, p. 212.
9. Nel caso dell'episcopato statunitense si trova l'esposizione più articolata della possibilità dell'obiezione di coscienza da parte di un cattolico nei riguardi dell'Enciclica. A tale proposito si può considerare un paragrafo della loro dichiarazione, che era espressamente intitolato: «Norme per un lecito dissenso teologico». Cfr. *ibidem*.
10. Cfr. E. QUARELLO, *La «Humanae vitae»: le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza*, in RTM 4 (1969) 77. Per il testo integrale della nota dell'episcopato francese si rimanda a: L. SANDRI, *«Humanae vitae» e magistero episcopale*, Bologna 1969, pp. 263-264.
11. Occorre, tuttavia, considerare una successiva precisazione dell'episcopato francese, dove si affermava: «qualunque possa essere la colpevolezza soggettiva, un atto contraccettivo non può mai essere oggettivamente buono» (E. QUARELLO, *La «Humanae vitae»: le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza*, in RTM 4 [1969] 78).
12. In effetti si ammetteva che nel caso di gravi conflitti, la persona potesse erroneamente avvertire di commettere un peccato, in qualsiasi direzione si muovesse (cfr. *ibidem*).
13. G. MARTELET, *Pour comprendre l'«Humanae vitae»*, in NRT 90 (1968) 1061. Occorre evidenziare che G. Martelet, secondo diverse fonti, è stato riconosciuto come uno dei principali ispiratori dei contenuti dell'etica coniugale espressi nella HV.

14. Dell'intervento dell'episcopato italiano si evidenziava soprattutto la posizione piuttosto comprensiva. Nella parte del documento indirizzata a dare alcune direttive spirituali e pastorali, dopo aver rilevato, che vi sono coniugi «le cui mancanze non derivano da un rifiuto egoistico della fecondità, bensì piuttosto dalla difficoltà a volte molto seria in cui si trovano, di conciliare le esigenze della paternità responsabile con quelle del loro amore reciproco (...)», si aggiungeva: «In tal caso, infatti, il loro comportamento, *pur non essendo conforme alla norma cristiana*, non è certo valutabile *nella sua gravità* come quando provenisse unicamente da motivi viziati dall'egoismo e dall'edonismo» (D. TETTAMANZI, *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*, Milano 1986, pp. 637-638).
15. Può essere interessante, al riguardo, considerare il Discorso di Paolo VI al *Congresso Internazionale di Teologia del Vaticano II* (cfr. AAS 58 [1966] 891-894).
16. Cfr. Discorso del 31/7/1968, in D. TETTAMANZI, *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*, Milano 1986, pp. 274-278.
17. Si possono citare tra questi: G. Martelet (che scrisse diverse opere, già prima della pubblicazione di HV, perfettamente in linea con l'insegnamento dottrinale contenuto nell'Enciclica); Dietrich Von Hildebrand, G. De Rosa, M. Zalba, L. Ciccone.
18. Cfr. L. CICCONE, «*Humanae Vitae*». *Analisi e commento*, Roma ²1989, pp. 13-18. Faremo riferimento, nel seguito ad alcune delle manifestazioni di tale dissenso che vennero riportate in tale libro.
19. In tale intervento si rivolgeva al Papa la grave accusa di essersi posto contro il Concilio, ignorando la testimonianza dei fratelli separati e pertanto si arrivava a concludere che fosse lecito ai cattolici ignorare l'Enciclica (cfr. L'OR, 1/8/1968).
20. Nella rilettura che ne fornisce L. Ciccone, possono essere enucleati, come riportato di seguito, i punti più significativi della loro posizione: l'accusa al Papa di non essere in linea con il Concilio, sia per quanto riguarda la morale coniugale, sia per il modo di esercitare in questo caso la sua autorità, ritenuto lesivo della dignità umana e cristiana dei fedeli; il riconoscimento del valore non vincolante del Magistero nella valutazione morale dei mezzi per attuare la regolazione delle nascite e il riconoscimento della coscienza dei coniugi come criterio praticamente autonomo (cfr. L. CICCONE, «*Humanae Vitae*». *Analisi e commento* Roma ²1989, p. 13). Riportiamo di seguito solo alcuni dei nomi più significativi tra i firmatari di questa dichiarazione: J.M. Aubert, A. Auer, F. Böckle, L. Janssens, P. Schoonenberg (il testo integrale della dichiarazione si può trovare ne «Il Regno», n. 167/18, pp. 358 s.).
21. Si tratta di un articolo pubblicato su «Die Welt» del 26 agosto 1968, che è possibile trovare tradotto in italiano (cfr. «Il Regno», n. 167/18, pp. 359-361). Le affermazioni principali di K. Rahner sono state raccolte da L. Ciccone nell'opera già citata (cfr. L. CICCONE, «*Humanae Vitae*». *Analisi e commento*, Roma ²1989, p. 14).
22. A nostro giudizio sono degni di interesse i seguenti riferimenti: *ibidem*, pp. 32-35 nota 48; *ibidem*, pp. 61-62 note 90-91.
23. AA.VV., *11 interventi di teologi moralisti su l'«Humanae vitae»*. *Valutazioni personali e reazioni del rispettivo ambiente*, in RTM 1 (1969) 153-186.
24. È il caso ad esempio di Ugo Rocco del Seminario regionale sardo (*ibidem*, 153). Si inseriva nella stessa linea, di evidente apprezzamento dell'Enciclica, Lino Ciccone (del Collegio Alberoni) e Raimondo Frattallone (dell'Istituto Teologico Interregionale «S. Tommaso» di Messina).

25. Cfr. *ibidem*. Particolarmente dura fu la critica della «Stampa» (cfr. *ibidem*, 181-183). Per una visione di insieme della reazione dei periodici all'Enciclica papale, si può considerare il seguente articolo apparso su «Studi Cattolici» e prodotto da un autore che si firma «M. P.»: *Gli esegeti della «Humanae vitae»*, in «Studi Cattolici» 12 (1968) 694.
26. Cfr. AA. VV., *11 interventi di teologi moralisti su l'«Humanae vitae». Valutazioni personali e reazioni del rispettivo ambiente*, in RTM 1 [1969] 157-160.
27. Chiaramente qui, come è ovvio, occorre distinguere tra i cattolici informati ed interessati, tra i quali le reazioni sono state varie (dalla delusione e perplessità, alla contestazione di molti, al caso della gente più retta e semplice che manifestò un'accettazione incondizionata all'insegnamento papale) da coloro che sono ai margini del cristianesimo vivo e che hanno reagito negativamente.
28. Si possono considerare al riguardo le posizioni di Raimondo Frattallone (dell'Istituto Teologico Interregionale «S. Tommaso» di Messina), di Edoardo Varano (del Seminario Regionale S. Pio X di Catanzaro) e di Giovanni Nuzzo (del Seminario Regionale di Molfetta): cfr. *ibidem*, 157-162.
29. È questo, ad esempio, il parere di Angelo Carminati (del Seminario di S. Benedetto del Tronto) (cfr. *ibidem*, 170) e di Giovanni Nuzzo (del Seminario Regionale di Molfetta) (cfr. *ibidem*, 163-164). Particolarmente interessante anche la posizione di Lino Ciccone che, sia pure accettando la non irreformabilità dell'insegnamento pontificio, arrivava a concludere con convincenti argomentazioni che, almeno nella sua parte essenziale, tale insegnamento è praticamente irreformabile (cfr. *ibidem*, 176-177).
30. Tale è ad esempio l'opinione di Raimondo Frattallone (dell'Istituto Teologico Interregionale «S. Tommaso» di Messina) e di Natale Cavatassi (del Seminario Regionale di Chieti) (cfr. *ibidem*, 167).
31. A tale proposito si possono citare in particolare gli interventi di Natale Cavatassi (del Seminario Regionale di Chieti) e di Giovanni Cereti (di Genova) (cfr. *ibidem*, 180).
32. Abbiamo raccolto una eco di tale posizione nell'intervento di Ugo Rocco (del Seminario Regionale Sardo) (cfr. *ibidem*, 155).
33. Cfr. *ibidem*, 173-177.
34. Si farà qui riferimento in particolare a tre articoli: L. LORENZETTI, *Gli argomenti dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 19-28 (L. Lorenzetti era capo redattore di RTM); A. DI MARINO, *La valutazione delle obiezioni dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 29-38 (A. di Marino era consulente della Direzione di RTM); T. GOFFI, *Il valore della norma proposta e l'obbedienza del cristiano*, in RTM 1 (1969) 41-45 (T. Goffi faceva parte della Segreteria di Redazione).
35. Cfr. L. LORENZETTI, *Gli argomenti dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 19; cfr. DI MARINO, *La valutazione delle obiezioni dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 30.
36. Si veda ad esempio la posizione di T. Goffi, chiaramente influenzata dal concetto di *norma finale* di K. Rahner (cfr. T. GOFFI, *Il valore della norma proposta e l'obbedienza del cristiano*, in RTM 1 [1969] 41).
37. Cfr. *ibidem*, 43. A tale proposito si affermava: «L'Enciclica dichiara intrinsecamente cattivo il fatto di privare l'atto coniugale della sua forza procreativa. Ma è anche gravemente peccaminoso? L'Enciclica non si pronuncia, nonostante che sia attuale il dibattito fra moralisti, tendente a rivedere il principio tradizionale sia circa la gravità della lussuria sia circa la gravità del peccato onanistico» (*ibidem*).
38. E a sostegno di tale posizione si adduceva una lettura del Comunicato della presidenza della CEI (già citato) nella parte in cui si rivolge ai confessori e soprattutto

il comunicato sull'Enciclica dell'episcopato austriaco il quale ammetterebbe esplicitamente trattarsi solo di peccato veniale (cfr. *ibidem*). Da notare anche che come segnale di apertura (da parte del Magistero pontificio) verso questa posizione, si segnalava la legittimità dell'uso dei progestinici a scopo terapeutico, affermata in HV 15.

39. «In altre parole e in un linguaggio personalistico, ci si chiede se gli sposi possono decidere se l'atto coniugale debba servire *soltanto* all'espressione e all'approfondimento dei loro rapporti e non, al tempo stesso, alla procreazione. Su questo interrogativo si concentrava la *problematica di questo decennio*, le opposte tendenze anche in campo cattolico» (L. LORENZETTI, *Gli argomenti dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 19-28 [il corsivo è nostro]).
40. A tale proposito il Lorenzetti raccoglieva una nota espressione del Martelet per indicare l'indissolubilità costitutiva dei due aspetti dell'atto coniugale (cfr. G. MARTELET, *Amore coniugale e rinnovamento conciliare*, Assisi 1970, pp. 46 ss.). Lo stesso riconosceva, però (facendo riferimento al Comunicato dei Vescovi italiani sulla HV), che questa è una *prospettiva ideale* a cui gli sposi sono chiamati a conformarsi con uno sforzo graduale (che passerà per attuazioni imperfette), in relazione alle loro condizioni individuali e sociali e della loro forza d'animo (L. LORENZETTI, *Gli argomenti dell'Enciclica*, in RTM 1 [1969] 25).
41. A tale proposito è interessante considerare il dibattito svoltosi all'interno della Commissione pontificia circa l'affermazione del dominio dell'uomo sulla natura e come gli esperti erano giunti ad opposte conclusioni (e di cui si può trovare un chiaro riflesso in HV 2: cfr. L. LORENZETTI, *Gli argomenti dell'Enciclica*, in RTM 1 [1969] 26-27).
42. Si riconoscevano a tale riguardo i limiti che, per contrasto, presentava la determinazione dei ritmi della donna con i metodi naturali e si avvalorava tale posizione con una dichiarazione perentoria della Commissione papale incaricata da Paolo VI di studiare il problema della regolazione della natalità (*ibidem*, 21).
43. Cfr. L. LORENZETTI, *Gli argomenti dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 28 (il corsivo è nostro).
44. Cfr. *ibidem*.
45. Cfr. A. DI MARINO, *La valutazione delle obiezioni dell'Enciclica*, in RTM 1 (1969) 29.
46. E la ragione risultava piuttosto evidente: «Con la stessa azione con cui si pone un atto supposto fecondo, lo si rende infecondo: si vuole e non si vuole, si fa e si disfa la stessa cosa e nello stesso tempo: *contraddizione* che non consente ad un gesto simile di dirsi ragionevole o naturale per l'uomo dotato di ragione» (*ibidem*, 33-34).
47. *Ibidem*, 34. Si utilizza a tale riguardo la nota analogia del linguaggio, già utilizzata dallo stesso Martelet, per indicare che vi sono menzogne e menzogne.
48. Tra questi citiamo lo stesso Di Marino, il quale faceva riferimento ad un caso particolare per motivare la sua posizione: «Ma, chi, pur dovendo convivere con il coniuge, non si trova in condizioni da poter generare responsabilmente un figlio e abusa non per scelta sistematica, ma trascinato dai sensi o dalla preoccupazione di non offendere le attese della comparte, insomma per mancanza di un accordo umano e di un amore più puro e forte col coniuge, rassomiglia piuttosto a chi dice bugie per paura e vigliaccheria, che chi mente per partito preso e con malizia» (*ibidem*, 35).
49. A sostegno di tale posizione si riportava l'intervento della CEI sulla HV. E si affermava al riguardo: «Il Comunicato della CEI sulla HV suggerisce comprensione pastorale, la quale, tuttavia, non deve favorire nei coniugi una condotta mediocre o facili accomodamenti» (*ibidem*, 36).

50. *Ibidem*. Tale tesi veniva appoggiata in particolare con alcune direttive pratiche emanate dai vescovi austriaci, che evidenziavano come nel testo dell'Enciclica il Papa non avesse parlato di peccato mortale e pertanto se qualcuno mancava contro l'insegnamento dell'Enciclica non doveva sentirsi in ogni singolo caso separato dall'amore di Dio e poteva perciò accostarsi alla santa Comunione senza confessarsi (cfr. *ibidem*).
51. Tavola rotonda: *Regolazione delle nascite, metodi contraccettivi. L'etica teologica cattolica a dieci anni dall'«Humanae Vitae»*, in RTM 40 (1978) 485-585.
52. T. GOFFI, L. LORENZETTI, S. DE GUIDI, *Analisi delle riflessioni sul decennio dell'«Humanae vitae»*, in RTM 44 (1979) 487-517.
53. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 537, dove con riferimento all'insegnamento della HV relativo alla procreazione, l'autore, affermava: «pur rappresentando un insegnamento autentico, non è però infallibile e irreversibile, per cui può costituire l'oggetto di un utile ripensamento». Si consideri anche: C.E. CURRAN, *Il pluralismo nella teologia morale cattolica*, in RTM 30 (1976) 311-332, dove l'autore affermava (anche se non riferendosi in maniera esplicita e diretta alla HV) che «oggi è teologicamente giustificata la possibilità di frequenti dissensi dagli insegnamenti dell'autentico (e non infallibile) magistero gerarchico su specifici problemi morali». Si consideri inoltre: T. GOFFI, L. LORENZETTI, S. DE GUIDI, *Analisi delle riflessioni sul decennio dell'«Humanae vitae»*, in RTM 44 (1979) 487. Qui si affermava lo stesso concetto manifestando, tuttavia, una certa cautela: «I rilievi critici mossi nei confronti dell'etica coniugale dettata dal Magistero in modo autentico, anche se non infallibile, non vanno oltre la dimensione della semplice ipotesi». Può essere interessante considerare, con riferimento alla discussione del fondamento del diritto naturale e della sua autentica interpretazione attraverso il magistero ecclesiastico, la «Dichiarazione dei moralisti italiani» in occasione del loro Congresso di Padova del 31/3-3/4 del 1970 (cfr. «Rassegna di teologia» 11 [1970] 75-94).
54. È opportuno far notare che il termine di «regolazione delle nascite» è praticamente invalso nell'uso comune, anche se, come verrà precisato più avanti si tratta di un uso improprio.
55. Una raccolta integrale di tali testi si può trovare in: L. SANDRI, *«Humanae vitae» e magistero episcopale*, Bologna 1969.
56. Rispetto alla contraccezione l'episcopato francese affermava: «La contraccezione non può mai essere un bene. È sempre un disordine; ma questo disordine non è sempre colpevole. Capita infatti che gli sposi pensino di trovarsi di fronte a veri conflitti di doveri (...). A questo riguardo richiamiamo semplicemente l'insegnamento costante della morale: quando si è nell'alternativa di doveri per cui, qualunque sia la decisione presa, non si può evitare un male, la saggezza tradizionale prevede di ricercare davanti a Dio quale dovere sia, nel caso, maggiore» (L. SANDRI, *«Humanae vitae» e magistero episcopale*, Bologna 1969, pp. 263-264).
Con riferimento a tale passaggio L. Rossi dichiarava: «La polemica, che è infuriata su questo lucido testo, specificò che non è possibile che ci sia l'oggettivo conflitto di due doveri. Quindi, anche oggettivamente, nell'ipotesi conflittuale ne esiste uno soltanto, quello appunto —si ritiene— che i due reputano in coscienza prevalente in quel preciso momento» (L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 549-550). Con riferimento alla stessa affermazione dell'episcopato francese, L. Lorenzetti affermava: «questa espressione (...) espone assai bene quanto, sia pure con modalità diverse, hanno detto altri episcopati» (L. LORENZETTI, *«Humanae vitae» e dichiarazione degli episcopati*, in RTM 44 [1979] 500).

57. Cfr. L. ROSSI, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, in RTM 40 (1978) 529-541.
58. L. LORENZETTI, «*Humanae vitae*» e dichiarazione degli episcopati, in RTM 44 (1979) 500.
59. Il termine «controllo delle nascite» è un anglicismo che di fatto richiama una rivendicazione filosofica marxista o atea e che facilmente rimanda a un possibile controllo operato dallo stato; il termine «limitazione delle nascite» suppone il problema demografico attuale nella sua dimensione preoccupante, ma fa immediato riferimento alle tecniche neo-maltusiane; la «prevenzione delle nascite» suppone che la semplice eventualità di una nascita in più costituisca una minaccia per la pace delle famiglie o un motivo di divorzio e di fatto si presta anche ad accentuazioni che potrebbero persino portare all'aborto; infine il termine «regolazione delle nascite» sarebbe accettabile se non si ponesse in una prospettiva più di ordine oggettivo ed astratto che di responsabilità personale (cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 537-539).
60. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 538-539.
61. Cfr. *ibidem*, 541.
62. Cfr. *ibidem*, 542; dove, L. Rossi faceva riferimento a un discorso di Paolo VI all'ONU (pronunciato il 4/10/1965), alla HV e alla *Populorum Progressio*.
63. Si ricorda che nel primo capitolo della tesi è stata fornita una panoramica delle conoscenze scientifiche relative ai vari mezzi contraccettivi e ai «metodi naturali».
64. Risultano illustrative al riguardo alcune citazioni ricavate da articoli pubblicati da RTM in questi anni: cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 542; cfr. T. GOFFI, *Etica della totalità*, in RTM 19 [1973] 347-349; cfr. D. MONGILLO, *Esperienza e norma. La proposta morale contemporanea* (in Forum: «Etica sessuale in discussione»), in RTM 23 (1974) 491-501.
65. Si tratta della traduzione italiana di un articolo in lingua tedesca di Franz Furger, della Facoltà teologica di Lucerna, apparso in StMor 11 (1973), Roma. L'analisi, compiuta in tale rassegna, riguarda tutti i saggi di teologia morale pubblicati in 150 riviste teologiche nel quinquennio 1968-72, con l'obiettivo di verificare il compimento o meno degli auspici del Concilio Vaticano II, in base ai quali si chiedeva una maggior aggancio della teologia alla S. Scrittura, conoscenza delle scienze dell'uomo e liberazione dalla pura casistica per puntare invece sull'originalità e dinamicità della chiamata personale a seguire Cristo (cfr. R. LEVI, *La teologia morale dopo il Concilio Vaticano II* [una rassegna critica di riviste teologiche], in RTM 26 [1975] 271-281).
66. *Ibidem*, 274.
67. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 543.
68. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 547.
69. Cfr. *ibidem*.
70. L. SANDRI, «*Humanae vitae*» e magistero episcopale, Bologna 1969, pp. 263-264 [il corsivo è nostro]).
71. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 548.
72. Cfr. L. ROSSI, *Morale matrimoniale e pluralismo teologico*, in RTM 17 (1973) 112. Il Rossi appoggiava questa considerazione riferendosi alla posizione di due autori: cfr. A. VALSECCHI, *Regolazione delle nascite*, Brescia 1968; cfr. J.M. PAUPERT, *Controllo delle nascite*, Brescia 1968.

73. Si potrebbero consultare, a questo riguardo, le seguenti pubblicazioni: B. RUSSO, «*Humanae vitae*»: *commento ai commenti*, Napoli 1969; D. TETTAMANZI, «*Humanae vitae*»: *commento all'Enciclica sulla regolazione delle nascite*, Milano 1968; G. BONOMI, *Amore o contraccezione?*, Torino 1967; L. CICCONE, «*Humanae vitae*»: *analisi e commento*, Roma ²1989.
74. Un'ampia lista di coloro che contestarono fortemente l'Enciclica HV si può trovare in: L. CICCONE, «*Humanae vitae*»: *analisi e commento*, Roma ²1989.
75. Tra questi il Rossi, il quale sosteneva che la corrente moderata si allargò sempre di più, grazie anche all'influsso di teologi di indubbia ortodossia, come il Martelet (cfr. L. ROSSI, *Morale matrimoniale e pluralismo teologico*, in RTM 17 [1973] 114). Si può considerare, a tale riguardo, anche una recensione a cura dello stesso Rossi di un libro di Martelet (cfr. L. ROSSI, recensione del libro: *L'esistenza umana e l'amore* [G. MARTELET, Assisi 1970], in RTM 15 [1972] 455-457).
76. Cfr. L. ROSSI, *Morale matrimoniale e pluralismo teologico*, in RTM 17 (1973) 113 (nota 25) dove il Rossi presentava, tra gli altri, i seguenti riferimenti bibliografici: L. SANDRI, «*Humanae vitae*» e *magistero episcopale*, Bologna 1969; D. TETTAMANZI, *La risposta dei vescovi alla «Humanae vitae»*, Milano 1969. E presentava come degni di attenzione alcuni studi (considerati aperti e moderati): E. CHIAVACCI, T. GOFFI, D. MONGILLO, «*Humanae vitae*»: *note teologiche-pastorali*, Brescia 1968; B. HÄRING, *Il matrimonio problema scottante*, Roma 1969; B. HÄRING, *Paternità responsabile*, Roma 1970; L. LORENZETTI, *Concilio e «Humanae vitae»*, Bologna 1969; L. ROSSI, *Prospettive della fecondità umana in Cristo*, in *Educarsi alla responsabilità*, Assisi 1971 (cap. 3, Procreazione responsabile: utopia o realtà, 34-55).
77. «A noi sembra che sia sbagliato pretendere di emettere un giudizio morale che prescinda dai vantaggi e svantaggi medici o psicologici di ciascun metodo. (...)» ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 552-553; dove il Rossi riportava una citazione di E. CHIAVACCI [*Studi di teologia morale*, Assisi 1971, pp. 264-267]). Lo stesso autore riconosceva la liceità dell'intervento dello Stato, nel tutelare l'impiego dei mezzi contraccettivi al fine della regolazione delle nascite, per le seguenti ragioni: il rispetto dell'autonomia della coppia e della liceità dei mezzi (cfr. L. ROSSI, *Morale matrimoniale e pluralismo teologico*, in RTM 17 [1973] 112).
78. Il principio di totalità, inquadrato in un'ottica personalista, portava T. Goffi a riferirsi all'amore coniugale nei seguenti termini «In una prospettiva personalistica e per il principio della totalità coniugale, gli atti coniugali anticoncezionali possono conservare una portata procreativa, ma non nella visione materialmente biologica, sebbene in quella responsabile personale. D'altronde perché è legittimata la continenza periodica, con l'intenzione esplicita di impedire la procreazione?» (T. GOFFI, *Etica della totalità*, in RTM 19 [1973] 350-351 [Il corsivo è nostro]). Occorre aggiungere che il Goffi adduceva, a sostegno della sua posizione, la propria interpretazione di un passo della HV 7.
Si può anche citare il caso di Enrico Chiavacci, che in un suo libro (*Proposte morali tra l'antico e il nuovo* [Assisi 1973]), secondo la recensione che ne fornisce RTM, esprimeva così la sua visione riguardo alla dottrina morale sul problema degli anticoncezionali: «(...) per anni si è cercato di fondare unicamente sullo scopo della procreazione la liceità dell'incontro sessuale; ma in tempi più recenti questa concezione è andata via via crollando sotto la spinta di una concezione più personalistica del rapporto» (cfr. C. TOMASINI, recensione del libro: *Proposte morali tra l'antico e il nuovo* [Assisi 1973], in RTM 20 [1973] 634-639 [il corsivo è nostro]).

79. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 545). Vedi anche la posizione di B. Häring nel suo libro: *La legge di Cristo* (Brescia, 1959) in una sezione dedicata espressamente all'aborto, secondo quanto viene riportato in una nota bibliografica da RTM. Occorre notare, tuttavia, che non figurava ancora, tra le classiche indicazioni per l'aborto (eugenetica, morale, sociale e medica), l'indicazione demografica, cioè quella sostenuta dallo Stato come contraccettivo al fine di ridurre il tasso di incremento della popolazione (cfr. D. MONGILLO, F. D'AGOSTINO, F. COMPAGNONI, *L'aborto*, in RTM 15 [1972] 372-373).
80. È il caso ad esempio dello stesso L. Rossi che, in un articolo pubblicato alcuni anni dopo quello già citato, tornando a condannare l'aborto come azione illecita, segnalava che nella società continuavano a restare aperte alcune questioni: quella dell'aborto terapeutico (quando non intervenendo morirebbero sia il bambino che la madre); la distinzione tra aborto diretto e indiretto (che dichiarava: «oggi comincia ad essere messa sotto accusa»), la questione più generale del momento in cui ha inizio una nuova vita (cfr. L. ROSSI, *Morale matrimoniale e pluralismo teologico*, in RTM 17 [1973] 124-127). Nello stesso articolo si faceva riferimento anche ad alcuni altri autori: cfr. A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972; cfr. B. HÄRING, *Etica medica*, Roma 1972.
Bisogna citare poi il caso di T. Goffi, che in un articolo dedicato alla presentazione dell'etica della totalità (si tratta, secondo quanto precisa l'autore, non del «principio della totalità entro le prospettive dell'etica tradizionale», ma «in visione di un'etica strutturata in modo nuovo, ossia di un'etica personalista»), confrontando la legge naturale con l'etica della totalità, forniva un'applicazione di tale principio al caso dell'aborto, che risulterebbe pertanto giustificato in alcuni casi particolari (T. GOFFI, *Etica della totalità*, in RTM 19 [1973] 347-360).
81. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 551.
82. Cfr. D. MONGILLO, F. D'AGOSTINO, F. COMPAGNONI, *L'aborto*, in RTM 15 (1972) 369.
83. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 551. La stessa opinione venne espressa da vari vescovati: si considerino ad esempio l'episcopato scandinavo e l'episcopato francese (cfr. D. MONGILLO, F. D'AGOSTINO, F. COMPAGNONI, *L'aborto*, in RTM 15 [1972] 375-376).
84. Cfr. W. PASINI, *Scienza sessuologica e riflessione morale* (in Forum: «Etica sessuale in discussione»), in RTM 23 (1974) 512-513.
Si consideri anche la posizione di L. Rossi che, nel suo libro: *Nuove scelte morali*, affrontava, nel cap. 13 il problema dell'aborto, dal punto di vista sia morale che pastorale (cfr. C. TOMASINI, recensione del libro: *Nuove scelte morali* [L. ROSSI, Roma 1972], in RTM 20 [1973] 624-630 [il corsivo è nostro]).
L. Lorenzetti, in una rassegna bibliografica, nel riferirsi all'ampio dibattito che si stava svolgendo in quegli anni intorno al problema dell'aborto, evidenziava come gli autori accettavano possibili eccezioni al principio morale di condanna dell'aborto (cfr. L. LORENZETTI, rassegna del libro: *L'aborto in Italia. Fenomenologia dell'aborto. Riflessione morale, giuridica e pastorale* [AA.VV., Bologna 1975], in RTM 29 [1976] 143).
E. Chiavacci, a differenza della sua posizione rispetto all'uso degli anticoncezionali, manifestava rispetto all'aborto una posizione di totale inflessibilità, dal punto di vista morale; mentre ammetteva una maggiore flessibilità per quanto riguarda la regolamentazione legale in materia (cfr. C. TOMASINI, rassegna del libro: *Proposte morali tra l'antico e il nuovo* [E. CHIAVACCI, Assisi 1973], in RTM 20 [1973] 634-639).

- G. Perico ammetteva la necessità di una paternità responsabile (secondo HV), restando ferma la non tolleranza della contraccezione (cfr. L. ROSSI, rassegna del libro: *L'aborto* [G. PERICO, Milano 1975], in RTM 26 [1975], 303-309).
- B. Häring, nel libro «Medicina e manipolazione», pubblicato a poca distanza da «Etica medica», nel presentare la sua posizione circa i criteri per emettere un giudizio etico, affermava che i criteri oggettivi non servono a nulla, se non sono liberamente interiorizzati dalle persone, che sono chiamate, invece, a discernere tra manipolazioni accettabili e inaccettabili. Nel trattare dei problemi specifici di manipolazione bioetica, considerava la contraccezione come una manipolazione, a differenza del metodo ritmico, che risulta però giustificabile almeno in una morale del compromesso. (cfr. L. ROSSI, recensione del libro: *Medicina e manipolazione* [B. HÄRING, Roma 1976], in RTM 32 [1976] 665-666).
85. Cfr. L. LORENZETTI, rassegna del libro: *L'aborto in Italia. Fenomenologia dell'aborto. Riflessione morale, giuridica e pastorale* (AA.VV., Bologna 1975), in RTM 29 (1976) 144.
 86. Utilizzeremo in questa sede volutamente il termine «continenza», usato dagli autori, invece del termine «metodi naturali», che la stessa HV usa per differenziarlo dai metodi artificiali di controllo delle nascite.
 87. «La continenza coniugale, almeno quella assoluta, non si può certo dire il mezzo ideale per limitare le nascite, poiché limita o proibisce anche la normale donazione sessuale tra i coniugi» (cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 [1971] 543).
 88. Cfr. *ibidem*, 544.
 89. Cfr. L. ROSSI, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, in RTM 12 (1971) 551. Allo stesso modo si può ricordare la considerazione che al riguardo faceva T. Goffi: «In una prospettiva personalistica e per il principio della totalità coniugale, gli atti coniugali anticoncezionali possono conservare una portata procreativa, ma non nella visione materialmente biologica, sebbene in quella responsabile personale. D'altronde, perché è legittimata la continenza periodica, con l'intenzione esplicita di impedire la procreazione? Perché i singoli atti visti come infecondi, sono posti entro la visione personale di una paternità responsabile» (T. GOFFI, *Etica della totalità*, in RTM 19 [1973] 351 [il corsivo è nostro]).
 90. B. Häring, *Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, in RTM 33 (1977) 109-124. Si tratta di una traduzione dall'inglese di un testo apparso su: ThSt 37 (1976) 122-132.
 91. Non c'è dubbio che qui l'autore usava tale termine come sinonimo di continenza periodica, qualunque sia il metodo per accertare il periodo infecondo. Per evitare equivoci si userà nel seguito del paragrafo «metodo ciclico» e «continenza periodica» come espressioni intercambiabili. Per ulteriori precisazioni al riguardo si rimanda a: L. CICCONE, «*Humanae Vitae*». *Primo decennio*, in DTh (1978), 22-25.
 92. Cfr. B. HÄRING, *Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, in RTM 33 (1977) 109.
 93. *Ibidem*.
 94. Qui l'autore fa riferimento esplicitamente a GS 50-52.
 95. HV 24.
 96. E a tale proposito si domandava: «Non significa forse che il metodo ciclico rappresenta frequentemente un mezzo di "controllo delle nascite" piuttosto che un metodo contraccettivo, ogni qualvolta permette la fecondazione con gameti invecchiati?» (*ibidem*, 111).

97. E si domandava: «Abbiamo l'obbligo, e fino a che punto, di evitare o non causare una tale perdita?» (*ibidem*).
98. A tale proposito, si poneva il seguente interrogativo: «Abbiamo l'obbligo, e fino a che punto, di evitare o non causare una tale perdita?» (*ibidem*).
99. Häring citava, tra gli altri, lo studio di A.E. HELLEGERS, *A scientist's Analysis*, in C.E. CURRAN, *Contraception: Authority and Dissent*, New York 1969, pp. 216-236.
100. Si riferiva, in particolare, al resoconto fornito nella seguente pubblicazione: R. GUERRERO, O. ROJAS, *Spontaneous Abortion and Aging Human Ova and Spermatozoa*, in «New England Journal of Medicine» 293, n. 12 (1975) 573-575 (cfr. B. HÄRING, *Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, in RTM 33 [1977] 112).
101. Osservava in effetti: «c'è quanto meno una probabilità molto alta che lo stesso fenomeno si applichi alla fecondità umana» (*ibidem*, 114).
102. Cfr. *ibidem*, 115.
103. *Ibidem*.
104. Accoppiamento che, nel genere umano è stato comprovato poter avvenire fino al quattordicesimo giorno. Si può consultare su tale punto il seguente contributo: A.E. HELLEGERS, *Fetal Development*, ThSt 31 (1970) 4.
105. Cfr. B. HÄRING, *Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, in RTM 33 (1977) 116-117.
106. A differenza di altri autori, come Diamond, che arrivava a ritenere che il concepimento non coincide con la fecondazione (cfr. *ibidem*, 119).
107. *Ibidem*, 120.
108. *Ibidem*.
109. Cfr. *ibidem*, 121.
110. *Ibidem*, 124.
111. È interessante riportare qui che, all'inizio del suo intervento, L. Ciccone rivolse una critica all'impostazione che RTM aveva dato alla tavola rotonda, per non aver previsto una relazione dedicata alla puntualizzazione degli sviluppi delle ricerche scientifiche in merito alla metodica naturale, che è «poi l'unica via ritenuta lecita dall'Enciclica». La risposta data dalla redazione sarebbe stata testualmente la seguente: «Detta relazione è stata omessa, perché le ricerche scientifiche di questo decennio non sembra siano pervenute a risultati nuovi o sufficientemente sicuri a proposito dell'uso della metodica naturale (n.d.r.).» (L. CICCONE, *Controindicazioni scientifiche circa la metodica «naturale»? Il dibattito in corso e problemi morali emergenti* [tavola rotonda], in RTM 40 [1978] 503).
112. È opportuno segnalare a tale proposito anche un altro contributo, dello stesso Ciccone, dove viene fatto un esame ancora più documentato e ampio dello studio di Häring: L. CICCONE, «*Humanae Vitae*» – *Primo decennio*, in DTh 81 (1978) 3-39.
113. Si trattava di un quadro aggiornato alle più recenti contribuzioni scientifiche, secondo i dati raccolti essenzialmente in due lavori: T.W. HILGERS, *Human Reproduction: Three Issues for the Moral Theologian*, in ThSt 38 (1977) 136-152; A. SERRA, *Implicazioni morali dell'applicazione del «Metodo del ritmo?»*, in «Medicina e Morale» 27 (1977) 3-39.
114. Cfr. L. CICCONE, *Controindicazioni scientifiche circa la metodica «naturale»? Il dibattito in corso e problemi morali emergenti* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 506.
115. Faceva riferimento principalmente ad un lavoro: R. GUERRERO, *Time of insemination in the Menstrual Cycle and Its Effects on the Sex Ratio*, tesi alla Harvard School of Public Health, 1968.

116. Cfr. L. CICCONE, *Controindicazioni scientifiche circa la metodica «naturale»? Il dibattito in corso e problemi morali emergenti* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 510-511.
117. Il Ciccone si valeva qui degli studi già citati di Hilgers e di Serra; inoltre fa riferimento anche ad alcuni elementi emersi in uno dei seminari inseriti nel congresso internazionale su «Amore fecondo responsabile» (organizzato dal CISF, e svoltosi a Milano dal 21 al 25 giugno 1978), seminario che fu diretto dallo stesso Guerrero e da Serra. Si segnala al proposito il seguente articolo, già citato: S. SPINSANTI, *In margine al convegno del CISF: «Amore fecondo e responsabile»*, in «Medicina e Morale» 28 (1978) 454-460.
118. Cfr. L. CICCONE, *Controindicazioni scientifiche circa la metodica «naturale»? Il dibattito in corso e problemi morali emergenti* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 512-514.
119. *Ibidem*, 514-515.
120. *Ibidem*, 515.
121. *Ibidem*.
122. *Ibidem*, 516.
123. L. LORENZETTI, *A dieci anni dall'«Humanæ vitæ»* (Tavola rotonda: *Regolazione delle nascite, metodi contraccettivi. L'etica teologica cattolica a dieci anni dall'«Humanæ Vitæ»*), in RTM 40 (1978) 486. Nella stessa linea si può considerare: T. Goffi (cfr. T. GOFFI, *Etica coniugale ufficiale e la odierna acculturazione pastorale e teologica*, in RTM 44 [1979] 496).
124. Cfr. *ibidem*.
125. A tale proposito e a titolo di esempio si citava il documento della Congregazione per il Clero del 26 aprile 1971, che chiudeva il cosiddetto «caso Washington» (definito dal Lorenzetti come il fatto «tra i più significativi di questo decennio») (cfr. L. LORENZETTI, *A dieci anni dall'«Humanæ vitæ»* [Tavola rotonda: *Regolazione delle nascite, metodi contraccettivi. L'etica teologica cattolica a dieci anni dall'«Humanæ Vitæ»*], in RTM 40 [1978] 486-487).
126. Tra le novità rese possibili dagli interventi dei Vescovi si annoverava l'aperto riconoscimento dell'«obiezione di coscienza» di fronte al magistero non infallibile, con il riconoscimento che «il primato della obbedienza spetta pur sempre alla coscienza». Inoltre, in materia di etica coniugale, si riconosceva ai vescovi il merito di aver aiutato i coniugi a risolvere i loro problemi, per il semplice fatto che non avevano parlato in termini di «permesso» o «proibito», ma avevano situato «problemi e riflessioni nel contesto dei valori ai quali i coniugi sono chiamati, quali l'amore interpersonale e il servizio alla vita» (*ibidem*, 487).
127. Cfr. E. CHIAVACCI, *Valori di fondo e sistematica normativa* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 520.
128. Cfr. *ibidem*, 521.
129. *Ibidem*. Si affermava che per la dichiarata infallibilità della HV aveva avuto facile gioco la critica avversa e si citava il caso di H. Küng con un suo libro: *Infallibile? Una domanda*, Brescia 1970.
130. Chiavacci si riferiva, tra gli altri, agli studi di Fuchs, Aubert, Schüller, Böckle, oltre che a suoi studi propri e aggiungeva anche «le stesse tesi di von Balthasar, fatte proprie dalla Commissione teologica internazionale» (E. CHIAVACCI, *Valori di fondo e sistematica normativa* [tavola rotonda], in RTM 40 [1978] 521).
131. *Ibidem*, 522. Si affermava che tale storicità era riscontrabile anche in S. Tommaso. Tale idea di legge naturale si traduceva anche, in altri termini, nel definire la legge naturale come una fonte normativa aperta; dove l'apertura è da intendersi rivolta alla comprensione dell'uomo e alla comprensione delle strutture biofisiche creaturali.

132. Tale aggiornamento sarebbe stato dettato dalla necessità di adattare i dati continuamente cangianti dell'esperienza e di metterli a confronto con la Parola. In tal senso, il Chiavacci considerava infondata la critica mossa da alcuni autori, come Ratzinger e Stoeckle, che avevano parlato di «etica antropologica» nel riferirsi a tale etica rinnovata (cfr. *ibidem*, 523).
133. Secondo il Chiavacci, la HV aveva visto i metodi naturali come gli unici moralmente leciti per motivi deontologici; per la stessa ragione la HV avrebbe tentato di dare una risposta al problema non risolto dalla GS 50 (come conciliare la doppia esigenza di una procreazione responsabile e di una vita di coppia sessualmente ricca) incitando gli scienziati a rendere sicuri i metodi naturali (cfr. *ibidem*, 525-527).
134. È il caso di Giovanni Pezzuto di cui analizziamo, nel seguito, un contributo apparso in RTM: G. PEZZUTO, *Analisi critica della «Humanae vitae». Proposta di una nuova ipotesi di valutazione morale della contraccezione* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 545-585.
135. Cfr. *ibidem*, 547-548.
136. Cfr. *ibidem*, 550.
137. Cfr. *ibidem*, 554.
138. Cfr. *ibidem*, 556. In effetti non tutti gli atti coniugali sono potenzialmente procreativi, anche se, occorre precisare, non si può conoscere a-priori con certezza assoluta quali siano fecondi e quali no. Potrebbe in effetti verificarsi un errore nel calcolo del periodo infcondo o una qualche causa bio-fisiologica ancora sconosciuta. A tale obiezione il Pezzuto rispondeva, asserendo che: «la procreazione “responsabile” è regolata da scelte e decisioni responsabili e non dal “principio di errore” o di “causalità”» (*ibidem*).
139. *Ibidem*, 557.
140. Cfr. *ibidem*, 558-564.
141. Cfr. *ibidem*, 561.
142. A giudizio del Pizzuto la contraddizione di fondo di HV sarebbe stata intuita e si sarebbe anche prodotto un tentativo di superarla, non riuscito, in HV 16. Infatti nel confrontare tra loro il ricorso ai periodi infcondi e alla contraccezione e nell'affermare la liceità del primo metodo, non verrebbe fornita una spiegazione logica ma solo verrebbe fatto un accostamento tra due modi distinti di comportarsi (cfr. *ibidem*, 563).
143. Anche se non mancò chi negava apertamente la fondatezza degli argomenti della Tradizione e della legge naturale, che erano stati addotti nell'Enciclica ed arrivava ad insinuare che l'Enciclica era sorta più da motivazioni pastorali che dottrinali e che pertanto dovesse essere letta piuttosto come una raccomandazione prudenziale. (cfr. L. ROSSI, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali* [tavola rotonda], in RTM 40 [1978] 530-532).
144. È il caso ad esempio di T. Goffi, che interpreta l'insegnamento contenuto in HV 14, come l'espressione di un'etica coniugale autentica, resa particolarmente attenta al compito procreativo secondo la cultura scolastico-medioevale (cfr. T. GOFFI, *Etica coniugale ufficiale e la odierna acculturazione pastorale e teologica*, in RTM 44 [1979] 489-490).
145. Si poneva soprattutto l'accento su quelle situazioni difficili, nella vita dei coniugi, che la stessa GS 51 aveva riconosciuto come tali.
146. Si citavano tra i metodi naturali: il metodo di Ogino-Knaus, il metodo della temperatura basale, il metodo combinato ciclico-termico, la sintomatologia del «muco cervicale» sia secondo la linea di Billings sia nella linea di Bonomi, il metodo sintotermico che fonde insieme quello del «muco cervicale» e quello della temperatura (cfr. *ibidem*, 491).

147. Cfr. *ibidem*.
148. Cfr. *ibidem*, 492.
149. *Ibidem*, 493 (il corsivo è nostro).
150. Cfr. L. ROSSI, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 534. Tra i temi che costituivano una autentica novità, il Rossi segnala: il primato della coscienza, la possibilità di obiettare al magistero non infallibile, la ricerca teologica che doveva proseguire, la comunione che poteva essere ricevuta senza confessione.
151. Cfr. *ibidem*, 537. Rispetto al riconoscimento dell'opzione fondamentale, si riconosceva un ruolo importante all'episcopato olandese e svizzero.
152. Così ad esempio, il Rossi dichiarava: «Lo stesso documento "Persona humana", pur volendo—in recto— invitare a non sottovalutare le singole azioni, finisce—in obliquo— per riconoscere che l'opzione fondamentale vale di più» (*ibidem*).
153. Cfr. *ibidem*, 538.
154. Cfr. *ibidem*, 565 (L'ultimo corsivo è nostro). I passi citati sono tratti da GS 48 e GS 49.
155. G. PEZZUTO, *Analisi critica della «Humanæ vitæ». Proposta di una nuova ipotesi di valutazione morale della contraccezione* (tavola rotonda), in RTM 40 (1978) 569.
156. Cfr. *ibidem*.
157. Cfr. *ibidem*, 570.
158. Cfr. *ibidem*, 571-573. Dinanzi all'obiezione che «rendere impossibile la fecondazione» è un'espressione equivoca, perché il fine della contraccezione è impedire e non semplicemente evitare la fecondazione, l'autore affermava che il ricorso ai periodi agenesiaci (dove si cerca di «evitare» la fecondazione) si poneva sullo stesso piano dei mezzi contraccettivi, in quanto nei due casi il fine era lo stesso: «rendere impossibile la fecondazione» (*ibidem*, 571).
159. «In effetti si possono verificare ragioni "gravi" per non compromettere l'amore coniugale e gli altri valori della persona, della coppia, del matrimonio e della famiglia secondo la loro gerarchia» (*ibidem*, 576).
160. Fanno parte di tale studio i seguenti articoli: L. LORENZETTI, *Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica*, in RTM 48 (1980) 503-506; F. GARELLI, *Mutamenti strutturali e nuovi modelli di vita e di comportamento: aspetto sociologico*, in RTM 48 (1980) 507-521; G. PIANA, *Verso un nuovo ethos ecclesiale*, in RTM 48 (1980) 523-536; T. GOFFI, *Una pastorale nuova per una nuova domanda etica*, in RTM 48 (1980) 537-546.
161. È interessante verificare come su tale punto concordino i risultati contenuti in vari studi sociologici (cfr. F. GARELLI, *Mutamenti strutturali e nuovi modelli di vita e di comportamento: aspetto sociologico* [in studio-dibattito: «Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica»], in RTM 48 [1980] 519).
162. Cfr. L. LORENZETTI, *Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica*, in RTM 48 (1980) 503.
163. Cfr. *ibidem*, 505.
164. È interessante a tale riguardo considerare come la chiave del problema si faceva risiedere nella rinnovata consapevolezza dell'uomo di essere immerso nel mondo e nella storia e al tempo stesso capace di costruire nuovi rapporti per la sua radicale apertura all'assoluto di Dio. E, soprattutto si riconosceva l'assoluta necessità di riprendere e riproporre, «facendone una lettura incarnata» i grandi valori evangelici, nell'ambito di un modello di convivenza segnato dalla comunione e dalla condivisione (cfr. *ibidem*, 506).

165. Cfr. G. PIANA, *Verso un nuovo ethos ecclesiale* (in studio-dibattito: «Trasformazioni socio-culturali e nuova domanda etica»), in RTM 48 (1980) 524).
166. Cfr. J. RATZINGER, *Panorama de la théologie dans le monde*, in RTM 69 (1986) 13.
167. Nel primo caso, infatti, la dissoluzione del legame classico tra sessualità e matrimonio, riduceva la sessualità senza un luogo e un punto di riferimento; nel secondo caso, si aggiungeva ad una separazione della sessualità dalla procreazione, il tentativo di rendere possibile la procreazione senza la sessualità (per mezzo delle sofisticate modalità messe a disposizione dalle nuove tecnologie biomediche) (cfr. *ibidem*, 14).
168. Cfr. T. GOFFI, *Una pastorale nuova per una nuova domanda etica*, in RTM 48 [1980] 524-525.
169. Cfr. *ibidem*, 528-531.
170. Cfr. *ibidem*, 540-544.
171. Cfr. *ibidem*, 545.
172. Si segnala a tale proposito l'articolo: S. PRIVITERA, *Per una interpretazione del dibattito su «L'autonomia morale»*, in RTM 48 (1980) 565-586.
173. Fanno parte di tale studio i seguenti articoli: M. DAL BOSCO, *La «questione» referendum e la stampa italiana*, in RTM 50 (1981) 173-182; L. LORENZETTI, *Per una valutazione etica della legge in tema di aborto*, in RTM 50 (1981) 183-186; G. TRENTIN, *Due modi di guardare ai referendum sull'aborto*, in RTM 50 (1981) 187-189; F. D'AGOSTINO, *L'aborto come problema di alterità*, in RTM 50 (1981) 193-195; G. MATTAI, *Leggi e culture*, in RTM 50 (1981) 190-192; P. GRASSI, *Contrastare il costume abortista*, in RTM 50 (1981) 196-197.
174. Fanno parte di tale riflessione-dibattito il seguente gruppo di articoli: L. LORENZETTI, *Riflessione dibattito: «La comunità cristiana dopo il referendum del 17-18 maggio 1981»*, in RTM 51 (1981) 333-335; F. COMPAGNONI, *Lo stato e la società dalle molte morali*, in RTM 51 (1981) 336-338; P. GRASSI, *Quale presenza della Chiesa italiana nella società civile?*, in RTM 51 (1981) 339-341; G. GUALERNI, *Per un dialogo costruttivo tra Stato e Chiesa*, in RTM 51 (1981) 342-344; G. TRENTIN, *I problemi restano: come affrontarli?*, in RTM 51 (1981) 345-348; G. MATTAI, *Per una pastorale rinnovata*, in RTM 51 (1981) 349-351; D. MONGILLO, *Impegno per la formazione delle coscienze*, in RTM 51 (1981) 352-359; L. LORENZETTI, *Possibile l'aggregazione dei «no» e dei «sì»?*, in RTM 51 (1981) 360-364.
175. Cfr. M. DAL BOSCO, *La «questione» referendum e la stampa italiana*, in RTM 50 (1981) 173.
176. Cfr. *ibidem*, 179.
177. Può essere interessante a tale riguardo considerare la valutazione che, limitandosi al piano giuridico, ne dava il D'Agostino (cfr. F. D'AGOSTINO, *L'aborto come problema di alterità*, in RTM 50 [1981] 193-195). Si esprimeva in termini sostanzialmente analoghi G. Trentin (cfr. G. TRENTIN, *Due modi di guardare ai referendum sull'aborto*, in RTM 50 [1981] 188). In termini altrettanto diretti, P. Grassi indicava tre ordini di ragioni per cui la 194 era essenzialmente una legge abortista (cfr. P. GRASSI, *Contrastare il costume abortista*, in RTM 50 [1981] 196-197).
178. Vedi ad esempio: L. LORENZETTI, *Per una valutazione etica della legge in tema di aborto*, in RTM 50 (1981) 186
179. Cfr. G. TRENTIN, *Due modi di guardare ai referendum sull'aborto*, in RTM 50 (1981) 188. A tale proposito il Trentin criticava la tendenza (soprattutto del partito radicale) di ridurre il problema della paternità e maternità responsabili ad una dimensione puramente individuale e tecnica e riconosceva che si trattava di un problema più complesso, di dimensioni morali e sociali molto rilevanti.

-
180. Cfr. L. LORENZETTI, *Possibile l'aggregazione dei «no» e dei «sì»?», in RTM 51 (1981) 360-364.*
181. Cfr. *ibidem*, 362. Rispetto al ruolo della donna nella nuova situazione socio-culturale può essere interessante considerare il seguente articolo: F. GIUNCHEDI, *Freud e la donna*, in RTM 55 (1982) 343-361; dove l'autore, oltre a considerare i progressi in campo psicoanalitico sulla comprensione della specificità femminile, arriva ad interessanti conclusioni sul concetto di paternità responsabile nei confronti della donna nella situazione contemporanea. Per una rilettura di Freud, intesa come tentativo di recuperare gli aspetti positivi della sua opera, superandoli e integrandoli nella visione di una nuova morale, si segnala: F. LIVERZIANI, *Dopo Freud: per una morale dell'ego integrato*, in RTM 62 (1984) 259-270.
182. Ci si riferisce qui al comunicato che la CEI pubblicò in occasione della sua assemblea generale del 18-23 maggio 1981 il cui principale tema di studio era l'evangelizzazione ed educazione delle coscienze (cfr. D. MONGILLO, *Impegno per la formazione delle coscienze*, in RTM 51 [1981] 352-359). Si ricorda che la stessa CEI si era pronunciata alla vigilia dei referendum con un altro comunicato.
183. Cfr. G. MATTAI, *Per una pastorale rinnovata*, in RTM 51 (1981) 349-351.
184. In questa linea si possono considerare, ad esempio, due contributi di A. Autiero, che vennero pubblicati, in RTM: A. AUTIERO, *La natura umana tra biologia e teologia*, in RTM 62 (1984) 253-258; A. AUTIERO, *Etica della vita prenatale. Fatti Problemi Prospettive*, in RTM 68 (1985) 31-46.
185. Si lamentava, in effetti, che la comprensione della «natura umana» nella teologia classica aveva oscillato tra due estremi: quello di considerare l'uomo in astratto, senza dare il giusto rilievo al corpo; e quello di assumere il «biologico» come criterio di giudizio etico (cfr. A. AUTIERO, *La natura umana tra biologia e teologia*, in RTM 62 [1984] 253).
186. Cfr. *ibidem*, 254-256.
187. Si riteneva che già fin dal momento della fecondazione si potesse parlare di una individualità biologica dello zigote, sebbene tale individualità biologica non fosse ancora qualificabile come individualità personale. Tale tesi era sostenuta dall'Autiero, il quale si appoggiava sull'autorità di altri teologi, come K. Rahner e F. Böckle, di cui si segnalavano le opere corrispondenti: cfr. K. RAHNER, P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation* Friburgo ¹1978; F. BÖCKLE, *Der Beginn der konkreten Existenz des einzelnen Menschen*, in A. HERZ, *Handbuch der christlichen Ethik*, Friburgo ²1978 II, pp. 36-46. Cfr. A. AUTIERO, *Etica della vita prenatale. Fatti Problemi Prospettive*, in RTM 68 (1985) 35.
188. Cfr. *ibidem*.
189. Cfr. *ibidem*. Ci sembra degno di nota segnalare proprio su questo tema il seguente articolo: L. LEUZZI, *Il dibattito sull'inseminazione artificiale nella riflessione medico-morale in Italia, nell'ultimo decennio*, in «Medicina e Morale» 4 (1982) 343-370.
190. E si fornivano a tale proposito tutta una serie di riferimenti magisteriali che mostrano come tale dottrina fosse già ben consolidata prima della HV, nel magistero di Pio XII (cfr. A. AUTIERO, *Etica della vita prenatale. Fatti Problemi Prospettive*, in RTM 68 [1985] 43 [nota 18]). Tuttavia secondo Autiero tale posizione del Magistero non faceva altro che riflettere un'interpretazione prevalentemente biologista della natura (cfr. *ibidem*, 44 [nota 22]).
191. *Ibidem*, 36.
192. Cfr. *ibidem*, 37.
193. *Ibidem* (dove il corsivo è nostro).

194. Ci sembra molto interessante evidenziare a tale proposito che, un approfondimento filosofico della categoria etica di responsabilità, con le esemplificazioni concrete che questa comporta nel rapporto uomo-natura (comprendendo evidentemente la stessa natura umana), si può trovare nel filosofo tedesco H. Jonas. RTM dedicò in concreto a tale autore una serie di articoli interessanti, di cui riportiamo di seguito i riferimenti bibliografici: A. AUTIERO, *Hans Jonas: l'appello alla responsabilità* (in Forum: «Scienza ed etica della responsabilità»), in RTM 77 (1988) 9-14; R. SPAEMANN, *L'empietà dell'ottimismo utopico (Laudatio di Hans Jonas)* (in Forum: «Scienza ed etica della responsabilità»), in RTM 77 (1988) 15-24; H. JONAS, *Tecnica, libertà e dovere* (in Forum: «Scienza ed etica della responsabilità»), in RTM 77 (1988) 25-35.
195. Si possono citare a tale proposito, in quanto direttamente centrati nella tematica in questione, soprattutto due contributi: G. TORTOLONE, *Corporeità. Linee per una ricerca*, in RTM 66 (1985) 19-46; G. TORTOLONE, *Nuove frontiere della corporeità*, in RTM 67 (1985) 43-60.
196. Cfr. G. TORTOLONE, *Corporeità. Linee per una ricerca*, in RTM 66 [1985] 35).
197. Cfr. *ibidem*, 38.
198. Citiamo a tale riguardo specialmente le catechesi del mercoledì, sul tema: «La rendizione del corpo e la sacramentalità del matrimonio», pronunciate dal Papa nel periodo dal 5 settembre 1979 al 28 novembre 1984. Tali catechesi si possono consultare nelle seguenti opere: D. TETTAMANZI, *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa*, Milano 1986, pp. 457-500; A. SARMIENTO, J. ESCRIVÁ-IVARZ, *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el matrimonio e la familia* (siglos I a XX), I-VI, Madrid 1992.
199. Ci riferiamo qui specialmente al n. 11 dell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*.
200. A tale proposito ci è sembrato interessante fare riferimento, principalmente, a tre contributi apparsi in RTM: F.X. ELIZARI, M. VIDAL, *La bioetica*, in RTM 67 (1985) 61-70; T. GOFFI, *Etica e le nuove tecniche biomediche*, in RTM 66 (1985) 9-18; T. GOFFI, *L'etica dell'Antico Testamento. La storia salvifica tra l'etico e lo spirituale*, in RTM 65 (1985) 55-66.
201. F.X. ELIZARI, M. VIDAL, *La bioetica*, in RTM 67 (1985) 65.
202. Cfr. G. TRENTIN, *Problemi di definizione e di metodo della bioetica*, in RTM 69 (1986) 36.
203. Cfr. F.X. ELIZARI, M. VIDAL, *La bioetica*, in RTM 67 (1985) 66. Affermava in effetti, Vidal, nello stesso contesto: «La mitizzazione e la falsa sacralizzazione di un "ordine naturale" hanno portato l'etica della vita umana ai vicoli ciechi di una normatività "fisicista" e "naturalista". La bioetica deve fare un grande sforzo per liberarsi da tali impostazioni» (*ibidem*).
204. Cfr. B. HÄRING, *Moral y medicina*, Madrid 1972, p. 66, cit. in F.X. ELIZARI, M. VIDAL, *La bioetica*, in RTM 67 (1985) 67.
205. È questo, ad esempio, il caso di T. Goffi (cfr. T. GOFFI, *Etica e le nuove tecniche biomediche*, in RTM 66 [1985] 12 e IDEM, *L'etica dell'Antico Testamento. La storia salvifica tra l'etico e lo spirituale*, in RTM 65 [1985] 61).
206. Questi ad esempio solo alcuni degli interrogativi che si poneva il Trentin per descrivere alcune delle esigenze maturate nell'ambiente socio-culturale italiano nella prima degli anni '80 (cfr. G. TRENTIN, *Sessualità: annuncio cristiano ed orientamenti pastorali*, in RTM 63 [1984] 413-430).
207. Si considera qui per esempio la posizione di G. Trentin (cfr. *ibidem*).
208. *Ibidem*, 414.

209. Cfr. *ibidem*, 417-418.
210. Occorre aggiungere che il problema del nuovo ruolo della donna introduceva ulteriori elementi di novità. (*ibidem*).
211. «La comunità ecclesiale rimane fedele ai due valori della fecondità e della affettività indicati dalla Parola di Dio, anche se poi li presenta e li vive secondo il contesto storico e culturale di ogni tempo» (*ibidem*, 422).
212. Cfr. *ibidem*.
213. *Ibidem*, 423.
214. Cfr. *ibidem*, 425.
215. Cfr. *ibidem*.
216. G. Trentin puntava l'attenzione su *Familiaris consortio* n. 34, dove viene richiamata la distinzione tra «legge della gradualità» e «gradualità della legge», per sostenere che il problema a livello teologico morale, non riguardava tanto la «gradualità della legge» (come si può estrapolare dal passaggio citato) quanto piuttosto l'argomentazione che fonda e giustifica la legge (cfr. G. TRENTIN, *Sessualità: annuncio cristiano ed orientamenti pastorali*, in RTM 63 [1984] 430 [nota 3]).
217. *Ibidem*, 427.
218. Vedi riferimento a: *Comunicato dei Vescovi italiani* in occasione della pubblicazione della *Humanae vitae*, in L'OR, 15/ 9/1968, p. 3.
219. Si rimanda qui semplicemente al riferimento bibliografico di tale conosciuto intervento dell'episcopato francese, che ricorda l'insegnamento tradizionale della Chiesa in situazioni conflittuali: L. SANDRI, «*Humanae vitae*» e *magistero episcopale*, Bologna 1969, pp. 263-264.
220. Cfr. *ibidem*, pp. 126-127.
221. Cfr. G. TRENTIN, *Sessualità: annuncio cristiano ed orientamenti pastorali*, in RTM 63 (1984) 428.
222. Noi ci riferiremo ad un resoconto di tale testo, che RTM ricavò dalla rivista «La Documentation Catholique» (n.9, 5 maggio 1985, 505-510) (cfr. J. RATZINGER, *Panorama de la théologie dans le monde*, in RTM 69 [1986] 13-18).
223. Cfr. J. RATZINGER, *Panorama de la théologie dans le monde*, in RTM 69 (1986) 13.
224. Nel primo caso, infatti, la dissoluzione del legame classico tra sessualità e matrimonio, riduceva la sessualità senza un luogo e un punto di riferimento; nel secondo caso, si aggiungeva ad una separazione della sessualità dalla procreazione, il tentativo di rendere possibile la procreazione senza la sessualità (per mezzo delle sofisticate modalità messe a disposizione dalle nuove tecnologie biomediche) (cfr. *ibidem*, 14).
225. *Ibidem*.
226. «I mezzi chimici non bastano più; la sterilizzazione come mezzo contraccettivo si estende sempre più. L'aborto provocato anch'esso si colloca nel contesto più ampio: diventa sua volta un diritto di libertà» (*ibidem*, 15).
227. Così Ratzinger descriveva i termini della questione: «Perciò, senza volerlo, si preparava così il terreno a delle opzioni che sono andate ben più lontano: molti comprendono il personalismo come opposto a "naturalismo", la persona fu intesa come opposta alla natura. Così, in conclusione, un personalismo esagerato può condurre al rigetto dell'orientamento interno della natura e a lasciare come unico punto di riferimento la volontà dell'uomo, senza niente altro» (*ibidem*).
228. Cfr. *ibidem*.
229. Rispetto a tale problema affermava che nel contesto del dibattito morale sulla specificità cristiana, che si sviluppò fondamentalmente dopo il Concilio Vaticano II, si fece strada la convinzione errata secondo cui tutte le norme morali possono tro-

varsi ugualmente fuori del mondo cristiano. Tuttavia, secondo Ratzinger questo problema era stato posto in una maniera completamente falsa, perché «in realtà la morale non esiste che attraverso un soggetto sociale concreto che la garantisce e gli conferisce un senso come totalità» (*ibidem*, 16). È così che si aprì la strada ad una morale costituita a partire da una totale autonomia dalla ragione; e, con la perdita della connessione tra essere e bene morale si aprì la strada al consequenzialismo e al proporzionalismo.

230. Rispetto a tale questione Ratzinger ravvisava che il problema di fondo risiedeva nel punto di vista antropologico adottato (cfr. *ibidem*, 17).
231. Si trattava di Tullio Goffi (per la questione della morale sessuale) e di Enrico Chiavacci (per la questione dei principi fondamentali della morale cristiana). La critica del primo si può così sintetizzare con le sue stesse parole: «L'indicazione sessuale viene qui delineata in *una rigorosa fondazione oggettiva*: atti singoli valutati in base alla loro entità (*finis operis*) in intima armonia con la legge naturale» (T. GOFFI, *Morale sessuale* [in Forum: «La teologia morale nelle società euro-americane a vent'anni dal Concilio. Un'analisi valutativa, a più voci, su un testo del Card. Ratzinger»], in RTM 69 [1986] 19 [dove il corsivo è nostro]). La critica del Chiavacci risultava invece più ampia ed articolata e si concentrava nel chiarire la sua posizione riguardo al ruolo che deve essere assegnato alla ragione in morale, precisandone il senso e i limiti dell'autonomia; chiariava inoltre come doveva essere inteso, a suo giudizio, il rapporto norma-valore in relazione alla critica mossa da Ratzinger al consequenzialismo (cfr. E. CHIAVACCI, *La questione dei principi fondamentali della morale cristiana*, in RTM 69 [1986] 24). Si fa osservare che, nel trattare la questione appena considerata, Chiavacci si richiamava esplicitamente alla posizione di J. Fuchs e B. Schüller ed alludeva ad un loro dibattito sulla questione della diretta normatività della natura (nel giugno 1984) con C. Caffarra.
232. Si segnala qui, in particolare, un articolo di A. di Marino: A. DI MARINO, *Ragionamenti morali*, in RTM 69 (1986) 47-58.
233. Si richiamavano a tale riguardo i seguenti documenti magisteriali: GS 48-52; l'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*; la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Persona humana* (Circa alcune questioni di etica sessuale); *Orientamenti educativi sull'amore umano* a cura della Congregazione per l'Educazione Cattolica.
234. Appartenevano a tale sezione i seguenti contributi: S. LEONE, *Per una organica valutazione della fecondazione artificiale*, in RTM 71 (1986) 97-110; A. DI MARINO, *L'amore all'origine della vita umana*, in RTM 71 (1986) 111-115; L. LORENZETTI, *Un'etica della trasmissione della vita umana tra natura, tecnica e persona*, in RTM 71 (1986) 117-129. È interessante notare come il tema della fecondazione in vitro aveva alimentato l'attenzione dell'opinione pubblica in maniera crescente già a partire dal 1984, come testimonia un contributo di P. Montini: cfr. P. MONTINI, *Fecondazione artificiale nella stampa italiana*, in RTM 71 (1986) 75-96. Chiaramente tutto ciò costituiva un forte appello rivolto ai moralisti di professione a entrare in dialogo su tale tema con il vasto mondo dell'opinione pubblica.
235. Utilizzeremo per semplicità la sigla con la quale è, da sempre, notoriamente conosciuta la fecondazione artificiale (corrispondente alla definizione inglese: «Fecundation in vitro and embryo transfer»).
236. Cfr. S. LEONE, *Per una organica valutazione della fecondazione artificiale* (nell'ambito di una sezione dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio del figlio: una soluzione giusta»), in RTM 71 (1986) 97-110.

237. Cfr. *ibidem*, 98-101. Rispetto alla *premessa di tipo metodologico* si faceva osservare la necessità che nella valutazione etica della FIVET si prescindesse dai problemi legati allo spreco di embrioni (dovuto a impianti multipli o al congelamento, soppressione, ecc.), in quanto sebbene si trattasse di problemi di estrema rilevanza etica questi erano «solo per *il momento* inscindibilmente connessi alla FIVET e condizionanti un giudizio di illiceità» (*ibidem*, 99). A tale riguardo si criticava la posizione di C. Curran che —si diceva— giudicava il problema «a partire» da alcune sue conseguenze. Rispetto alla *premessa di tipo biologico*: cfr. *ibidem*.
238. E in questo asseriva di ispirarsi ai concetti di «natura generis» e «natura differentiae» applicati da S. Tommaso al matrimonio, con riferimento a: *S. Th. Suppl.*, q. 41, a. 1 (cfr. *ibidem*, 100).
239. Cfr. *ibidem*, 101.
240. Si fa notare che tale tesi era, secondo la lettura di Leone, una delle due tesi fondamentali addotte dal Tettamanzi contro la FIVET (cfr. D. TETTAMANZI, *Bambini fabbricati*, Torino 1985, pp. 62-70, cit. in *ibidem*).
241. Questa la sua valutazione conclusiva: «Probabilmente una cauta apertura nei confronti della FIVET in quanto tale (e quindi salvaguardata la dignità dell'embrione) differenzierebbe meglio l'essenza di tale atto, che è profondamente diversa, da altre manipolazioni della riproduzione che iniziano a diffondersi e sulla cui illiceità non dovrebbero esservi dubbi. Alludo all'inseminazione eterologa, alla donazione di ovuli, alla clonazione, all'inseminazione post-mortem, ecc.» (S. LEONE, *Per una organica valutazione della fecondazione artificiale* [nell'ambito di una sezione dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio del figlio: una soluzione giusta»], in RTM 71 [1986] 97-110).
242. Cfr. A. DI MARINO, *L'amore all'origine della vita umana*, in RTM 71 (1986) 113-114.
243. Cfr. AAS 1956, pp. 468-471.
244. A. DI MARINO, *L'amore all'origine della vita umana*, in RTM 71 (1986) 114.
245. Bisogna osservare che, in tali considerazioni, l'autore lasciava trasparire un giudizio decisamente negativo sulla FIVET, soprattutto in considerazione del grado altamente imperfetto delle tecniche di fecondazione artificiale (che comportavano lo spreco e la distruzione di un elevato numero di embrioni) (cfr. *ibidem*, 115). Non veniva fatto alcun cenno alla distinzione tra FIVET omologa ed eterologa.
246. È il caso ad esempio di L. Lorenzetti e di T. Goffi. Cfr. L. LORENZETTI, *Un'etica della trasmissione della vita umana tra natura, tecnica e persona* (nell'ambito di una sezione dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio del figlio: una soluzione giusta»), in RTM 71 (1986) 117-129; T. GOFFI, *Etica e le nuove tecniche biomediche*, in RTM 66 (1985) 14-17.
247. Lorenzetti partiva dal presupposto che la valutazione della bontà o meno di un intervento sulle leggi naturali va ricavata dalla valutazione delle conseguenze realizzate e prevedibili (cfr. L. LORENZETTI, *Un'etica della trasmissione della vita umana tra natura, tecnica e persona* [nell'ambito di una sezione dal titolo: «Fecondazione artificiale. Desiderio del figlio: una soluzione giusta»], in RTM 71 [1986] 121 [il corsivo è nostro]). Lorenzetti sosteneva tale posizione sottolineando l'importanza fondamentale che l'uomo gestisse «responsabilmente» la natura («esterna» e «interna») e che questo presupponeva conoscere la conformità o meno alla volontà del Creatore (cfr. *ibidem*, 120). Si fa notare come alla base di tale considerazione vi fosse una questione esplicitamente trattata dallo stesso Häring.
248. Si evidenzia che il Lorenzetti non entrava nel merito della disquisizione intorno al 14° giorno, sostenendo chiaramente che l'embrione umano è già persona umana prima del 14° giorno (in quanto affermava che non si può negare all'embrione umano, prima del 14° giorno, il diritto di diventare ciò che già è).

249. Cfr. *ibidem*, 123-127.
250. AAS 80 (1988) 70-102. Si tratta di un Documento pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 22/2/1987.
251. Cfr. L. LORENZETTI, *Etica e tecniche biomediche. Criteri di lettura del documento «Ratzinger»*, in RTM 74 (1987) 83-88.
252. *Ibidem*, 84.
253. Cfr. *ibidem*, 84-85.
254. Cfr. L. LORENZETTI, *Etica e tecniche biomediche. Criteri di lettura del documento «Ratzinger»*, in RTM 74 (1987) 86.
255. In particolare può essere utile qui osservare che nel Documento DVi è possibile trovare vari riferimenti direttamente legati all'insegnamento della HV. Ci riferiamo qui al retto modo di intendere la legge morale naturale in relazione alla antropologia e agli interventi resi possibili dalle nuove tecnologie biomediche (cfr. DVi 13; HV 10); alla relazione che deve esistere tra la procreazione e l'atto coniugale dal punto di vista morale (cfr. DVi 71; HV 12); alla necessità di giudicare il procedimento della FIVET in sé stesso e non in relazione alla totalità della vita coniugale (cfr. DVi 80; HV 34). La numerazione usata e la verifica delle note rispettive è stata fatta consultando: A. SARMIENTO, *La familia, futuro de la humanidad. Documentos del Magisterio de la Iglesia*, Madrid 1995, pp. 419-457.
256. La posizione, come ricorda il Lorenzetti, era sostenuta sulla base di una duplice argomentazione strettamente collegata: il matrimonio quale luogo unico ed esclusivo della procreazione; e la procreazione quale conseguenza del rapporto sessuale d'amore dei coniugi (cfr. L. LORENZETTI, *Etica e tecniche biomediche. Criteri di lettura del documento «Ratzinger»*, in RTM 74 [1987] 86).
257. Cfr. *ibidem*.
258. Il Lorenzetti riconosceva infatti che nella FIVET omologa il figlio viene dal matrimonio e nel matrimonio, vale a dire dall'amore dei genitori (come anche veniva riconosciuto dal documento ecclesiale) (cfr. *ibidem*, 87).
259. Cfr. *ibidem*.
260. Cfr. *ibidem*.
261. Si accennava alla presenza di diverse tipologie di «libere convivenze» e si invitava a distinguere vari casi: coloro che scelgono la convivenza in seguito a un'esperienza fallimentare di vita matrimoniale e chi invece la sceglie per la prima volta; coloro che si sentono costretti, in qualche modo, a convivere per l'obiettivo difficoltà di succedere al matrimonio, a causa di impedimenti puramente esterni (come ad esempio la mancanza di stabilità economica); coloro che optano per tale stato in base a considerazioni di ordine strettamente ideologico (cfr. G. PIANA, *Contesto socio-culturale*, in RTM 87 [1990] 233).
262. Cfr. *ibidem*, 235.
263. Si denunciava un analogo atteggiamento in due autori: Goffi e Piana (cfr. *ibidem*, 236 e T. GOFFI, *La morale cattolica*, in RTM 87 [1990] 243-246).
264. Ci riferiamo in particolare ai seguenti documenti: *Matrimonio e famiglia oggi in Italia* (15/11/1969), in ECEI 1/2109-2217; *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio* (20/6/1975), in ECEI 2/2091-2239; *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili* (26/4/1979), in ECEI 2/3406-3467; *Comunione e comunità nella chiesa domestica* (1/10/1981), in ECEI 3/707-742. Cfr. R. LEVI, *Matrimonio e famiglia. Conferenza episcopale italiana (1965-1990)*, in RTM 93 (1992) 45-61.
265. Cfr. *ibidem*, 46-47.
266. Cfr. *ibidem*, 47.

267. Cfr. *ibidem*. Dove veniva citata una parte dell'intervento della CEI: *Matrimonio e famiglia oggi in Italia* [15/11/1969], in ECEI 2/2104). Riguardo alla nuova concezione della sessualità risultava dello stesso parere anche il D'Agostino (cfr. F. D'AGOSTINO, *Sessualità, etica e diritto*, in RTM 99 [1993] 507-510).
268. Cfr. R. LEVI, *Matrimonio e famiglia. Conferenza episcopale italiana (1965-1990)*, in RTM 93 (1992) 49.
269. Cfr. L. LORENZETTI, *25 anni*, in RTM 99 (1993) 480.
270. Cfr. *ibidem*, 480-481.
271. Cfr. *ibidem*, 482.
272. Per un'analisi comparativa dell'etica laica e dell'etica cattolica, rispetto al problema della sessualità: cfr. F. D'AGOSTINO, *Sessualità, etica e diritto*, in RTM 99 (1993) 508-510.
273. Per definire il carattere di tale novità: cfr. L. LORENZETTI, *25 anni*, in RTM 99 (1993) 483.
274. Cfr. *ibidem*, 485.
275. Cfr. *ibidem*.
276. Cfr. F. COMPAGNONI, *Rinnovata competenza dei moralisti italiani*, in RTM 99 (1993) 564.
277. È indicativo considerare come segnale dell'aumento della diagnosi prenatale il verificarsi dei primi casi di denuncia per nascite sbagliate contro medici, che non hanno interrotto gravidanze di feti handicappati (cfr. M. LOMBARDI RICCI, *Dalla «Donum vitae» alla «Evangelium vitae»*, in RTM 106 [1995] 175).
278. Cfr. *ibidem*, 176.
279. Cfr. *ibidem*.
280. Cfr. A.G. MANNO, *Essere umano dal concepimento*, in RTM 97 (1993) 89-97: dove l'autore si proponeva, sulla base di dati scientifici, di dare un fondamento scientifico alla questione dell'inizio della vita umana. Si consideri anche: S. LEONE, *L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare*, in RTM 98 (1993) 229-238: dove, il Leone, si proponeva di attuare, per l'embrione, una rivisitazione del concetto di persona.
281. Cfr. B. MARRA, *Morale e sessualità*, in RTM 99 (1993) 511.
282. A. DI MARINO, *La valutazione delle obiezioni all'enciclica*, in RTM 1 (1969) 36 (dove il corsivo è nostro).
283. Cfr. B. MARRA, *Morale e sessualità*, in RTM 99 (1993) 514.
284. Cfr. *ibidem*. Facciamo notare come in tale ambito continuava ad attribuirsi un ruolo speciale alla coscienza, appellandosi anche ad alcuni pronunciamenti magisteriali in materia di libertà di coscienza (cfr. DH 2).
285. Cfr. B. MARRA, *Morale e sessualità*, in RTM 99 [1993] 514-515.
286. Si ricorda a tale proposito la Dichiarazione *Persona humana* (1975) della quale si risaltava una nuova visione della sessualità, non più vista come semplice attributo, ma come la *modalità sostanziale di essere della persona umana*. Esercitò un'influenza importante, secondo gli stessi autori, anche il significato completamente nuovo del corpo umano, che esprime la persona nella sua concretezza ontologica ed esistenziale e l'esistenza di un *linguaggio del corpo* come si evince da alcune catechesi di Giovanni Paolo II (cfr. G. PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, pp. 399-405). Si accettava, d'altra parte, l'appello dello stesso Giovanni Paolo II alla responsabilità per una costruzione positiva della responsabilità (cfr. B. MARRA, *Morale e sessualità*, in RTM 99 [1993] 515).
287. Questa è anche, ad esempio, la posizione del D'Agostino, il quale peraltro precisava chiaramente la nozione di persona a cui si riferiva: «realtà complessa, nella

- quale lo spirituale e il corporeo non si contrappongono, come dimensioni eterogenee, ma si co-appartengono strutturalmente» (F. D'AGOSTINO, *Sessualità, etica e diritto*, in RTM 99 [1993] 508).
288. È questa, perlomeno, la posizione del Di Marino, che riconosceva alla *Gaudium et spes* il gran merito di aver messo in luce la dignità dell'amore coniugale, ritenendo degne di stima le sue espressioni sessuali anche fisiche e valutando come imprescindibile l'*ordinazione naturale* del matrimonio e dell'amore coniugale alla procreazione ed educazione della prole (cfr. A. DI MARINO, *Amore e procreazione*, in RTM 99 [1993] 523).
289. Cfr. *ibidem*, 524. Ci sembra interessante segnalare, come già fatto in altre occasioni, quale importanza venisse attribuita alla legge della gradualità nell'ambito della vita coniugale. Tuttavia ci pare di notare, qui, un rifiuto più netto delle espressioni di amore che non rispettano la naturale apertura alla vita. Si ha l'impressione che avesse giocato un ruolo importante in questa maturata consapevolezza la chiara percezione di quel fenomeno di *privatizzazione* dell'esperienza corporea e sessuale, diffuso dalla cultura laica e che aveva portato tra le altre cose, all'affievolirsi pressoché totale della repressione penale sulla pornografia, alla legalizzazione normativa dell'aborto e soprattutto un caratteristico e generalizzato indebolimento del *diritto di famiglia* (cfr. F. D'AGOSTINO, *Sessualità, etica e diritto*, in RTM 99 [1993] 509).
290. Cfr. R. LEVI, *La famiglia occidentale oggi. Situazione e prospettive*, in RTM 99 (1993) 521.
291. Cfr. A. BONDOLFI, *Dai principi alla complessità della realtà*, in RTM 106 (1995) 186.
- Riguardo al tema della responsabilità ci sembra significativo segnalare, essenzialmente, la posizione di tre autori: F. Compagnoni, A. Bondolfi ed E. Chiavacci. Ci limitiamo in questa sede a rimandare ad alcuni riferimenti bibliografici: cfr. *ibidem*, 185-186. Lo stesso Bondolfi, faceva riferimento a un testo del Chiavacci, nel quale quest'ultimo esprimeva chiaramente il suo punto di vista sul modo di intendere la paternità responsabile, oltre ad offrire una valutazione della *Humanae vitae* e della questione della contraccezione (cfr. E. CHIAVACCI, E. LIVI BACCI, *Etica e riproduzione. Un teologo e un demografo a confronto*, Firenze 1995, pp. 46-66). Sul tema della responsabilità soggettiva si rimanda anche a: F. COMPAGNONI, *La verità della vita umana*, in RTM 106 (1995) 169-173.
292. Si veda ad esempio la posizione del Compagnoni, che avanzava alcune riserve sul differente modo in cui, a suo parere, la *Evangelium vitae* trattava l'aborto (cfr. F. COMPAGNONI, *La verità della vita umana*, in RTM 106 [1995] 169-173).
293. Cfr. T. GOFFI, *Aborto e violenza*, in RTM 98 (1993) 259-262.
294. Cfr. M.L. RICCI, *Dalla «Donum vitae» alla «Evangelium vitae»*, in RTM 106 (1995) 175-176.
295. Si possono considerare i seguenti organismi internazionali: la Banca mondiale, il Programma delle Nazioni Unite per la popolazione (Pnudp), il Fondo delle Nazioni Unite per la popolazione (Fnuap), l'Organizzazione mondiale della sanità (Oms) (cfr. *ibidem*, 177; dove viene anche riportata una lista di riferimenti bibliografici relativa ai principali documenti prodotti da tali organismi internazionali).
296. È questo il caso, come abbiamo già visto, di M.L. Ricci, che mostrò di essere perfettamente allineata con la posizione indicata dal Papa nella *Evangelium vitae*. Una valutazione negativa dei metodi contraccettivi venne espressa anche dal Lorenzetti, il quale, peraltro, faceva osservare che «la frontiera tra contraccezione e aborto è già superata in alcuni mezzi contraccettivi che sono già in realtà abortivi

- (spirale, pillola del giorno dopo) in quanto distruggono l'eventuale concepimento» (L. LORENZETTI, *Novità su alcune questioni*, in RTM 106 [1995] 192). E incitava pertanto, nel rispetto della vita umana nascente, a concentrarsi nel *sexu responsabile*, piuttosto che nel *sexu sicuro*.
297. *Ibidem*, n. 13.
298. Cfr. F. COMPAGNONI, *La verità della vita umana*, in RTM 106 (1995) 171. Può essere interessante a tale proposito citare qui l'ambiguità che alcuni autori introdussero nell'identificare come contraccettivi anche i cosiddetti «metodi naturali» di regolazione delle nascite. Valga per tutti l'esempio del Chiavacci, in una sua opera già citata (cfr. E. CHIAVACCI, E. LIVI BACCI, *Etica e riproduzione. Un teologo e un demografo a confronto*, Firenze 1995, pp. 58-59).
299. In particolare ci riferiamo qui ad Aristide Fumagalli, docente di teologia morale al Seminario arcivescovile di Milano, Venegono inf. (VA) e all'Istituto Superiore di Scienze religiose di Milano, il quale presentò una mozione al comitato etico dell'Ospedale di circolo di Varese, sul tema *Sperimentazione e contraccezione* (cfr. A. FUMAGALLI, *Sperimentazione e contraccezione*, in RTM 128 [2000] 595-600).
300. Cfr. *ibidem*, 595. Il Fumagalli non mancava di osservare che questa attenzione dei comitati etici è degna di nota, poiché evidenza come la *responsabilità* nell'ambito della ricerca clinica si esercita non solo nei confronti del progresso scientifico, dei soggetti (pazienti) direttamente coinvolti nella sperimentazione, ma anche nei confronti degli eventuali soggetti (nascituri) che potrebbero venire indirettamente coinvolti.
301. Cfr. *ibidem*, 596. In altre parole, il Fumagalli, sostiene che il Comitato etico deve pronunciarsi anche sulla bontà etica delle condizioni che sono inserite nel protocollo e nella fattispecie questo è proprio, nella situazione considerata, il caso della contraccezione.
302. *Ibidem*.
303. Cfr. *ibidem*, 596-597.
304. Si fa riferimento qui ad un parametro che fornisce una stima del diverso grado di efficacia dei mezzi contraccettivi: *Indice di Pearl*. In base a tale situazione il nostro autore giungeva alla conclusione che tale realtà doveva avere conseguenze inevitabili sul consenso informato.
305. *Ibidem*, 597-598. Facciamo notare come la responsabilità soggettiva, tanto reclamata da tanti autori, debba necessariamente cominciare con una corretta informazione sui limiti e la portata delle singole tecniche contraccettive.
306. Si possono ricordare a tale proposito le seguenti considerazioni della Levi: cfr. R. LEVI, *La famiglia occidentale oggi. Situazione e prospettive*, in RTM 99 (1993) 521.
307. Cfr. *ibidem*. La Levi manifestava così il suo disappunto: «Ma ciò è ingiusto perché, dopo le prime scoperte fatte, intorno al 1930, dai due scienziati Knaus (austriaco) e Ogino (giapponese) relative ai periodi fecondi della donna, la ricerca scientifica è continuata e continua alacramente, portando ulteriori e sempre più pertinenti conoscenze e più sicuri risultati pratici» (*ibidem*).
308. Cfr. *ibidem*.
309. Ci riferiamo a: B. HÄRING, *Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, in RTM 9 (1977) 109-124.
310. Perlomeno questo è quanto ci sembra di intendere da alcune considerazioni del Marra: cfr. B. MARRA, *Morale e sessualità*, in RTM 99 (1993) 513. Ci sembra interessante indicare, di seguito, i riferimenti di alcuni autori della RTM a cui lo stesso Marra si ispirava per sviluppare la sua valutazione e che ci pare siano da collocare tutti nella linea di un sostanziale rifiuto dei metodi naturali: cfr. G. PIANA,

Il significato della indissolubilità matrimoniale nella riflessione personalistica, in RTM 1 (1969) 117-139; cfr. A. AUTIERO, *Il matrimonio cristiano tra crisi e rinnovamento*, in RTM 64 (1984) 519-531; A. AUTIERO, *La natura umana tra biologia e teologia*, in RTM 16(1984) 253-258; A. VALSECCHI, *Riflessioni sul significato della sessualità umana*, in RTM 1 (1969) 47-59.

Maggiormente inclinato a valutare l'importanza della continenza periodica e pertanto dei metodi naturali ci è sembrato invece il Di Marino (cfr. A. DI MARINO, *Amore e procreazione*, in RTM 99 [1993] 524).

311. Cfr. A.G. MANNO, *Essere umano dal concepimento*, in RTM 97 (1993) 89-97: dove l'autore si propone di dare un fondamento scientifico alla questione dell'inizio della vita umana. Si veda anche: S. LEONE, *L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare*, in RTM 98 (1993) 229-238
312. Cfr. A.G. MANNO, *Essere umano dal concepimento*, in RTM 97 (1993) 95.
313. *Ibidem*, 89. E si faceva osservare, al riguardo, un aspetto paradossale della nostra società, ovvero, come la coscienza civile prendesse posizione contro questo moralismo biologico ed ecologico, anche nei riguardi degli animali, che non potevano essere considerati semplici strumenti o cavie a servizio della scienza sperimentale, e cercava di imporre un'etica biologica ed ecologica in generale.
314. Cfr. *ibidem*, 91. Dove, fra l'altro, si osservava che tale distinzione non era stata operata prima nei riguardi di alcun individuo vivente, il quale è considerato, anzi, pertinente alla sua specie dal primo momento della moltiplicazione cellulare per opera della fusione dei due gameti, maschile e femminile.
315. S. LEONE, *L'embrione: soggetto di diritti. Approccio interdisciplinare*, in RTM 98 (1993) 233.
316. *Ibidem*.
317. *Ibidem*, 234 (dove l'ultimo corsivo è nostro).
318. Cfr. *ibidem*, 235.
319. Cfr. R. ANSANI, *La corporeità in Agostino*, in RTM 87 (1990) 335-336.
320. Ricordiamo che abbiamo già esaminato tale caso (cfr. T. GOFFI, *Aborto e violenza*, in RTM 98 [1993] 259-262).
321. Cfr. L. LORENZETTI, *25 anni*, in RTM 99 (1993) 486. Si affermava inoltre che la non-coincidenza di vedute tra il magistero e la teologia, «se intesa adeguatamente, ritorna a beneficio della teologia e del magistero, e, in ultima istanza, della verità morale. Spetta comunque al magistero ecclesiale discernere, avvalorare o non avvalorare ipotesi e acquisizioni teologiche» (*ibidem* [dove il corsivo è nostro]).
322. Cfr. A. BONDOLFI, *Dai principi alla complessità della realtà*, in RTM 106 (1995) 183-186.
323. Cfr. S. PRIVITERA, *Cultura contemporanea e magistero morale*, in RTM 106 (1995) 187-188.
324. Cfr. *ibidem*, 189.

INDICE DELL'EXCERPTUM

PRESENTAZIONE	163
INDICE DELLA TESI	169
BIBLIOGRAFIA DELLA TESI	175
SIGLE E ABBREVIAZIONI	189
PATERNITÀ RESPONSABILE	191
PARTE I. LA RICEZIONE DELLA <i>HUMANAE VITAE</i> IN «RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE»	191
CAPITOLO PRIMO. LE PRIME REAZIONI: PANORAMICA GENERALE	191
1. LE CONFERENZE EPISCOPALI	191
2. I TEOLOGI	193
3. I MORALISTI ITALIANI	194
4. LE «OBIEZIONI» PIÙ RICORRENTI	195
4.1. Inseparabilità del significato unitivo e procreativo?	196
4.2. Impossibilità della «continenza periodica»?	197
CAPITOLO SECONDO. IL DIBATTITO NEL DECENNIO 1969-1979	198
1. L'AUTORITÀ MAGISTERIALE DELL'ENCICLICA	199
2. LA PATERNITÀ RESPONSABILE	199
2.1. La moralità dei mezzi contraccettivi	200
2.1.1. Contraccezione	201
2.1.2. Aborto	202
2.1.3. Confronto tra aborto e contraccezione	202
2.2. La «continenza periodica» (ricorso ai periodi infecondi)	203
2.2.1. Il caso Häring	204
2.2.2. La risposta di Ciccone	208
2.2.3. Il dibattito continua (anno 1978)	209
CAPITOLO TERZO. GLI ARTICOLI DEGLI ANNI 1980-1988	218
1. VERSO UNA NUOVA DOMANDA ETICA	219
2. IL «REFERENDUM» SULL'ABORTO	222

3. UNA NUOVA COMPRENSIONE DELLA SESSUALITÀ?	224
3.1. Superamento dei concetti di «natura» e «legge naturale»	225
3.1.1. Concetto di «natura»	225
3.1.2. Concetto di legge naturale	227
3.2. Rilettura dell'Enciclica <i>Humanae vitae</i>	228
3.3. La valutazione del Card. Ratzinger	231
4. LA FECONDAZIONE ARTIFICIALE	233
4.1. Fecondazione artificiale e desiderio di paternità	233
4.2. Fecondazione artificiale e Magistero della Chiesa	236
CAPITOLO QUARTO. GLI ARTICOLI DEGLI ANNI 1989-2000	238
1. VALUTAZIONE DEL CONTESTO STORICO-SOCIALE	239
1.1. Situazione della famiglia	239
1.2. Nuovo contesto socio-culturale	240
1.3. Contesto teologico	241
1.4. Innovazioni in campo biomedico	242
2. PATERNITÀ RESPONSABILE	243
2.1. Significato della paternità responsabile	243
2.2. Aborto	245
2.3. Metodi contraccettivi	246
2.4. Metodi naturali	248
3. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA	249
3.1. Lo statuto dell'embrione	249
3.2. Concetto di persona	250
4. RICEZIONE DEGLI INSEGNAMENTI MAGISTERIALI	251
NOTE	253
INDICE DELL'EXCERPTUM	277