

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI, JOSÉ RAMÓN VILLAR

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 4 gennaio 2021.

Iscritta al Registro della Stampa del Tribunale di Roma
con decreto n. 91 del 22 maggio 2018.

ISSN 0394-8226

*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 34 · ANNO 2020 · FASCICOLO II

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: office@if-press.com
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl – Roma, Italia
info@if-press.com – www.if-press.com

Stampato in Italia – Printed in Italy

NEL 25° ANNIVERSARIO DELL'ENCICLICA *EVANGELIUM VITAE*

SOMMARIO

PABLO REQUENA, *Presentazione* 311

STUDI

JOSÉ GUILLERMO GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El debate sobre las interpretaciones del número 73 de Evangelium Vitae en la Teología Moral Católica* 315

NOTE

PALMA SGRECCIA, *Confronto con la cultura laica: un dialogo a partire dalla ragione e dall'esperienza* 353

CHRISTOPHER KACZOR, *Faith and Reason and the Consistent Ethic of Life* 365

PABLO REQUENA MEANA, *La "sacralidad de la vida" en la encíclica Evangelium vitae. De "caricatura" a categoría fundante* 373

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Evangelium Vitae: aspetti etico-politici* 389

STEPHAN KAMPOWSKI, *Chastity and Respect for Human Life* 401

STATUS QUAESTIONIS

MAURIZIO P. FAGGIONI, *La pena di morte prima e dopo Evangelium Vitae* 417

Recensioni 453

Libri ricevuti 493

Sommario del volume 34 (2020) 495

NEL 25° ANNIVERSARIO DELL'ENCICLICA *EVANGELIUM VITAE*

Venticinque anni fa veniva pubblicata l'enciclica di san Giovanni Paolo II *Evangelium vitae* sul valore e l'invulnerabilità della vita umana. L'enciclica vide la luce in un momento storico in cui assieme a tanti segnali positivi sulla considerazione del valore della vita, si promuovevano in non poche parti del mondo, legislazioni contrarie alla vita umana nelle fasi in cui essa appare più fragile: l'inizio e la fine. La bella meditazione sul *vangelo della vita* offerta in questo scritto è servita ai cristiani e a tante altre persone a considerare che «la vita è sempre un bene» (EV, 34), anche in quelle circostanze e situazioni complicate che potrebbero farci pensare che la soluzione più adeguata sia la sua eliminazione.

In occasione di questa ricorrenza, Papa Francesco ha sottolineato l'attualità del suo messaggio: «Oggi, ci troviamo a rilanciare questo insegnamento nel contesto di una pandemia che minaccia la vita umana e l'economia mondiale. Una situazione che fa sentire ancora più impegnative le parole con cui inizia l'Enciclica. Eccole: "Il Vangelo della vita sta al cuore del messaggio di Gesù. Accolto dalla Chiesa ogni giorno con amore, esso va annunciato con coraggiosa fedeltà come buona novella agli uomini di ogni epoca e cultura" (EV, 1)» (*Udienza generale*, 25-III-2020). Assieme al Pontefice vorremmo anche noi, con questo numero monografico della rivista, fare un appello a rispettare, difendere, amare e servire ogni vita umana (EV, 5).

In questo volume si offrono alcuni contributi di professori universitari che entrano in dialogo con la principale produzione accademica che l'enciclica ha suscitato. Alcuni di essi si riferiscono a questioni di natura più teorica, mentre altri sono temi pratici su cui le indicazioni dell'enciclica hanno significato una vera evoluzione all'interno del Magistero sulla vita. Tra questi si trova sicuramente il tema della pena di morte, su cui l'*Evangelium vitae* è stata un vero spartiacque. Infatti il testo di Giovanni Paolo II, tenendo presenti gli sviluppi dell'organizzazione penale degli Stati, segnalava che l'uso della pena capitale doveva limitarsi a casi veramente rari, se non addirittura inesistenti, in cui la sicurezza delle persone e la protezione del bene comune non potessero essere garantite in altro modo. Questa indicazione chiudeva tante altre possibilità che la tradizione morale plurisecolare aveva visto come possibili applicazioni eticamente giustificate. Questo sviluppo della riflessione ecclesiale sulla pena di morte culminerà con il *Rescritto* pubblicato il 2 agosto 2018 in cui il Romano Pontefice ha approvato la nuova

redazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* in cui si dice che «la pena di morte è inammissibile». Su questo tema il prof. Faggioni offre un originale *status quaestionis* in cui si può osservare il percorso storico della riflessione sulla pena capitale, passando in rassegna gli autori più importanti di questa storia, e mostrando in modo convincente la continuità dottrinale delle indicazioni degli ultimi pontefici con il Magistero precedente.

Un altro tema sul quale l'enciclica ha provocato una ampia riflessione e anche seri dibattiti all'interno del mondo universitario cattolico, è quello del ruolo dei parlamentari nelle votazioni riguardanti le leggi che in qualche modo attentano alla vita umana (EV, 73). In un esteso studio il prof. Gutiérrez offre una sintesi delle varie interpretazioni di questo numero entrando nel merito delle argomentazioni offerte, facendo vedere i limiti che alcune di esse presentano a livello della teoria dell'azione e del rapporto tra etica personale ed etica politica. Su quest'ultimo tema si colloca anche l'articolo del prof. Rodríguez Luño in cui sostiene che il compito dello Stato riguardo alla vita umana deve essere quello di promuoverla e custodirla, e che mai potrebbe giustificarsi un diritto alla morte garantito dallo Stato. La prof.ssa Sgreccia rilegge l'enciclica indagando invece il modo di presentare il messaggio cristiano sulla vita nel contesto delle nostre società moderne e in confronto con la cultura laica. La sua proposta è quella di un "realismo critico" che, ancorato a beni oggettivi, sia in grado di intercettare la sensibilità moderna nel modo di valutare situazioni esistenzialmente complesse.

Su un versante più teorico si muovono gli altri tre contributi. Il prof. Kaczor opera una lettura dell'enciclica nella prospettiva del binomio fede-ragione per mostrare come vengono illuminate con toni diversi tante questioni della morale della vita quando si considerano sia nella prospettiva religiosa che in quella scientifica. Il prof. Kampowski offre una rilettura in positivo del rapporto classico tra contraccezione e aborto, mettendo in luce la relazione esistente tra la castità e il rispetto della vita umana. Da parte sua, il prof. Requena prende in esame il concetto di "sacralità della vita" e il modo in cui esso viene impiegato da *Evangelium Vitae* per affermare che, malgrado le critiche ricevute anche nell'ambito della teologia cattolica, si tratta di una categoria molto valida per la riflessione cristiana sul valore e il rispetto della vita umana. Una indiretta conferma di questa conclusione si può vedere nella recente enciclica di Papa Francesco, *Fratelli tutti*, dove si presenta la "sacralità della vita" come manifestazione del vero culto a Dio (n. 283).

STUDI

EL DEBATE SOBRE LAS INTERPRETACIONES DEL NÚMERO 73 DE *EVANGELIUM VITAE* EN LA TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA

JOSÉ GUILLERMO GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ*

SUMARIO: I. *El tercer párrafo del número 73 de Evangelium vitae.* II. *Algunas coordinadas para comprender adecuadamente las indicaciones de Evangelium Vitae 73.* 1. Las leyes injustas: ley civil y ley moral. 2. La objeción de conciencia. 3. La ilicitud de hacer el mal para que venga el bien. 4. La ilicitud de la cooperación con las leyes intrínsecamente injustas. 5. El deber de empeñarse en la reforma de las leyes moralmente inaceptables. III. *El debate acerca de la correcta interpretación y aplicaciones concretas del tercer párrafo del n. 73 de Evangelium Vitae.* 1. Autores con posiciones en el consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación. 2. Autores con posiciones contrarias al consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación. IV. *Conclusión: La utilización de EV 73,3 según la interpretación de los autores del consenso en algunos documentos con autoridad magisterial de la Curia Romana.*

El año pasado se han cumplido 25 años desde aquel 25 de marzo de 1995 en que San Juan Pablo II firmó su Carta Encíclica *Evangelium Vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana. Uno de los documentos magisteriales más trascendentes de su Pontificado. Se trata de una enseñanza radicada firmemente en la Sagrada Escritura y en íntima continuidad con el Magisterio precedente sobre el valor sagrado de la vida humana en diálogo honesto y sincero tanto con los desarrollos de las ciencias y tecnologías biomédicas, como con las distintas corrientes de reflexión moral de ese momento. Bien situado ante los desafíos de la cultura contemporánea en donde este valor, que hasta tiempos muy recientes se afirmaba solidamente, cada vez más se ha ido obscureciendo dando lugar a legislaciones permisivas que permiten atentados contra la vida humana y poco a poco van modificando la consideración ética de prácticas como el aborto, la eutanasia o la fecundación “in vitro” en la opinión pública.

La Encíclica es rica de consideraciones y propuestas que han dado lugar a una intensa actividad de investigación y discusión teológica y pastoral a lo largo de

* Centro de Estudios de Familia, Bioética y Sociedad de la Universidad Pontificia de México.

estos años, por ello para no perder el rumbo hay que leerla en sintonía con otros documentos del Magisterio de Juan Pablo II, especialmente aquellos a los que su sucesor, Benedicto XVI, una vez que concluyó su ministerio petrino, no dejó de recordar como irrenunciables para el tiempo actual. Me refiero a las otras dos Encíclicas doctrinales: la *Veritatis Splendor* y la *Fides et Ratio*.

Uno de los temas más urgentes para el momento en que fue redactada la Encíclica y que no ha perdido actualidad es el que se refiere al papel de los católicos junto con otros hombres de conciencia recta empeñados en el mejoramiento de las leyes injustas, especialmente en campos éticamente sensibles con referencia al respeto de la dignidad de la vida humana desde su concepción hasta su muerte natural y la promoción y defensa de la naturaleza y dignidad del matrimonio y la familia.

La Encíclica aborda directamente la cuestión en el número 73. Ahí donde retomando las enseñanzas acerca de la intangibilidad de la vida humana, de la necesidad de la congruencia de la ley positiva con la ley moral para ser justa y de los principios éticos acerca de la cooperación al mal, se refiere a aquel especial problema de conciencia en el que, dentro del contexto social y político del pluralismo y la democracia participativa, se vienen a encontrar no pocos legisladores católicos y personas de buena voluntad, cuando su voto resulta decisivo para mejorar una legislación gravemente injusta, mediante la abrogación parcial de la injusticia de la ley precedente o de otra más permisiva puesta actualmente para ser votada, cuando resulta imposible abrogarla completamente debido al contexto legislativo de la composición de las cámaras o de los reglamentos de votación vigentes y el abstenerse de votar o votar en contra de esa ley parcialmente abrogativa permitiría que pasase una ley más injusta.

Este problema de conciencia era acuciante para muchas personas de conciencia recta, entre los que se encontraban quienes se reconocían cristianos y católicos, en un momento en que algunas sociedades después de haber vivido la amarga experiencia de una legislación sumamente permisiva con respecto al aborto empezaban a hacer replanteamientos que intentaban abrogar esas leyes, sostenidos por los movimientos pro-vida. En este momento la batalla por conseguir legislaciones más respetuosas de la vida humana naciente sigue teniendo una gran vigencia y los criterios de discernimiento y de conducta que da la Encíclica son especialmente clarificadores en el contexto social prevalente en la mayoría de las naciones occidentales que Max Weber describió ya a principios del s. XX como de “politeísmo ético”.¹

¹ El celebre sociólogo alemán observaba que en la ética pública se reproducía el mismo fenómeno del politeísmo que fue fundamental durante milenios para la vida social de muchas culturas. La relevancia sociológica del politeísmo consiste en el saber adecuar muy bien lo absoluto de la divinidad, según modalidades “correctas”, en la convivencia cotidiana. Esto permite confrontar

Además, los ámbitos en que tales criterios pueden ayudar a discernir un curso de acción que sea lícito se han ampliado, por ejemplo con referencia no sólo a la naturaleza y dignidad del matrimonio y la familia, sino incluso con referencia a la diferencia sexual y la identidad personal o los alcances de la tecnología en el mejoramiento o potenciación del ser humano, entre muchos más.

Sin embargo hay que decir que Juan Pablo II no pretendía dar indicaciones precisas sobre cómo actuar en un determinado contexto, o señalar unos principios que fueran válidos universalmente para muchas situaciones análogas, sino más bien mostrar un modo de discernir específico en una situación específica y que quizás sólo de manera ejemplificativa puede servir para discernir en el “aquí y ahora” un curso de acción que sea coherente con los principios irrenunciables de la moral católica, como son la existencia de actos intrínsecamente malos, la ilícitud de la cooperación formal al mal, la ilícitud de obrar el mal para conseguir el bien y el deber no sólo de abstenerse de actuar el mal en contra de la propia conciencia, sino de hacer el bien cuando es imposible lograr una abrogación total de la injusticia de una ley que actualmente está siendo propuesta al voto y el voto contrario o la abstención permitirían que pasara una legislación más injusta.

Como se sabe, la correcta exégesis del número 73 de la Encíclica y concretamente del tercer párrafo ha dado lugar a un intenso debate entre autores fuertemente empeñados con el Magisterio de la Iglesia y con la lucha pro-vida. Analizar de manera sumaria este debate e intentar ofrecer una exégesis plausible es el objeto de este trabajo.

Para ubicar la actualidad de este debate baste recordar que este año Tommaso Scandroglio en un libro recientemente publicado aborda directamente esta cuestión² diciendo que «dada las muchas manipulaciones de que ha sido objeto este número, quizás habría sido bueno explicitar de modo más claro el sentido

las diversas divinidades y, mediante algunos principios simples, tolerar varias adoraciones contemporáneamente que evitan los exclusivismos peligrosos susceptibles de fragmentar una sociedad. Así se comprende el porqué del rechazo cultural que ha inspirado la posición monoteísta, en la cual se ha llegado a percibir un peligroso principio de disolución del sistema social establecido. Este fenómeno social se aplica actualmente al sentido absoluto que el hombre percibe en la acción moral. Se considera conveniente diluirlo rápidamente en “correcciones sociales” permitidas, lo que implica de parte de los gobernantes la tendencia a favorecer un radical pluralismo moral. «El procedimiento es muy sencillo: en donde existía una convicción moral, se promueve la existencia de opiniones alternativas, hasta llegar a considerar la primera como una “opinión más”, entre las demás que son tanto o más plausibles; a continuación, se hace creer mediante sondeos de opinión manipulados que tal idea es en realidad una “idea minoritaria” para después, finalmente, hablar de la gran tolerancia del sistema que permite la existencia de una “opinión marginal”». (Cfr. M. WEBER, *La ciencia como vocación*, en IDEM, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1993, 180-231).

² T. SCANDROGLIO, *Legge ingiusta e male minore*, Phronesis, Palermo 2020, 440.

de tal párrafo [se refiere al 3er párrafo del número 73 de la Encíclica]» e incluso sostiene que el Cardenal Elio Sgreccia, de feliz memoria, le habría dicho que tal era la intención de san Juan Pablo II pero que no lo hizo para no chocar con la Conferencia Episcopal Polaca que dos años antes de su publicación había hecho unos pronunciamientos distintos de lo que Scandroglio piensa habría sido la *mens* del Pontífice y cercanos a la interpretación que John Finnis, Angel Rodríguez Luño y yo mismo,³ entre otros muchos autores dan de ese párrafo. Como se ve el debate es actual y será muy ilustrativo repararlo en este artículo.

Para proceder ordenadamente comenzaremos por recordar lo que el tercer párrafo del número 73 de la Encíclica dice ubicándolo en el contexto del documento y repasaremos algunas coordenadas que la misma Encíclica nos da para interpretarlo correctamente. A continuación, reportaremos de manera sincrónica las principales interpretaciones que se han dado. Aquí existe una dificultad, porque el debate que mencionamos se ha dado como un diálogo académico, sería muy interesante presentar el debate de manera diacrónica, pero esto resulta complicado y este escrito sería muy extenso, de ahí que intentaré exponer de manera sucinta los argumentos, aunque quizás se pierdan muchos matices que sería interesante repasar para quien desee hacer un estudio más exhaustivo. Finalmente expondré la interpretación que considero más plausible apoyándome en la utilización que el mismo Magisterio de la Iglesia ha hecho de ese número.

I. EL TERCER PÁRRAFO DEL NÚMERO 73 DE *EVANGELIUM VITAE*

El núcleo del debate al que nos referimos en este artículo se centra en las consecuencias de lo que señala el Pontífice en el tercer párrafo del número 73, sin embargo, me parece oportuno comenzar por recordar qué es lo que dice ese número compuesto de tres párrafos reproduciéndolo íntegra y sucesivamente ubicándolo después en el contexto de la Encíclica.

Así pues, el aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia. Desde los orígenes de la Iglesia, la predicación apostólica inculcó a los cristianos el deber de obedecer a las autoridades públicas legítimamente constituidas (cfr. Rm 13, 1-7, 1P 2, 13-14), pero al mismo tiempo enseñó firmemente que “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5, 29). Ya en el Antiguo Testamento, precisamente con relación a las amenazas contra la vida, encontramos un ejemplo significativo de resistencia a la orden injusta de la autoridad.

³ Cfr. J.G. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*, Edusc, Roma 2017, 456.

Las comadronas de los hebreos se opusieron al faraón, que había ordenado matar a todo recién nacido varón. Ellas “no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños” (Ex 1, 17). Pero es necesario señalar el motivo profundo de su comportamiento: “Las parteras temían a Dios” (ivi). Es precisamente de la obediencia a Dios –a quien sólo se debe aquel temor que es reconocimiento de su absoluta soberanía– de donde nacen la fuerza y el valor para resistir a las leyes injustas de los hombres. Es la fuerza y el valor de quien está dispuesto incluso a ir a prisión o a morir a espada, en la certeza de que “aquí se requiere la paciencia y la fe de los santos” (Ap 13, 10).

En el caso pues de una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella, “ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el aborto procurado* (18 noviembre 1974), 22: AAS 66 (1974), 744).

Un problema concreto de conciencia podría darse en los casos en que un voto parlamentario resultase determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados, como alternativa a otra ley más permisiva ya en vigor o en fase de votación. No son raros semejantes casos. En efecto, se constata el dato de que mientras en algunas partes del mundo continúan las campañas para la introducción de leyes a favor del aborto, apoyadas no pocas veces por poderosos organismos internacionales, en otras Naciones —particularmente aquéllas que han tenido ya la experiencia amarga de tales legislaciones permisivas— van apareciendo señales de revisión. En el caso expuesto, cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos.⁴

Este número se encuentra en la sección donde el Papa habla de la relación entre la ley civil y la ley moral, recordando lo que dice la Escritura: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5, 29). De ahí que será importante recordar la doctrina sobre las leyes justas que obligan en conciencia y las leyes injustas que no obligan moralmente y a las que se debe oponer, incluso con la objeción de conciencia que tiene un gran valor profético, cuando no existe otra posibilidad, pero recordando que el primer empeño para un cristiano antes que oponerse a esas leyes es hacer todo lo posible por cambiarlas. La Encíclica recuerda que una de las características de los actuales atentados contra la vida humana es el

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, AAS 87 (1995) 401-522, n. 73. En adelante EV.

intento de legitimarlos jurídicamente, mediante legislaciones que resultan injustas. Aquí hay un punto muy importante que clarificar. ¿Basta que una ley prescriba o prohíba un comportamiento moralmente pecaminoso para que la ley sea injusta? Ya el mismo Santo Tomás de Aquino, señalaba que no es tarea de la ley civil el prescribir todas las virtudes, ni el prohibir todos los vicios.⁵ Este es un tema que debe ser aclarado para entender bien cuando una ley es injusta. Otro tema conectado con el anterior es el significado jurídico de prescribir o prohibir algo. ¿Basta que el enunciado de una ley diga que algo está permitido o prohibido para que su efecto jurídico sea efectivamente prohibir o prescribir algo? En todo caso, la Encíclica afirma con claridad que los crímenes del aborto y la eutanasia son atentados contra la vida que ninguna ley puede pretender legitimar y que leyes que pretenden permitir esos crímenes no deben ser obedecidas, se les debe resistir incluso con la disponibilidad a sufrir a causa de una obediencia anterior y más radical que es la que se debe a Dios.

En seguida afirma que las leyes intrínsecamente injustas, como son aquellas que permiten el aborto y la eutanasia, nunca es lícito darles el apoyo del propio voto, ni participar en campañas de opinión a favor de ellas. De aquí se sigue el delicado tema de la existencia de leyes intrínsecamente malas que son aquellas que permiten actos intrínsecamente malos por su objeto. Precisamente por eso es que las leyes que permiten el aborto y la eutanasia son intrínsecamente malas. A este respecto sería importante recordar la doctrina de la *Veritatis Splendor* acerca del objeto moral que no es la simple descripción de una acción, ni el estado de cosas puestas en el mundo por un agente, sino lo que la libre voluntad del agente decide hacer y hace realmente con su acción.

Es en este contexto que el Papa aborda ese “especial problema de conciencia” que es objeto de este estudio ofreciendo algunas indicaciones de solución. Estas indicaciones se inscriben dentro del principio que señala la ilicitud de cooperar con legislaciones injustas, el cual constituye su antecedente más inmediato. De hecho, si se lee cuidadosamente la Encíclica, se podrá notar que su redacción deja clara esta continuidad ya que las indicaciones para la solución son resultado del esfuerzo por atenerse a cuanto establece este principio.

Parece evidente que aquí no se intenta dar un juicio ético general sobre cualquier acción que esté animada del deseo subjetivo de limitar los daños de una ley gravemente injusta. Más bien, se trata de un juicio moral acerca de una acción específica. La del acto de votar en una determinada dirección en un contexto tal que determina el significado exacto del acto. De ahí que se mencionen con cuidado las notas que definen el acto del cual se habla y que lo distinguen de otros

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

actos análogos o que a una mirada superficial podrían parecer idénticos. Así pues, las notas que definen la especie moral del acto son:

- a) Está en vigor una ley que permite el aborto o tal ley está siendo propuesta a la votación.
- b) No es posible evitar o abrogar completamente una ley abortista que ya está vigente o que se está proponiendo para ser votada.
- c) Se trata de un parlamentario cuya posición contraria al aborto es clara, pública y notoria para todos, de modo que se eviten confusiones y escándalos.
- d) El voto del parlamentario no sólo busca limitar los daños (el número de abortos), sino también los efectos negativos en el plano de la cultura y de la moralidad pública.
- e) El legislador se encuentra en una situación cuyo voto resulta determinante para favorecer una ley más restrictiva. ¿Cuándo se da este caso? Cuando por el número de votantes, la abstención o el voto contrario a la ley restrictiva, permitiría que pasara una ley más permisiva, haciéndose responsable de ello, ya que podría haberlo evitado. Ángel Rodríguez Luño apunta que este aspecto resulta fundamental, pues si en el itinerario de la votación es posible restringir los aspectos inicuos, sin que sea necesario participar en la votación final, el parlamentario en cuestión debe evitar participar. O respectivamente si la ley más permisiva será retirada sin que sea necesaria la abstención o el voto contrario del legislador pro-vida, éste deberá votar en contra. Por último, si se tiene la certeza de que de cualquier forma la ley más permisiva ganará la votación, el legislador en cuestión deberá votar en contra de ambas propuestas (la restrictiva y la más permisiva).⁶

Estas notas permiten definir claramente que en este caso el voto a favor de la ley más restrictiva no es una colaboración ilícita a la promulgación de una ley injusta. Sino por el contrario, se trata de hacer lo que aquí y ahora es posible, sin hacer nada en sí mismo injusto, para mejorar globalmente la legislación actuando una restricción de los aspectos más negativos de una ley que en todo caso, resulta inicua y, por tanto, con la que no se puede conformar, sino que habrá de oponer objeción de conciencia y continuar trabajando para abrogarla completamente.

⁶ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 dell'Enciclica Evangelium vitae*, en IDEM, "Cittadini degni del Vangelo" (Fil 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 98.

II. ALGUNAS COORDENADAS PARA COMPRENDER ADECUADAMENTE LAS INDICACIONES DE *EVANGELIUM VITAE* 73

1. *Las leyes injustas: ley civil y ley moral*

Es significativo que la cuestión que nos ocupa es abordada en la Encíclica en la sección en la que reflexiona acerca del deber de obedecer primero a Dios que a los hombres y particularmente sobre la relación entre la ley moral y la ley civil.

En la cultura democrática actual, se piensa que, para asegurar la convivencia civil, dado que la soberanía reside en los ciudadanos, el sistema legal sólo debería recoger las opiniones de la mayoría, dejando el más amplio espacio posible para el ejercicio de la libertad de cada uno, con la única limitación de no lesionar el espacio de autonomía de otros individuos.⁷ Puesto que cada individuo goza de la libertad para elegir autónomamente su propio plan de vida y para desarrollarlo sin constricciones de ningún tipo de acuerdo con sus intereses, el Estado no debe hacer suya ni debe imponer ninguna de esas elecciones individuales, sino que debe considerarlas todas igualmente válidas. De este modo, se exige que todos los estilos de vida, en cuanto son elegidos por los ciudadanos, con tal de que no sean nocivos para la convivencia social, queden legitimados jurídicamente y sean reconocidos como verdaderos derechos civiles. Pretender que existan normas éticas objetivas y vinculantes, equivaldría al autoritarismo y a la intolerancia.⁸ Por tanto, prácticas como el aborto, la eutanasia o las uniones de hecho, deberían protegerse jurídicamente.

Sin embargo, uno puede preguntarse si es verdad que, para asegurar el respeto a la libertad de todos, sea condición renunciar a un fundamento objetivo. O si el reconocimiento de la legitimidad del pluralismo necesariamente comporta la aceptación del compromiso como única lógica democrática y, por consiguiente, quienes pretenden servir públicamente al bien común de la sociedad, deben forzosamente renunciar a su identidad ética, aceptando una suerte de esquizofrenia entre el ámbito privado y el ámbito público y la renuncia a un debate serio y racional sobre su concepción del bien común.⁹

⁷ Cfr. EV, n. 69.

⁸ Cfr. EV, n. 70 a.

⁹ «Invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos – incluidos los católicos – que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios Países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política». CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre el compromiso de los católicos en la política*, 24 noviembre 2002, LEV, Ciudad del Vaticano, 2003, n. 2.

La Iglesia no pretende la identificación de la ley civil con la ley moral interpretada auténticamente por el Magisterio. Ella postula más bien, una distinción de ámbitos. La pretensión de identificar ambos campos ocurre más bien en algunas sociedades islámicas de tipo fundamentalista, con la asunción de la “sharía” como ley fundamental.¹⁰ Por lo que se refiere al cristianismo, los valores personales trascienden a los meramente políticos, y se diferencian. De esta manera surge el dualismo Iglesia-Estado, que a nivel práctico es condición para preservar la libertad. La negación de esta dualidad conduce inevitablemente a ahogar la libertad individual. Sea por el peligro ya anotado del fundamentalismo religioso; o bien, porque cuando se suprime a la Iglesia, como instancia pública y públicamente relevante, el Estado se adjudica a sí mismo la fundamentación de la ética.

Rhonheimer comenta citando a Robert Spaemann, que «la cultura política como *ethos* político de la libertad y de la paz, descansa en último término en el reconocimiento específico –antifundamentalista– del espacio de lo político como “espacio de la mediación, de la relativización funcional, de la ruptura de las pretensiones de incondicionalidad”: el fundamentalista deduce precisamente “del hecho de que la verdad no conoce ningún compromiso” la conclusión de “que también en la ejecución de lo conocido como correcto los compromisos son siempre malos”. Esa mediación o relativización funcional –que no tiene nada que ver con el “relativismo”–, junto con la capacidad de compromiso, impregnan el *ethos* y la praxis de la democracia parlamentaria, a la que repetidamente se ha negado legitimidad tanto desde la derecha como desde la izquierda precisamente por ese carácter de mediación».¹¹

La cuestión de la que nos estamos ocupando no nace de la negación de la distinción entre los ámbitos morales y jurídicos.¹² La *Evangelium Vitae* reconoce

¹⁰ Tampoco en la antigüedad se distinguía en la práctica entre la ética personal y la ética política, como señala Rodríguez Luño: «Per Aristotele, la perfezione etica dell'uomo si sviluppa e si esprime interamente ed esaurientemente nella politicit . La *polis* e le sue leggi mirano e in certo modo causano la formazione delle virt  dei cittadini. Ne segue che dalla conoscenza di ci  che rende buona e felice la vita dell'individuo dipende la conoscenza di ci  che rende buona e giusta la *polis*: le virt  etiche sono criterio e scopo anche delle leggi politiche. Uomo buono e buon cittadino si identificano, nel senso che l'individuo, in quanto   ordinato alla propria perfezione,   ordinato alla *polis*» (*Etica personale ed etica politica*, en IDEM, *Cittadini degni del vangelo*, 24).

¹¹ M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006, 98-99. Las citas internas son de R. SPAEMANN, *Bemerkungen zum Begriff des Fundamentalismus*, en K. MICHALSKI, *Die liberale Gesellschaft*, Castelgandolfo-Gespr che 1992, Stuttgart 1993, 185 y 183.

¹² Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica personale ed etica politica*; IDEM, * tica general*, Eunsa, Pamplona 2004³, 30-37; 233-260 y 261-270; M. RHONHEIMER, *La difesa legale della vita nello stato costituzionale democratico e la legge morale. Lineamenti di un'argomentazione etico-politica sulla base dell'enciclica Evangelium vitae*, en IDEM, *Etica de la procreazione*, Lateran University Press, Roma 2000, 196-199.

que la tarea de la ley civil es diferente y de ámbito más limitado que el de la ley moral,¹³ pero así mismo señala que de acuerdo con las grandes tradiciones jurídicas de la humanidad, se debe reconocer una estrecha relación entre ambas.¹⁴ A nivel práctico, como ya se ha dicho, no se puede negar el papel central que se atribuye a los contenidos de la legislación en las complejas sociedades plurales de la actualidad. Aunque el derecho no se identifique con la ley moral, de hecho, interviene sobre bienes y relaciones que son moralmente relevantes y que exigen una valoración ética.¹⁵

Lo que prohíbe o exige la ley civil tiene mucha relevancia moral, pero no necesariamente ocurre lo mismo de manera inversa. Cuanto es moralmente relevante y grave no tiene que ser regulado por esa misma razón por la ley civil. En otras palabras, no corresponde a la ley civil sancionar el orden moral con el poder coercitivo del Estado. El Estado no es el ejecutor de la ley moral. La ley civil cuando prohíbe e incluso castiga una determinada acción como puede ser el aborto, no lo hace simplemente para impedir una acción inmoral –porque se trata de un pecado–, con la finalidad de conducir a los hombres a través de la autoridad del Estado a practicar la virtud, a hacerse buenos y alcanzar la felicidad. Lo hace para proteger los derechos humanos fundamentales de quien podría verse amenazado por las acciones de otros. Por ejemplo, en el caso del aborto, para proteger su derecho a la vida. También para proteger a las mujeres embarazadas de las posibles presiones del ambiente, como podría ser la presión del padre del niño que buscarse de esta manera evadir su responsabilidad. Por tanto, «las razones que inducirán a un legislador a una provisión legislativa serán razones pertinentes a la naturaleza intrínseca de la autoridad estatal; serán razones, en el sentido amplio y noble de la palabra *politicas*».¹⁶ Tales razones “políticas” implicarán obviamente toda una

¹³ EV, n. 71 c: «In nullo vitae spatio lex civilis se substituere potest in locum conscientiae, nec normas edere, quae ipsius competentiam excedant, quae quidem in eo sita est ut rationem habeat boni communis personarum per primaria iuria agnita et servata, pace retenta ex ordine praestando consistit in vera iustitia».

¹⁴ Cfr. EV, n. 71 b y c.

¹⁵ Esta justificación ética del derecho es reconocida aún por algunos positivistas como Joseph Raz, quien escribe: «Legal reasoning is an instance of moral reasoning. Legal doctrines are justified only if they are morally justified, and they should be followed only if it is morally right to follow them» (*Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford 1994, 340. Citado por J. FINNIS, *Natural Law-Positive Law*, en L. GORMALLY (ed.), *Culture of Life-Culture of Death*, Linacre Centre, London 2002, 205, nota 34).

¹⁶ RHONHEIMER, *Ética della procreazione*, 199. Rodríguez Luño escribe al respecto: «Si a través de las leyes el Estado promulga, explicita, determina y sanciona determinados principios éticos, ello se justifica no porque corresponda al Estado la responsabilidad directa de la moralidad de los ciudadanos, sino porque ello es necesario para instaurar y defender el recto orden de la vida social» (*Ética general*, 269).

serie de premisas de tipo biológico, antropológico, sociológico, económico y ético, según sea la materia de que se trate.

Dado que la función de la ley civil es asegurar el bien común político, a través del reconocimiento y protección de los derechos humanos fundamentales y la promoción de la paz social, su valoración ético-política tiene como medida el bien común político. Por otra parte, según el razonamiento de la *Evangelium vitae*, la conformidad de las leyes civiles con la ley natural garantiza el respeto de tales derechos. Por tanto, una ley es justa cuando aquí y ahora es congruente con el bien común y es injusta cuando aquí y ahora se opone o daña los contenidos esenciales de ese bien común (que en buena medida están indicados por la ley natural). La tradición se refiere a estas últimas con el nombre de leyes inicuas.¹⁷

Con referencia al comportamiento que ha de tenerse frente a las leyes injustas, la respuesta clásica es que puede ser legítimo no dar crédito a tales leyes e incluso ser obligatorio el oponerse a ellas mediante la desobediencia.¹⁸ Se trata de un problema delicado que debe compaginar dos principios. En primer lugar, el principio general de que las leyes injustas no obligan moralmente y de que cuando la injusticia fuese grave, existe positivamente una obligación moral a no obedecerlas, a manifestar el propio desacuerdo, a no colaborar a su aplicación y a hacer todo lo posible para que se corrija la injusticia cuanto antes y, si eso no fuese posible, a buscar reducir sus efectos negativos. En segundo lugar, la experiencia de que toda autoridad, aun cuando es ejercida incorrectamente, es un principio de orden y el oponerse a ella acaba dañando el bien común social pudiendo dar lugar a injusticias mayores y violencia.¹⁹

Las leyes injustas carecen de la autoridad moral que les confiere su origen, es decir, su fuente formal (el ser emanadas por una autoridad legítima mediante un procedimiento jurídico transparente y reconocido). Por tanto, aunque una ley injusta sea válida desde el punto de vista jurídico y por consiguiente también jurídicamente obligatoria (en el sentido apenas indicado de que emana de una fuente legítima y que de hecho será aplicada por los tribunales y otros funcionarios) y a pesar de que comúnmente será considerada como ley por otros ciudadanos, de

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, STh I-II, q. 93, a. 3, ad secundum: «Lex humana intantum habet rationem, in quantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. In quantum a rationem recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam».

¹⁸ Recordemos que en principio cuando las leyes civiles son justas son vinculantes para la conciencia, porque constituyen una verdadera regla moral, que promulgan, aplican, especifican y sancionan las exigencias de la justicia en vista del bien común político: «[El respeto de las leyes civiles] constituye una auténtica obligación moral, que normalmente tiene su fundamento en la virtud de la justicia» (Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 270).

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 272.

acuerdo con las razones expuestas en el apartado anterior, vale la sentencia de Santo Tomás: «*Lex injusta non est lex et virtutem obligandi non habet*».²⁰

Ante las leyes injustas que no obligan en conciencia y que según el caso puede ser legítimo oponerse a ellas, la oposición del cristiano y de otras personas de conciencia recta se puede manifestar en la objeción de conciencia, estando dispuesto, según la gravedad de la injusticia y el tipo de ley de que se trate a dar el supremo testimonio del martirio. En todo caso han de operarse para cambiar esas leyes por otras que sean justas. En el caso de leyes como las que permiten el aborto o la eutanasia la *Evangelium Vitae* es clara en que ha de oponerse la objeción de conciencia y nunca es lícito darles el apoyo del propio voto o participar en campañas a favor de ellas.²¹ De acuerdo con cuanto ha sido expuesto antes, la razón es clara, tales prácticas en cuanto atentan contra derechos fundamentales de la persona, son leyes carentes de legitimidad ética ya que lesionan el bien común político. Aunque tengan validez jurídica, de hecho, no son verdaderas leyes.

2. La objeción de conciencia²²

Conviene ahora detenerse brevemente a explicar qué es la objeción de conciencia.

La objeción de conciencia es una respuesta de la conciencia recta ante la pretensión de la autoridad civil de imponer a los ciudadanos, mediante la fuerza de las leyes, conductas que atentan gravemente contra sus convicciones éticas.

Cuando la encíclica propone la obligación de anteponer objeción de conciencia no está tratando de alentar el desconocimiento de las autoridades legítimamente constituidas y de las leyes que éstas emanan. Tampoco es que esté justificando el que los ciudadanos pretendan reconocer sólo aquellas leyes que les son cómodas o que coinciden con sus gustos o deseos subjetivos, favoreciendo el desorden social. Por el contrario, la Encíclica explica que desde sus orígenes forma parte de la doctrina de la Iglesia el inculcar a los cristianos el deber de obedecer a las autoridades públicas legítimamente constituidas.²³ Pero al mismo tiempo ha

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, STh I-II, q. 96, a. 6. Para un estudio más amplio del alcance de la expresión *Lex injusta non est lex*, se puede ver el estudio de J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, 363-366.

²¹ EV, n. 73 a: «*Huiusmodi leges non modo conscientiam non devinciunt, verum graviter nominatimque compellunt ut iisdem per conscientiae repugnantiam officiantur*».

²² Sobre la objeción de conciencia se pueden ver mis estudios: *La objeción de conciencia de los profesionales de la salud*, IMDOSOC, México 2007² y *El fundamento y las condiciones éticas de la operatividad de la objeción de conciencia*, «Libro Anual del ISEE» 8 (2006) 159-175. Ahí se puede encontrar una amplia selección bibliográfica. Un estudio interesante, de modo particular por la cuidadosa revisión de la doctrina sobre la *cooperación al mal*, es el de P. AGULLES, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, Edusc, Roma 2006.

²³ Cfr. Rm 13, 1-7; 1P 2, 13-14.

enseñado que por encima de esa obediencia se coloca la obligación de atender a Dios antes que a los hombres.²⁴

La indicación de la encíclica de oponerse a las leyes injustas mediante la objeción de conciencia, lejos de ser una invitación a la anarquía, es en realidad un servicio al bien común pues con ella se quiere llamar la atención de que la legislación civil en ese punto está equivocada. Es al mismo tiempo una invitación a dar un testimonio profético en favor de la verdad del derecho y de la soberanía de Dios. De esta manera se relativiza la pretensión de las autoridades civiles de convertirse en la fuente última de legalidad y se consigue escapar al autoritarismo absolutista, aunque se pretenda legitimar mediante el recurso del método democrático.

3. *La ilicitud de hacer el mal para que venga el bien*

La objeción de conciencia no solamente reivindica el derecho a no obrar contra las propias convicciones éticas y religiosas, sino también pretende llamar la atención sobre un punto que en el derecho es injusto y debe ser modificado. Se trata de un posicionamiento radical a favor de un bien desatendido en la legislación a través del rechazo completo a obrar una cosa que se considera contraria al bien común de la sociedad. Esto supone la firme convicción de que nunca es lícito elegir directamente el mal, ni siquiera como medio para que venga un bien, pues el mal permanece siempre tal. Este principio proviene de la tradición moral y ha sido propuesto recientemente en diversas intervenciones magisteriales.

Pablo VI en el número 14 de la encíclica sobre la regulación de la natalidad *Humanae Vitae*, hablando de la ilicitud de los actos conyugales que se hacen intencionalmente infecundos, señalaba que no se pueden justificar invocando como razones válidas: «que es necesario elegir aquel mal que parece menos grave o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos que se han tenido y después se tendrán, y que por consiguiente compartirían una única e idéntica bondad moral. En verdad, si es lícito alguna vez, tolerar un mal menor moral con el fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni siquiera por razones gravísimas, hacer el mal para que venga el bien (cfr. Rm 3,8), es decir, hacer objeto de un acto positivo de la voluntad aquello que es intrínsecamente desordenado y por tanto indigno de la persona humana, aún con la intención de salvaguardar o promover bienes individuales, familiares o sociales».²⁵

²⁴ Cfr. Hch 5, 29

²⁵ PABLO VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 julio 1968, n. 14: «Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe, id malum eligendum esse, quod minus grave videatur; insuper eosdem actus in unum quoddam coalescere cum actibus fecundis iam antea positus vel postea ponendis, atque adeo horum unam

El núcleo de estas afirmaciones de Pablo VI es que nunca es lícito hacer objeto de un acto positivo de la voluntad aquello que es intrínsecamente desordenado, aún con la intención de salvaguardar algunos bienes.

Esta doctrina se confirma ulteriormente en la Declaración *Persona humana* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este documento, discutiendo con quienes sostienen la teoría de la “opción fundamental” –que afirma que el pecado mortal se verificaría solamente en el rechazo directo y formal con el cual el hombre se opone a la llamada de Dios, o en el egoísmo que completa y deliberadamente excluye el amor del prójimo– dice que el hombre ofende a Dios no solamente cuando su acción procede del desprecio directo de Dios y del prójimo, sino también «cuando consciente y libremente, por cualquier motivo, elige una acción cuyo objeto es gravemente desordenado».²⁶

Posteriormente en la encíclica *Veritatis Splendor* Juan Pablo II profundizará la cuestión indicando que «la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada»²⁷ y que, por tanto, se deben rechazar las teorías teleológicas y proporcionalistas según las cuales sería imposible calificar como moralmente mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que se hace la elección o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas involucradas.²⁸ De ahí que la misma encíclica reafirme la existencia de actos intrínsecamente malos, según su objeto, con independencia de las circunstancias y de las intenciones del agente. Actos que no es lícito elegir nunca porque no son ordenables a Dios ya que contradicen radicalmente el bien de la persona. Entre estos actos la encíclica

atque parem moralem bonitatem participare. Verum enimvero, si malum morale tolerare, quod minus grave sit, interdum licet, ut aliquod maius vitetur malum vel aliquod praestantius bonum promoveatur [cfr. Pío XII, *Allocutio iis qui interfuerunt V Conventui nationali Societatis Iurisconsultorum catholicorum*: AAS 45(1953), 798-799], numquam tamen licet, ne ob gravissimas quidem causas, facere mala ut eveniant bona (cfr. Rm 3,8): videlicet in id voluntatem conferre, quod ex propria natura moralem ordinem transgrediatur, atque idcirco homine indignum sit iudicandum, quamvis eo consilio fiat, ut singulorum hominum, domesticorum convictuum, aut humanae societatis bona defendantur vel provehantur».

²⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración acerca de algunas cuestiones de ética sexual *Persona humana*, 29 diciembre 1975, n. 10.

²⁷ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993, n. 78: «Actus humani moralitas pendet in primis et fundamentaliter modo ex «obiecto» deliberata voluntate rationaliter electo». En adelante VS.

²⁸ Cfr. VS, n. 79: «Responsum est igitur thesis doctrinarum teleologicarum et proportionalistarum, quae tenet moraliter malam appellari non posse secundum suam speciem –id est «obiectum» suum– deliberatam quarundam rationum agendi vel definitorum actuum delectionem, si separetur ab intentione, qua patrata fuerit, aut ab universitate illius actus consecratorum, quae erga omnes, quorum interest, praevideri possunt».

señala: toda especie de homicidio: a) *el genocidio, el aborto, la eutanasia, el suicidio voluntario*; b) *lo que viola la integridad de la persona humana: mutilaciones, torturas infringidas al cuerpo y a la mente, los esfuerzos por violentar la intimidad del espíritu*; c) *todo lo que ofende la dignidad de la persona humana, como las condiciones de vida infrahumanas, la privación arbitraria de la libertad, la deportación, la esclavitud, la prostitución, el comercio de las mujeres y de los jóvenes, etc.*²⁹

A partir de estas enseñanzas se puede concluir que nunca se justifica la elección de un mal moral, aunque éste sea menor que otro que se nos presenta en alternativa. En otras palabras, si bien es cierto que frente a dos males físicos, resulta razonable elegir el menor de ellos, un mal moral nunca se convierte en bien porque sea escogido en sustitución de otro más grave. Tampoco es lícito moralmente aconsejar el mal menor, porque no es lícito aconsejar el pecado, aunque se trate de un pecado menos grave que el que se tenía intención de realizar.

Ahora bien, se debe distinguir entre el aconsejar el pecado y la disuasión de una parte del pecado. Si lo que se hace no es aconsejar un pecado, aunque sea menos grave que el que se estaba decidido a realizar, o favorecer su realización, sí es lícito disuadir de que se realice una parte del pecado que se estaba determinado a realizar. En este caso lo que se hace, es decir, lo que constituye el objeto deliberado de la voluntad es evitar la parte del pecado (restricción del mal) que aquí y ahora el agente está en condiciones de evitar, ya que está fuera de su alcance el evitarlo completamente.

Por ejemplo, frente a un ladrón que quiere matar a una persona para robarle sus bienes, uno podría aconsejarle que no mate al dueño y que sólo se lleve sus bienes. Esto no es aconsejar un robo, sino disuadir o evitar un homicidio. Como se puede comprobar, en una acción así, no se hace objeto de la voluntad el mal que aún resta, la parte de pecado que no se ha podido evitar: el robo. De ello no se es responsable. Esto no es elegir el mal menor. El que aconseja o elige un mal menor, lo que hace es elegir un acto malo para alcanzar un fin bueno. Mientras que quien desaconseja una parte de mal, evitando que otro cumpla el mal propósito que estaba determinado a llevar a cabo, elige un acto en sí mismo bueno como medio para alcanzar un fin igualmente bueno.

4. *La ilicitud de la cooperación con las leyes intrínsecamente injustas*

En consecuencia, con la existencia de acciones intrínsecamente malas que nunca es lícito elegir, el segundo párrafo del número 73 de la *Evangelium Vitae* dice que

²⁹ Cfr. VS, n. 80: «Quare Ecclesia, momentum rerum adiunctorum et in primis intentionum in moralitatem minime negans, docet esse “actus, qui per se ipso set in se ipsis, extra rerum adiuncta, propter obiectum, suum Semper sunt graviter illiciti”». Cfr. también VS, nn. 81-82; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 diciembre 1984, n. 17.

en el caso de una ley intrínsecamente injusta, como la que admitiese el aborto o la eutanasia, no es nunca lícito conformarse con ella, participar en una campaña de opinión a favor de ella, o sostenerla con el propio voto.³⁰

Y en el número 74 la Encíclica dice también que la introducción de legislaciones injustas pone con frecuencia a los hombres moralmente rectos ante difíciles problemas de conciencia en materia de colaboración y hace referencia a algunos de ellos. En primer lugar, a aquellas situaciones que piden un testimonio extremo, hasta el grado de sacrificar posiciones profesionales consolidadas o renunciar a perspectivas legítimas de avance en la carrera. En segundo lugar se refiere a otros casos, en los que el cumplimiento de algunas acciones en sí mismas indiferentes, o incluso positivas, previstas en el articulado de legislaciones globalmente injustas, permitiese la salvaguarda de vidas humanas amenazadas, donde, sin embargo, se puede temer justamente que la disponibilidad a cumplir tales acciones no sólo conlleve escándalo y favorezca el debilitamiento de la necesaria oposición a los atentados contra la vida, sino que lleve insensiblemente a ir cediendo cada vez más a una lógica permisiva.³¹

La Encíclica señala que para iluminar esta difícil cuestión moral de la colaboración con legislaciones globalmente injustas es necesario tener en cuenta los principios generales sobre la cooperación en acciones moralmente malas. Y recuerda que los cristianos, como todos los hombres de buena voluntad, están llamados por un grave deber de conciencia a no prestar su colaboración formal a aquellas prácticas que, aún permitidas por la legislación civil, se oponen a la Ley de Dios. Ya que, desde el punto de vista moral, nunca es lícito cooperar formalmente en el mal. Y explica que esta cooperación se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un determinado contexto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal. Precisa además que tal cooperación no se puede justificar nunca invocando el respeto

³⁰ VS, n. 73 b: «Si ergo de lege agitur suapte natura iniqua, ut est quae abortum permittit et euthanasiam, nunquam licet eidem se accomodare, nec quisquam “potest esse particeps alicuius motus publicae opinionis qui eiusmodi legi faveat, neque potestatis suffragiis sustinere” (DAP 22)».

³¹ Cfr. EV, n. 74: «Iniquae legum lationes prae hominibus probis saepe conscientiae quaestiones difficiles explicatu ponunt quae sociatam operam respiciunt, sui ipsius iure officiose confirmato, ne quis compellatur ad aliquid faciendum quod moraliter est malum. Nonnumquam id quod eligitur est acerbum, et postulare potest ut patienter alicuius ordinis artes deserantur vel ampliores praetermittantur forte eventuri gradus quorundam honorum, qui legitime affectantur. Aliis in casibus usu venire potest ut quaedam peracta per se aequi ponderis vel etiam iusta, quae in contextum quandam inseruntur legum plerarumque iniquarum, humanas servent vitas minis affectas. At contra congruus timor occurrere potest ne proclivitas ad haec agenda non modo secum scandalum ferat ac necessariam simul oppositionem extenuet vertendam in conamina contra vitam, verum pedetemptim etiam ad concedendum impellat permittentibus rationibus».

a la libertad de los demás, ni apoyarse en el hecho de que la ley civil la prevea y exija. Los actos que cada uno realiza personalmente tienen una responsabilidad moral a la que nadie puede nunca sustraerse y sobre la cual cada uno será juzgado por Dios mismo (cfr. Rm 2, 6; 14, 12).³²

Como se sabe, la cuestión moral de la cooperación al mal es amplia y objeto de muchas distinciones e intentos de redefinición. En este momento no vamos a entrar en esos los particulares.³³ En todo caso conviene recordar que la cooperación al mal se define de manera general como «la realización de un acto humano que de algún modo ayuda a otro a llevar a cabo una acción inmoral, de la que éste continúa siendo el autor principal»;³⁴ y que tradicionalmente se distingue de manera general entre cooperación formal y cooperación material. La cooperación formal se verifica cuando es querida directa y por libre iniciativa del que coopera, lo que implica la aprobación de la acción inmoral, en otras palabras, la libre adhesión de la voluntad y la intención del que coopera a la acción principal y a su malicia.

Ahora bien, se da la *cooperación material* al mal cuando ni se aprueba ni se quiere cooperar con la acción mala del otro; sino que se tolera o soporta la cooperación porque se desprende inevitablemente de una acción que bajo algún aspecto se tiene necesidad de realizar.³⁵

Es una cooperación efectiva, pero que no aprueba la mala voluntad del sujeto agente principal. Ocurre a menudo, en este caso, que determinadas circunstancias sociales o laborales ponen a otra persona en condiciones de aprovecharse de nuestro comportamiento para realizar con mayor facilidad sus propios designios. El problema que se presenta entonces es hasta qué punto es moralmente lícita la cooperación efectiva, aunque involuntaria o indirectamente voluntaria, a la acción ilícita de otros. Nos podemos remitir a la doctrina sobre el *doble efecto o voluntario indirecto*. Así como el

³² Cfr. EV, n. 74: «Ad hanc moralem quaestionem difficile collustrandam principia universalis de participatione cum malis actibus sunt repetenda. Christiani, aequae ac omnes bonae voluntatis homines, gravi conscientiae officio concitantur ne suam operam expresse dent ad ea patrandam, quae, tametsi civilibus praescriptis conceduntur, Dei Legi officiunt. Etenim, morali spectata re, non licet expresse cum malo operam sociare. Adesse consociatam operam constat cum perfectum opus, vel suapte natura vel ob speciem quam in certo quodam contextu ipsum praebet, se patefacit directo veluti actum contra vitam hominis innocentis patratum aut veluti immorale propositum cum agenti principe communicantem. Sociata haec opera numquam comprobari potest, neque sub alterius libertatis servandae obtentu, neque ratione habitae legis civilis id permittentis et postulantis: actuum enim quos quisque per se agit est moralis responsalitas, de qua nemo declinare potest et de qua quisque ab ipso Deo iudicabitur (Cfr. Rom. 2, 6; 14, 12)».

³³ Una buena síntesis de la cuestión se puede encontrar en el libro ya citado: AGULLES, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, 249-283.

³⁴ E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*. Vol I: *Morale fondamentale*, Edusc, Roma 2003³, 406.

³⁵ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 286.

fin y el bien finalizado son queridos *directamente* por la persona, su voluntad puede tener también un *objeto indirecto* o un efecto que, en la medida en que es previsto, queda indirectamente dentro de su campo intencional. Es, por lo tanto, una consecuencia de la acción que no interesa ni es querida de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero que es prevista y permitida en cuanto está inevitablemente ligada a lo que se quiere. [...] El *objeto indirecto* es diverso de los objetos *queridos como medio*, que siguen siendo queridos directamente. La distinción radica en que para que el efecto previsto de una acción pueda ser considerado objeto indirecto de la voluntad, tal efecto no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) de la consecución o realización de lo que realmente interesa. El objeto querido como medio es efectivamente *querido y aprobado*, es el objeto moral de una acción humana que, aunque mire a un fin, ya cuenta con una especificación moral *a se*, es visto como un bien finalizado, mientras que el efecto indirecto no es querido ni buscado con voluntariedad actual, sino permitido, soportado, tolerado o incluso sufrido. Al respecto podemos aclarar que realizar una acción cuyo efecto indirecto es la facilitación de una acción mala de otra persona, sobre todo en el caso en que impedir la acción mala a la que se coopera es imposible física o moralmente –porque no es posible imposibilitar la acción sin caer en extremos reprobables o sin negar bienes mayores–, no vincula necesariamente la responsabilidad de la persona. A veces será lícito realizarla, pero otras no [...].³⁶

La cooperación material al mal se distingue, por una parte, en *inmediata* o *directa* y en *mediata* o *indirecta* y, por otra, en *próxima* y *remota*. La cooperación material *inmediata* o *directa* se da cuando se ayuda a otro a realizar la acción mala; por ejemplo, cuando se ayuda a un ladrón a realizar un hurto. En cambio, la cooperación *mediata* o *indirecta* se da cuando se proporciona un instrumento que otro empleará para hacer el mal; por ejemplo, el boticario que vende alcohol que otro puede usar para emborracharse. La distinción entre la cooperación material *próxima* y *remota* depende de la proximidad física o moral entre la acción del sujeto que coopera y la acción de la otra persona. Por ejemplo, el banco que invierte en fondos dedicados a fines inmorales coopera próximamente, mientras que la persona que deposita sus ahorros en ese banco lo hace remotamente. La cooperación material inmediata o directa es siempre próxima, mientras que la cooperación material mediata o indirecta puede ser tanto próxima como remota.³⁷

La *Evangelium Vitae* nos dice que hay que recordar los principios morales de la cooperación al mal ¿cuáles son estos? La *cooperación formal*, según la misma Encíclica refiere, es siempre ilícita, porque «implica aprobación y participación plenamente voluntaria en un comportamiento inmoral».³⁸ La *cooperación material*, en cambio, en principio es siempre ilícita y debe ser evitada. Por lo que

³⁶ AGULLES, *La objeción de conciencia*, 252-253.

³⁷ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 286.

³⁸ *Ibidem*.

ante una ley o una autoridad que imponga el deber de ejecutar alguna acción con la que se coopera al mal, debe presentarse algún tipo de oposición, poniendo todos los medios al alcance del implicado para no realizarla. Sin embargo, debido a graves responsabilidades morales pueden existir circunstancias en que realizar una acción que comporta una cooperación al mal que otro puede hacer, no sea ilícita. Así en determinadas circunstancias, la ejecución de tal tipo de acción puede ser moralmente ilícita o lícita.

A este respecto debemos recordar nuevamente que, tratándose de una cooperación material, la cooperación no responde a la libre iniciativa de cooperar, sino a cierta necesidad de conseguir un bien o de evitar un mal mediante la acción de la que otro se sirve para realizar sus propios fines inmorales. Por lo que la primera condición para que una acción de este tipo no sea ilícita es que exista realmente una necesidad de realizarla, esto es que no exista ninguna otra posibilidad de conseguir el bien necesario o de evitar un mal que es preciso evitar. Si existe la posibilidad de actuar sin cooperar al mal, aunque ello comporte cierto esfuerzo o presente alguna incomodidad personal, no será moralmente admisible la cooperación.³⁹

En el caso en que efectivamente no sea posible de ninguna manera evitar la acción cooperante, para que ésta sea lícita se deben dar las condiciones ya conocidas para las acciones de *doble efecto*, pues en último análisis de ello se trata. Así: 1) la acción de quien coopera no puede comportar en sí misma la lesión de una virtud, es decir su acción debe ser lícita o indiferente por su objeto; 2) el fin que persigue el agente debe ser recto, el fin buscado directamente ha de ser bueno y el efecto negativo sólo tolerado; 3) la acción mala de la otra persona no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) por la cual se obtiene el bien que se persigue; y 4) debe existir una razón de proporcionalidad entre la importancia y necesidad del efecto bueno que se necesita lograr y la negatividad representada por la cooperación (gravedad del mal al que se coopera, proximidad de la cooperación, etc.).

5. *El deber de empeñarse en la reforma de las leyes moralmente inaceptables*

Siendo útil y muy importante tener siempre presente la doctrina y los principios morales acerca de la cooperación al mal, no se debe olvidar que el principal empeño de una persona moralmente recta no es evitar el mal, sino actuar el bien. Por ello es conveniente recordar algunas indicaciones de la *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación "Donum vitae"*, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 22 de febrero de 1987. En la tercera parte, reflexionando sobre la moral y la ley civil, se refiere a algunos de

³⁹ Cfr. *ibidem*, 287.

los puntos que hemos estudiado más arriba sobre esta relación y se menciona que «entre los deberes de la autoridad pública se encuentra el de procurar que la ley civil esté regulada por las normas fundamentales de la ley moral en lo que concierne a los derechos del hombre, de la vida humana y de la institución familiar. Los políticos deben esforzarse a través de su intervención en la opinión pública, para obtener el acuerdo social más amplio posible sobre estos puntos esenciales, y para consolidarlo allí donde ese acuerdo corriese el riesgo de debilitarse o de desaparecer». ⁴⁰ Como se comprueba se trata de un empeño fundamentalmente positivo para lograr que la legislación civil en cada caso sea respetuosa de la ley moral, de los derechos humanos y por consiguiente al servicio del bien común de la sociedad.

Sin embargo, la misma Instrucción un párrafo más adelante, señala que «La legislación civil de numerosos Estados atribuye hoy día, ante los ojos de muchos, una legitimidad indebida a ciertas prácticas. Se muestra incapaz de garantizar la moralidad congruente con las exigencias naturales de la persona humana y con las “leyes no escritas” grabadas por el Creador en el corazón humano. Todos los hombres de buena voluntad deben esforzarse, particularmente a través de su actividad profesional y del ejercicio de sus derechos civiles, para reformar las leyes positivas moralmente inaceptables y corregir las prácticas ilícitas». ⁴¹

Ante estas afirmaciones del Magisterio de la Iglesia, legítimamente uno puede nuevamente preguntarse, como hacen muchos de nuestros contemporáneos, si en la actual situación de pluralismo ético donde ciertos valores irrenunciables para la concepción cristiana del bien común no son siempre compartidos, no sería más respetuoso garantizar que todos los ciudadanos puedan llevar a cabo sus proyectos de vida inspirados en sus respectivos códigos morales, aún cuando éstos sean contradictorios con los de otros ciudadanos, más que pretender cambiar la legislación para hacerla congruente con la ley moral, que finalmente siempre sería particular. De igual forma alguien puede interrogarse si necesariamente el empeño cristiano pasa por el deber de asegurar un orden social inspirado en el evangelio o si no más bien se puede al mismo tiempo ser creyente y respetuoso de Dios y ser respetuoso

⁴⁰ «Inter propria publicae auctoritatis officia, hoc etiam recensendum est, quod ipsa ita operari debet, ut lex civilis conformetur normis fundamentalibus legis moralis in iis quae attinent ad iura hominis, humanae vitae et instituti familiaris. Viri publicae rei adicti oportebit dent operam ut, populi opinionem per movendo, de his rebus summi momenti quam latissimus societatis consensus obtineatur, idemque solidetur, ubi debilitari aut deficere videatur».

⁴¹ «Leges civiles plurium Nationum hodie, secundum multorum opinionem, certis rei technicae metodi approbationem concedunt, quae non debetur; eadem ineptas se praebent ad tuendam eam morum honestatem, quae respondet naturali bus postulatibus personae humanae ac «legibus non scriptis», quae a Creatore in corde hominis inditae sunt. Omnes bonae voluntatis nomine operam praestare debent, peculiari modo in suae quisque professionis sede at in suorum civilium iurium exercitio, ut civiles leges moraliter improbandae reformentur, et illiciti technicarum artium usus emendentur».

del orden social establecido democráticamente aún cuando contradiga valores irrenunciables para la conciencia cristiana pero emanadas democráticamente.

A la primera cuestión ya hemos respondido antes, haciendo ver que en realidad no todos los proyectos de vida gozan del mismo derecho a ser garantizados por las leyes civiles, sino sólo aquellos que son congruentes con el bien común y que respetan las exigencias naturales de la persona que en las concretas circunstancias históricas la recta razón es capaz de aprehender. Así por ejemplo, si la familia fundada en el pacto matrimonial entre dos personas de sexo diferente, con las características de estabilidad y ayuda recíproca en orden a la generación de nuevos ciudadanos y a la transmisión del bagaje cultural debe ser tutelada, no lo es en primer lugar porque corresponde a una cierta visión religiosa de la familia, ni siquiera cuando esta visión fuese mayoritaria en la sociedad; sino porque ella produce importantes bienes sociales sin los cuales la sociedad no podría subsistir. En otras palabras, porque esta forma “tradicional” de la familia que responde a la verdadera naturaleza del ser humano es importante para el bien común social. Desde luego, para un creyente, para un cristiano y para un católico tal perspectiva se ve ulteriormente ratificada por su asentimiento religioso a la revelación, ya que sabe que éste es el designio de Dios para la familia, de modo que el matrimonio se convierte en sacramento del amor de Dios por la humanidad y de la alianza nupcial de Cristo con su Iglesia. De igual forma se evitará de reconocer otras formas de relación afectiva que desfiguran el verdadero pacto matrimonial y lesionan el bien social de la familia, provocando con ello directa o indirectamente diversos daños al bien común social. En este sentido, si bien tanto la conciencia moral cristiana como la conciencia moral recta, pueden legítimamente expresar un juicio moral negativo acerca de ciertos tipos de convivencia, su reconocimiento como bien público tutelado, a nivel de derechos con las correspondientes garantías, no depende de ello, sino de que efectivamente constituya un bien social y un aporte al bien común. De otra forma habrá que renunciar a otorgarles cualquier tipo de reconocimiento y si no se considera oportuno prohibirlas jurídicamente, en cuanto constituiría una limitación indebida de la libertad civil, dejarlas en el ámbito de las relaciones privadas.

Con respecto a la segunda cuestión, hay varias cosas que decir. En primer lugar, que el empeño por una sociedad más justa y solidaria es un deber de amor que todo cristiano sabe que tiene hacia cada hombre y hacia todos los hombres. Pues tener cuidado del hombre, en el que ve el rostro de Cristo, significa para el cristiano y para la Iglesia, involucrar también a la sociedad en su solicitud salvífica. Por otra parte, como leemos en el Génesis, el plan del Creador incluye la vida social de los hombres (cfr. Gen 2,18): su naturaleza tiende a la vida en sociedad y a la comunión con los otros como medio indispensable para su propio desarrollo. Dios ha llamado al hombre a alcanzar la patria eterna mediante su actuar terreno de

tal forma que todas las actividades humanas han de realizarse con responsabilidad tendiendo a la gloria de Dios, haciendo que todas las realidades humanas estén impregnadas del espíritu del evangelio y el mundo alcance más eficazmente su fin en la justicia, en la caridad y en la paz.⁴² Así mismo conviene recordar que el conseguimiento de la perfección cristiana solicita el empeño de cada uno a asumir su propio rol en las obras colectivas. Por tanto, los cristianos no pueden considerar los acontecimientos sociales como simples espectadores externos, sino que han de considerarlos desde dentro con la mirada de la fe, como llamadas que el Espíritu Santo dirige a cada uno para identificarse con Cristo. No existe una auténtica vida cristiana y ni siquiera humana si no se tienen en cuenta las necesidades, las leyes y las instituciones sociales. Y esto, como subraya el Catecismo de la Iglesia Católica, especialmente en las circunstancias actuales en las que la creciente interdependencia pone de relieve que todos somos verdaderamente responsables de todos.⁴³ Así «el cristiano que descuida sus deberes temporales descuida sus deberes con el prójimo y, ante todo, con Dios mismo, y pone en peligro su propia salvación eterna».⁴⁴ Finalmente, no debe olvidarse que las leyes y las instituciones sociales ejercitan una notable influencia en el modo de concebir la convivencia humana y en el modo de concebirse a sí mismo y por tanto en los propios comportamientos.

III. EL DEBATE ACERCA DE LA CORRECTA INTERPRETACIÓN Y APLICACIONES CONCRETAS DEL TERCER PÁRRAFO DEL N. 73 DE *EVANGELIUM VITAE*

A la luz de los principios que acabamos de recordar someramente es que debemos interpretar las afirmaciones contenidas en el tercer párrafo del número 73 de la *Evangelium vitae* que han suscitado un intenso debate entre los católicos y hombres de buena voluntad durante las últimas décadas. La discusión ha tenido que ver tanto sobre su fundamentación y correcta interpretación, como sobre su aplicabilidad a casos análogos. Algunos las han interpretado como indicaciones sobre el modo de afrontar la colaboración de los católicos y de otras personas de conciencia recta en propuestas de mejoramiento de leyes gravemente injustas mediante la abrogación parcial de sus aspectos inicuos. A otros les parece que es una suerte de aceptación de algunas teorías que en otras intervenciones magisteriales han sido señaladas como erróneas. Finalmente hay quienes ven un riesgo de caer en un minimalismo que conduciría a ceder cada vez más en puntos irrenunciables para la conciencia cristiana, como es el respeto irrestricto a la indisponibilidad de toda vida humana, que llevaría paulatinamente a empeorar la legislación y a

⁴² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 21 noviembre 1964, n. 36.

⁴³ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 519-521.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 7 diciembre 1965, n. 43.

favorecer la confusión en estas materias en el ethos social; pues muchas veces al sostener con el propio voto una restricción global del daño de una ley inicua, se enviaría el mensaje erróneo de que tal legislación inicua ha sido promulgada con el voto católico, con la dificultad adicional de no poder mejorarla ulteriormente, pues los opositores siempre podrían contestar que tal ley es una ley, por así decir, “católica”.

Yo sostengo, más bien, que no se trata de indicaciones generales sobre cómo afrontar la colaboración de los católicos en el mejoramiento de la legislación, mediante la abrogación parcial de algunos aspectos inicuos de una determinada ley; sino del análisis de un caso específico en el que el contexto legislativo determina el significado del voto de un parlamentario de conciencia recta. En el que su voto pareciera ser una colaboración para promulgar una ley, que en sí misma, no abroga todo el mal presente en la legislación sobre la materia de que se trata. Pero que, en realidad, el efecto de promulgar esa ley no es otro que el mejorar globalmente esa legislación. Por lo cual lo que el legislador en cuestión hace es algo bueno en sí mismo, siendo imposible aquí y ahora abrogar todos los aspectos inicuos que aun quedan en la legislación, y el votar en contra o el abstenerse no tendría otro efecto que el empeorar la legislación en cuestión. Lo cual sería un pecado de omisión, ya que no se habría hecho lo que aquí y ahora era posible hacer para mejorar la legislación sin cometer ninguna falta moral. Entonces se trata de un caso específico pero que ofrece un posible camino de discernimiento en situaciones análogas.

En el debate han intervenido públicamente muchos autores con una gran diversidad de aproximaciones y acentos. Hay autores que expresan un intento de interpretación más articulado, otros simplemente se refieren a ellas tomando partido por una u otra interpretación, otros lo hacen intentando una clarificación en discusión con otro u otros autores cuya posición consideran errónea o que puede llevar a consecuencias negativas para el propósito global de mejorar la legislación, garantizando el respeto irrestricto del derecho a la vida y de la dignidad de la persona humana en todas sus fases de desarrollo. Dado el límite de espacio que tiene un artículo como este, haremos una presentación bastante resumida y quizás no totalmente exacta de las distintas posiciones.⁴⁵

Una lectura preliminar de esta variedad de autores nos permite identificar una posible división general para presentar los argumentos de manera ordenada. Al estudiar sus trabajos parece encontrarse un cierto consenso entre ellos bien sea a favor o en contra de la interpretación de *Evangelium Vitae* 73,3 como la afirmación de la licitud, en determinados contextos que condicionan el significado del voto, a favor de apoyar propuestas que. Evidentemente en torno a este consenso

⁴⁵ Para quien desee una presentación más extensa y con un análisis más preciso remito a mi obra ya citada: *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*.

a favor o en contra hay varias cuestiones particulares que se van precisando, muchas veces como fruto de la discusión entre los autores y que aquí no podremos estudiar detenidamente.

1. *Autores con posiciones en el consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación*

Las principales posiciones en el consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación son de John Finnis,⁴⁶ Ángel Rodríguez Luño⁴⁷ y William May.⁴⁸ A este consenso se suman otros autores que se han expresado públicamente apoyando esta

⁴⁶ Este conocido filósofo australiano, actualmente profesor emérito de Oxford, quien ha sido consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe y miembro ordinario de la Academia Pontificia para la Vida, ha intervenido sobre la cuestión planteada en EV 73,3, principalmente en cuatro ocasiones: 1) J. FINNIS, *The Catholic Church and Public Policy Debates in Western Liberal Societies: The Basis and Limits of Intellectual Engagement*, en L. GORMALLY (ed.), *Issues for a Catholic Bioethic (Proceedings of the International Conference to celebrate the Twentieth Anniversary of the foundation of The Linacre Centre, 28-31 July 1997)*, The Linacre Centre, London 1999, 261-273; 2) IDEM, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, en WATT, H. (ed.), *Cooperation, Complicity and Conscience. Problems in Healthcare, Science, Law and Public Policy (Proceedings of the Linacre Centre Conference, 24-26 July 2003)*, The Linacre Centre, London 2005, 209-245; 3) IDEM, *A Vote Decisive for a More Restrictive Laws*, en WATT, *Cooperation, Complicity and Conscience*, 269-295; 4) IDEM, *Helping enact unjust laws without complicity in injustice*, «American Journal of Jurisprudence» 49 (2004) 11-42.

⁴⁷ Es uno de los comentaradores más autorizados de EV, 73. Concretamente ha intervenido sobre este tema en tres ocasiones: 1) A. RODRIGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 di Evangelium Vitae*, «L'Osservatore Romano» 6 de septiembre de 2002, 8-9; publicado también en «Medicina e Morale» 2002/5, 952-964; en polaco: *Katolicki prawodawca wobec problemu głęboko niesprawiedliwego prawa*, «Ethos» 61/62 (2003), 143-158; y en alemán: *Der katholische Gesetzgeber und das Problem eines Gesetzes, das schwerwiegendes Unrecht enthält*, in JOHANNES PAUL II INSTITUT DER KATHOLISCHEN UNIVERSITÄT LUBLIN, *Unvollkommene oder Ungerechte Gesetze?*, Lublin 2005, 76-90; 2) IDEM, *I legislatori cattolici di fronte alle proposte migliorative delle leggi ingiuste in tema di procreazione artificiale*, en J. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici ed etici. Atti della Decima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita* (Città del Vaticano, 20-22 febbraio 2004), LEV, Città del Vaticano 2005, 199-208; 3) IDEM, *La legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita*, «L'Osservatore Romano» 14 de febrero de 2004, 4. Publicada también en «Camillianum» 14 (2005) 367-372.

⁴⁸ Intervino en el debate sobre la recta interpretación de las enseñanzas de EV 73, con dos artículos que aparecieron en la revista «National Catholic Bioethics Quarterly» del Centro Católico Nacional de Bioética, en los Estados Unidos. Sus intervenciones son aclaraciones a algunos de los artículos que publicó Colin Harte criticando la línea de interpretación de Finnis y Rodríguez Luño. Cfr. W. MAY, *Evangelium Vitae 73 and the Problem of the Lesser Evil*, «National Catholic

posición, en la que me encuentro yo mismo. Entre ellos: Anthony Fisher OP,⁴⁹ Tarcisio Bertone,⁵⁰ Martin Rhonheimer,⁵¹ Carlo Casini⁵² y Robert P. George.⁵³ Por el largo tiempo en que trabajé con el Cardenal Sgreccia, de feliz memoria, por su intervención en una sesión pública en que expuse mis ideas y particularmente por su generosa recensión de mi investigación doctoral sobre este argumento,⁵⁴ contenida en la obra ya citada *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas*, puedo asegurar con el debido respeto que contrariamente a cuanto Tommaso Scandroglio parece sostener, en una entrevista⁵⁵ acerca de su reciente obra, también ya citada, *Legge ingiusta e male minore*, Sgreccia también estuvo de acuerdo en esta línea de interpretación y según él Juan Pablo II efectivamente habría querido precisar más, pero no para corregir esta línea de interpretación, que han seguido incluso otros documentos autorizados por él de Dicasterios Romanos durante su Pontificado, sino para que quedase más claro que no se trata de una excepción a cuanto expuesto en EV 73,2, sino su aplicación en un caso concreto.

La posición de estos autores coincide sustancialmente con cuanto expondré en la última parte de este artículo, pero desde ahora quiero decir que ninguno sostiene que se trate de una excepción a los principios mencionados por la *Evangelium Vitae* y recordados en la segunda parte de este artículo. No se trata desde

Bioethics Quarterly» 2/4 (2002), 577-579; *The Misinterpretation of John Paul II's Teaching in Evangelium Vitae n. 73*, «National Catholic Bioethics Quarterly», Winter 2006, 705-717.

⁴⁹ A. FISHER, *The Duties of a Catholic Politician with Respect to Bio-lawmaking*, «Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy» 20/1 (2006) 89-124.

⁵⁰ T. BERTONE, *I cattolici e la società pluralista, le "leggi imperfette" e la responsabilità dei legislatori*, en J. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (eds), *Evangelium Vitae. Five years of confrontation with society*, LEV, Città del Vaticano 2001, 206-222.

⁵¹ Rhonheimer ha intervenido marginalmente en este debate, fundamentalmente a través de su correspondencia con Colin Harte, publicada por este último en C. HARTE, *Changing Unjust Laws Justly. Pro-life Solidarity with "The Last and Least"*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, 159-160.

⁵² Cfr. C. CASINI, *Riflessioni sulla "legge imperfetta", il caso della procreazione artificiale in Italia*, «Medicina e Morale» 5 (2003) 227-262; *Le ragioni del non voto*, «Medicina e Morale» 7 (2005) 409-428.

⁵³ Cfr. R.P. GEORGE, *The Gospel of Life: A Symposium*, «First Things» 56 (October 1995) 32-38; *Political Action and Legal Reform in Evangelium vitae*, en <https://www.usccb.org/es/node/41005> (visto el 5 de septiembre de 2020).

⁵⁴ Cfr. E. SGRECCIA, *Il comportamento dei cattolici al cospetto di legislazioni ingiuste, alla luce di Evangelium vitae 73. A proposito di un libro di J.G. Gutiérrez Fernández*, «Annales theologici» 32 (2018) 71-80.

⁵⁵ S. FONTANA, *GPII avrebbe voluto esplicitare meglio il n. 73 della Evangelium vitae. Intervista a Tommaso Scandroglio sulla lotta alle leggi ingiuste*, en <https://www.vanthuanobservatory.org/ita/intervista-a-tommaso-scandroglio-sulla-lotta-alle-leggi-ingiuste-di-stefano-fontana>, (publicado el 28 de julio de 2020 y visto por última vez el 4 de septiembre de 2020).

luego de una estrategia de *Harm reduction*, o del discutible principio del *mal menor* que a veces se aplica mal, pues nunca se puede hacer objeto positivo de la voluntad el mal moral, aunque sea menor que otro. No es aplicación de principios consecuencialistas o de la moral de situación, ni mucho menos la aceptación del “compromiso” como técnica de negociación y mediación en el ámbito político cuando están en juego valores éticos irrenunciables para la conciencia cristiana. Se trata más bien de un penetrante análisis del objeto moral del acto de votar en una situación concreta, que resulta incluso difícil de definir *a priori* por lo que no se trata tampoco de unas indicaciones generales para afrontar situaciones difíciles en las sociedades pluralistas.

2. *Autores con posiciones contrarias al consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación*

Algunos autores se muestran sumamente críticos con la posición general que hemos expuesto, y argumentan que los autores citados hasta ahora, en realidad estarían equivocados al interpretar que EV 73 estaría sosteniendo la licitud del acto de apoyar, en un contexto legislativo determinado, una provisión legal dirigida a abrogar parcialmente el mal que aquí y ahora es posible de una legislación gravemente injusta. Algunos de ellos interpretan que quienes sostienen esto lo hacen como si el tercer párrafo del número 73 estableciera una excepción general al principio verdadero que pide que nunca se apoye o se vote a favor de una legislación que promulga algo intrínsecamente injusto, como es el aborto o la eutanasia. Otros indican que los autores hasta aquí presentados estarían cediendo a una suerte de compromiso o a una pretendida interpretación de EV 73 basada en éticas erróneas, como la ética de situación o la ética consecuencialista. Otros más señalan que la interpretación general de los autores presentados es errónea, porque actuando en la dirección indicada sólo se conseguiría una injusta discriminación y un paulatino empeoramiento de las leyes y, lo que es peor, con el consenso de los católicos y de los pro-vida. Son principalmente dos los autores críticos a este consenso, el filósofo inglés, Colin Harte, y el difunto profesor de ética de la Universidad de Lublín y amigo de san Juan Pablo II, padre Tadeusz Styczen. Otros más han adherido en mayor o en menor medida a estas posiciones críticas.

Colin Harte es una persona muy comprometida con el movimiento pro-vida de Inglaterra donde ha trabajado por casi treinta años especialmente en la defensa del derecho a la vida de quienes padecen alguna discapacidad. A partir del año 2002 publicó diversos estudios en los que manifiesta su desacuerdo con las interpretaciones de las enseñanzas de la encíclica *Evangelium vitae* de los autores que hemos mencionado anteriormente.

El conjunto de estos artículos publicados en diferentes revistas,⁵⁶ los recogió en un libro titulado *Changing Unjust Laws Justly*,⁵⁷ en el que intenta presentar ordenadamente sus argumentos. El conjunto de estos artículos publicados en diferentes revistas, los recogió en un libro titulado *Changing Unjust Laws Justly*, en el que intenta presentar ordenadamente sus argumentos. Ahí señala que el objetivo de su trabajo es discutir la posición normalmente aceptada dentro del movimiento.

Colin Harte señala que el objetivo de su trabajo es discutir la posición normalmente aceptada dentro del movimiento pro-vida británico y en muchos otros países según la cual con base a las enseñanzas de la *Evangelium Vitae*, sería lícito en orden a conseguir una total protección del derecho a la vida de los no nacidos, trabajar de manera gradual consiguiendo legislaciones que incrementen cada vez más tal protección o que restrinjan el aborto.

La pregunta que intenta responder es si en una situación donde no hay oportunidad de promulgar una ley que prohíba totalmente el aborto, es lícito o no el votar a favor de leyes que lo restringen, aunque continúan permitiendo o tolerando algunos abortos. Él considera que es así como plantean la cuestión los filósofos y teólogos cuya posición expusimos en el apartado anterior. Con su obra intenta mostrar que su razonamiento es erróneo y que la encíclica no enseña que se puede votar a favor de legislaciones restrictivas del aborto. Habría que decir, sin embargo, que de acuerdo con lo que hemos expuesto antes, la cuestión está mal planteada por Harte. Él tiene razón en señalar que la Encíclica no enseña que se puede votar a favor de legislaciones restrictivas de manera general, pero los autores a los que se refiere tampoco enseñan eso.

En todo caso, él estudia esta cuestión desde las perspectivas práctica, jurisprudencial, ética, legislativa y doctrinal; dividiendo su obra en cinco partes: en la primera hace una reflexión desde el punto de vista práctico; en la segunda se detiene en las cuestiones relativas a la ley; en la tercera hace una larga disquisición ética; en la cuarta reflexiona sobre las cuestiones legislativas y en la quinta, que de hecho es la conclusión, presenta su interpretación de las indicaciones de *Evange-*

⁵⁶ Cfr. C. HARTE, *Inconsistent Papal Approaches towards Problems of Conscience?*, «National Catholic Bioethics Quarterly» 2/1 (2002) 99-122; *Challenging a Consensus: Why Evangelium Vitae does not permit Legislators to vote for "Imperfect Legislation"*, en GORMALLY, *Culture of Life-Culture of Death*, 322-342; *Evangelium vitae 73 and "Intrinsically Unjust Laws"*, «National Catholic Bioethics Quarterly» 3/2 (2003) 241-243; *Problems of Principle in Voting for Unjust Legislation*, en WATT, *Cooperation, Complicity and Conscience*, 179-208; y en el mismo volumen *The Opening Up of a Discussion: A Response to John Finnis*, 246-268.

⁵⁷ C. HARTE, *Changing Unjust Laws Justly. Pro-life Solidarity with "The Last and Least"*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005.

lium Vitae, repasando las enseñanzas magisteriales pertinentes.⁵⁸ En resumen, diré que, junto con algunas observaciones bastante pertinentes, falla frecuentemente al presentar algunos argumentos de quienes adversa y, sobretudo, no identifica correctamente el objeto moral del voto en cuestión. Además, no distingue bien la ética personal de la ética política y por tanto no ofrece argumentos de ética política para señalar que una ley es injusta. A nivel jurídico no se hace cargo de la importante aclaración que ofrece Finnis acerca del efecto global de una determinada ley en la legislación de una determinada materia, que en algunas ocasiones, más allá de los terminos en los que está redactada una provisión legal específica, puede ser que su único efecto sea restringir el mal, en otras palabras prohibir, tanto como aquí y ahora es posible hacerlo, una práctica como el aborto o la eutanasia que además de ser intrínsecamente malas dañan el bien común social.

Por su parte, Tadeusz Styczeń, quien murió en el 2010 y fue profesor de ética en la facultad de filosofía Juan Pablo II de la Universidad Católica de Lublín (Polonia), miembro ordinario de la Pontificia Academia para la Vida, consultor del Pontificio Consejo para la Familia, además de uno de los fundadores de la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein y amigo personal de san Juan Pablo II, con quien compartía intereses filosóficos y pastorales; aunque como buen teólogo católico jamás se manifestó públicamente en contra de EV 73,3, junto con otros eclesiásticos siempre mantuvo reservas, ya que consideraba, al igual que esos eclesiásticos, que lo ahí escrito podía dar lugar a una deriva de legislaciones permisivas sostenidas por algunos legisladores católicos, quienes debido al modo como funciona la mayor parte de los sistemas legislativos democráticos, se ven frecuentemente ante la disyuntiva de tener que votar en un mismo proyecto de ley junto con personas que sostienen tesis diametralmente opuestas a las suyas, condenando a algunos bebés no nacidos para salvar a otros. De otra parte, junto con otros eclesiásticos, pensaba que de aceptarse la interpretación común de EV 73,3, se abría un camino que en lugar de mejorar la legislación la empeoraría cada vez más.

El Instituto de filosofía Juan Pablo II de la Universidad Católica de Lublín, dio amplio espacio en su revista de Ética “Ethos” a la discusión sobre la recta interpretación y alcances de la doctrina contenida en EV 73,3, con diversas aportaciones de sus profesores. El conjunto de estos artículos originalmente publicados en polaco está recogido en un libro publicado en alemán.⁵⁹ Como con Colin

⁵⁸ Aquí no expondré sus argumentos, por otra parte, bien refutados por algunos de los autores del “consenso”; remito para ello a mi obra ya citada *El comportamiento de los católicos*, 290-365.

⁵⁹ T. STYCZEŃ, P. ŚLĘCZKA, C. RITTER, (eds.), *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika Evangelium vitae*, Johannes Paul II Institut der Katholischen Universität Lublin, Lublin 2005.

Harte, remito a mi obra ya citada para una presentación y análisis más preciso de sus argumentos.⁶⁰

En resumen Styczeń, propone a partir de la constatación de los conflictos de conciencia que se producen entre los legisladores al tener que votar, según las reglas de los procesos democráticos de la mayoría de las naciones, donde se debe votar globalmente a favor, en contra o abstenerse de emitir un voto frente a una determinada propuesta de ley, que cuando se trata de propuestas de leyes sobre materias de gran densidad ética, se vote parte por parte cada ley de manera que los legisladores puedan expresar más precisamente su posición frente a una determinada propuesta. Aunque me parece poco factible que tal propuesta fuese aceptada, no veo nada que no sea justo en ella. Pero en realidad, no es esto lo que propone EV 73,3, que más bien se hace cargo de la situación en que actualmente podrían verse algunos legisladores de conciencia recta. Es decir, según las reglas de votación comúnmente vigentes en las sociedades democráticas.

Algunos otros autores también se han manifestado críticos al consenso del apartado anterior, entre ellos el abogado Claudio Vitelli, socio fundador del *Centro Cultural Lepanto y Famiglia Domani*, que trabajan en el campo jurídico, civil y cultural para sostener y defender las instituciones fundadas en el derecho natural, como es la familia. El en diciembre de 2002 publicó el primero de dos artículos en discusión con cuanto Rodríguez Luño había publicado en el *L'Osservatore Romano*, en su edición italiana del 6 de septiembre de ese año. También el Comité Italiano *Verità e Vita* emitió un comunicado crítico el 28 de febrero de 2004⁶¹ y el dominico Arthur Utz, quien fue miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales y profesor en la Universidad de Friburgo en Suiza, escribió varios artículos,⁶² en los que ofreció su interpretación de EV 73,3. En estos autores se notan diversos errores y confusiones, que no logran desmontar los argumentos del consenso en la interpretación de EV 73,3 de los autores del apartado anterior. Por ejemplo, Utz piensa que la difícil y discutida cuestión de la práctica de los consultorios católicos alemanes que ofrecían un certificado que valía como *conditio sine qua non* para la realización de un aborto y que la Santa Sede descalificó en

⁶⁰ Cfr. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos*, 367-373.

⁶¹ C. VITELLI, *I Cattolici di fronte a una legge ingiusta*, 2002, 6-8 y 17-18; y *La modifica di leggi ingiuste ed il c.d. "vuoto legislativo"*, «Lepanto» 163/XXII (2003) 4-8. Un análisis de sus argumentos, así como del manifiesto del Comité *Verità e Vita* del 28 de febrero de 2004 en GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos*, 375-391.

⁶² A.F. UTZ, *Die Enzyklika "Evangelium vitae" und die Lehre vom "voluntarium indirectum"*, «Theologisches» 27 (1997) 182-184; *Das "voluntarium indirectum" in der Enzyklika "Evangelium vitae". Versuch einer Verdeutlichung im Hinblick auf die Abänderung in der gesetzlichen Indikation der Abtreibung*, en «Theologisches» 28 (1998) 131-138; *Das Unheil der Nr.73/74 der Enzyklika "Evangelium vitae"*, «Theologisches» 28 (1998) 307-310; *Die ethik der Schadensbegrenzung und die politik*, «Die Neue Ordnung» 54/1 (2000) 44-49.

su momento como una práctica inaceptable, sería una consecuencia de EV73,3. Lo cual es a todas luces falso, pues es una cuestión diferente.⁶³

En conclusión, parece ser que las críticas de Colin Harte y de Vitelli, las reservas de Tadeusz Styczen y del Comité Italiano *Verità e Vita* y los argumentos de Utz, a pesar de la incontestable preocupación por la defensa de los no nacidos, de la justicia de las leyes y la mejor estrategia para testimoniar la verdad en la sociedad plural que los anima, no son tan consistentes como para desmontar la argumentación de John Finnis, Rodríguez Luño, William May, Bertone, Anthony Fisher, Martin Rhonheimer y los demás autores que han intervenido en el debate. El debate ha sido y sigue siendo la oportunidad de profundizar y clarificar las cuestiones que no han sido del todo claras, pero las posiciones recalcitrantes entrañan el riesgo de que a partir de planteamientos maximalistas que frecuentemente son erróneos, queriendo hacer el bien, terminan por empeorar la situación y, además de dividir a los católicos y otros hombres con conciencia recta en cuestiones en las que es urgente dar una batalla haciendo un frente común, evitan lograr las modificaciones mejorativas que aquí y ahora es posible lograr sin hacer nada que sea un compromiso inaceptable con el mal o una colaboración al mal.

Quiero dedicar unas líneas para observar algo con referencia a los argumentos de Tommaso Scandroglio que es el último que ha intervenido en este debate. Me parece que el análisis que hace del objeto moral de votar a favor de una ley que mejora sustancialmente la legislación en una materia, a pesar de que no abroga totalmente el mal de la legislación en cuestión, no está bien definido cuando dice que se trata de votar la ley injusta a fin de limitar los daños y no con el fin de aprobar la iniquidad contenida en la ley, en donde los efectos negativos producidos por el voto a favor son un efecto colateral no querido. Y que la limitación del daño – que es algo bueno en sí mismo – sería en este caso conseguido a través de un acto malo, porque nunca es lícito llevar a cabo un acto malo para conseguir un bien. Como se ha hecho notar, en realidad el acto de votar a favor de la ley limitativa del mal en cuestión es simplemente un acto en sí mismo bueno, porque no hay nada de mal que sea objeto de la voluntad. Se vota en esa dirección, porque es el único modo aquí y ahora posible para hacer el bien y evitar un daño mayor, el mal lo cumplen quienes votan a favor de esa ley precisamente porque quieren aprobar el mal y se aprovechan del voto de los católicos y otros legisladores de conciencia recta para ello. Esto queda más claro cuando se entra en el análisis que John Finnis llama comparativo, en donde se ve que la legislación sobre una materia no es sólo lo que dice una ley, sino el conjunto de provisiones, jurisprudencia, reglamentos y leyes que atañen a esa cuestión y el votar a favor de una ley que a pesar de que en su formulación parezca aprobar algo en sí mismo malo, en realidad esa ley

⁶³ Un análisis de sus argumentos en GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos*, 392-396.

no tiene otro efecto jurídico que el de restringir el mal que existía previamente o que podría ampliarse actualmente en la legislación, si se votase en contra o se abstuviese de votar. Esto es tan cierto que, si hubiese otras posibilidades de lograr la abrogación del mal en la legislación o de restringirlo, el legislador que, por otra parte, se le pide que su posición sea bien conocida como contraria al mal que está contenido en la formulación de la ley, debería optar por esas otras posibilidades. Además de que EV 73,3, jamás dice que la ley en cuestión sea justa. El o los legisladores deberán asumir la responsabilidad de evidenciar que su voto aquí ahora ha sido condicionado por la situación que impide actuar bien de otra manera y que deberán seguir luchando para corregir la legislación y abrogar el mal por completo, que incluso deberán oponer objeción de conciencia para no actuar el mal que esa ley permita o prescriba como abuso de quienes han votado por ella y la han propuesto precisamente buscando el mal.

IV. CONCLUSIÓN: LA UTILIZACIÓN DE EV 73,3 SEGÚN LA INTERPRETACIÓN DE LOS AUTORES DEL CONSENSO EN ALGUNOS DOCUMENTOS CON AUTORIDAD MAGISTERIAL DE LA CURIA ROMANA

Casi para concluir quiero mencionar que al menos en dos importantes pronunciamientos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger y que gozan de una especial autoridad, se ha mencionado la doctrina de EV 73,3 en la dirección de la licitud en un contexto legislativo específico de votar a favor de abrogar el mal que aquí y ahora es posible de una legislación injusta actualmente vigente o puesta a votación que si se votara en contra de ella o se abstuviese de votar no sólo no se abrogaría el mal que aquí y ahora es posible, sino que se ampliaría la injusticia de la legislación dañando ulteriormente y en mayor medida el ethos social.

Estos pronunciamientos autorizados son importantes, no sólo porque confirman una línea de interpretación, sino también porque permiten ver que efectivamente a pesar de que EV 73,3 no pretende dictar indicaciones generales aplicables a priori a todos los casos semejantes. En las sociedades democráticas actuales no es infrecuente que los legisladores de conciencia recta se encentren ante situaciones análogas donde es posible que la conciencia rectamente formada pueda seguir una línea de discernimiento y actuación semejante; teniendo en cuenta todas las precauciones que se deben tener para que su posible voto a favor de una ley que, por la forma en que está redactada y por la intención de quienes la proponen al voto, pareciera ser sostenida, también en sus aspectos iniciosos, por legisladores católicos. Este riesgo, que los retractores de esta línea de interpretación señalan, no es minusvalorable. En efecto se puede hacer un discernimiento equivocado o provocar el adormecimiento de la conciencia o incluso pensar que esa ley sea

justa y por lo tanto practicable, cuando no lo es. O también dejar hasta ahí el esfuerzo por cambiar la legislación. Este riesgo es mayor cuando las autoridades eclesíásticas quizás involuntariamente no se expresan bien y dan la impresión de ceder a un compromiso.

Los dos documentos que mencionaré, como he dicho ya, fueron emanados por la Congregación para la Doctrina de la fe, con el beneplácito del Sumo Pontífice. El primero de ellos, del 24 de noviembre de 2002, lleva por título: *El compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* y, el segundo, del 3 de junio de 2003, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*.

El primer documento es una breve nota doctrinal que, como señala la nota introductoria, surge por petición del Pontificio Consejo para los Laicos. La indicación de que es una nota doctrinal es importante, supone que lo ahí expuesto no puede ser considerado una simple opinión, sino que se trata más bien de una clarificación de un punto de la doctrina católica, en el contexto del pluralismo propio de las sociedades democráticas. El documento quiere aclarar el empeño que los fieles católicos laicos, en general, y de entre ellos, quienes se ocupan de la cosa pública, es decir los políticos, han de observar para ser congruentes con su pertenencia a la comunión católica. Propone algunos principios propios de la conciencia cristiana, que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas actuales, muchos de los cuales han sido recordados en otros pasajes de este trabajo. En lo que se refiere a nuestro argumento, el documento menciona que la democracia, como sistema que mejor expresa la participación directa de los ciudadanos en las opciones políticas, sólo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la persona. Y esto supone un principio sobre el que los católicos no pueden aceptar componendas de ningún tipo, so pena de romper la unidad y coherencia interior de los mismos fieles y menoscabar su testimonio en el mundo.⁶⁴ La existencia de este, por así decirlo, límite al que los católicos no pueden renunciar en el debate social, da lugar a una compleja red de problemas que no tienen parangón con las temáticas tratadas en otros siglos.

En este contexto el documento recuerda que tales principios no impiden que, «como enseña Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae* a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que está por ser sometida a votación, que “un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer

⁶⁴ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 noviembre 2002, n. 4

su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública”».⁶⁵

El párrafo sucesivo es muy importante, porque en él hace una aclaración que parece echar por tierra con fuerza las interpretaciones que pretenderían encontrar en esta doctrina una justificación por el principio de totalidad, o del mal menor, o del proporcionalismo ético. En efecto, el documento añade que «la conciencia bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral».⁶⁶ No se trata pues de una excepción o de un compromiso a favor de otros aspectos de la doctrina social, pues el documento menciona que «el compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad».⁶⁷ Y apela con fuerza al núcleo del compromiso evangélico inscrito en la vocación bautismal de los fieles al recordar que «un católico no puede delegar en otros el compromiso cristiano que proviene del evangelio de Jesucristo, para que la verdad sobre el hombre y el mundo pueda ser anunciada y realizada».⁶⁸ En otras palabras, actuar según estos principios forma parte de la misión evangelizadora de los cristianos y de su empeño por contribuir a la realización del Reino.

Con palabras fuertes aclara que cuando se está frente a contenidos que no admiten derogaciones, excepciones, ni compromiso (los *intrinsicamente malos*) es cuando el testimonio cristiano se hace más evidente y cargado de responsabilidad, ya que las exigencias éticas fundamentales e irrenunciables del orden moral, conciernen al bien integral de la persona. Tal es el caso de las leyes civiles en materia de *aborto*, de *eutanasia* y de los *derechos del embrión humano*. Análogamente menciona también la tutela y promoción de la *familia* fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes del divorcio, o la equiparación de otras formas de convivencia con el matrimonio y recibir el mismo tratamiento jurídico. Se incluye igualmente el *derecho de los padres a la educación de sus hijos*, la *libertad religiosa*, la *tutela social de los menores* y la liberación de *modernas formas de esclavitud*. El desarrollo de una *economía* al servicio de la persona y del bien común y el gran tema de la *paz*, que es obra de la justicia y efecto de la caridad, lo cual exige el rechazo de la violencia y el terrorismo y requiere un compromiso constante y vigilante de todos, especialmente de los responsables de la cosa pública.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

El segundo documento vuelve a afirmar, como lo hacía con amplitud EV, que, aunque la función de la ley civil es más limitada que el de la ley moral, aquélla no puede entrar en contradicción con la recta razón, sin perder la fuerza de obligar en conciencia. Las leyes que legalizan o reconocen las uniones entre personas con atracción hacia personas de su mismo sexo, confieren garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial y comportan un daño a la institución del matrimonio verdadero y al bien común social. Por esta razón el Estado no las puede promover y tutelar sin faltar con ello al bien común. Para esto se recuerda que las leyes civiles son principios estructurantes de la vida del hombre en sociedad, y que, para bien o para mal, desempeñan un papel importante y a veces determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres, de modo que tales leyes si bien de por sí no prescriben un comportamiento contrario a la ley moral natural, sí promocionan un cierto estilo de vida que deja de ser un fenómeno privado y se convierte en público. Con comportamientos contrarios a ella, legalmente previstos, aprobados y que reconoce un cierto tipo de relación como una de las instituciones del ordenamiento jurídico, sin que aporte a la sociedad los beneficios de la institución matrimonial.⁶⁹ Como es evidente la argumentación no es de tipo religioso, sino desde la ética política. Analiza la justicia o injusticia de la ley propuesta con referencia al bien común y los derechos de la persona y de las instituciones sociales.

Con esta base en el número diez se afirma la obligación de todos los fieles cristianos de oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales. Y la mayor obligatoriedad de esta oposición para los políticos católicos debido a su responsabilidad propia.

En seguida señala dos posibles escenarios. El primero, cuando no hay una legislación particular específica y en la Asamblea Legislativa se presenta por vez primera un proyecto a favor de la legislación de las uniones entre personas homosexuales. En este caso «el parlamentario católico tiene el deber moral de expresar clara y públicamente su desacuerdo y votar contra el proyecto de ley».⁷⁰ Y aclara que «conceder el propio voto a un texto legislativo tan nocivo del bien común de la sociedad es un acto gravemente inmoral».⁷¹

⁶⁹ Una verificación empírica de estas afirmaciones, la tenemos en la investigación social promovida por el entonces Consejo Pontificio para la Familia en el año 2010 y que se llevó a cabo en diversas naciones, entre ellas en España en el 2011. El caso español comprueba cómo ha cambiado la aprobación social de los mal llamados “matrimonios de personas del mismo sexo” o “matrimonios igualitarios”, así como de la práctica de la homosexualidad, desde que fue aprobada la legislación que reconoce esas uniones como “matrimonio”. Cfr. C. MONTORO (ed.), *La familia, recurso de la sociedad*, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona 2013.

⁷⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3 junio 2003, n. 12.

⁷¹ *Ibidem*.

El segundo escenario se presenta cuando el parlamentario católico está en presencia de una ley en vigor favorable a este tipo de uniones. También aquí se debe oponer a ella por todos los medios lícitos que le sean posibles, dejando pública constancia de su desacuerdo. Aquí está en juego el deber moral de dar testimonio de la verdad. Lo cual implica, como es lógico, el empeño por abrogarla. Sin embargo, cuando no sea posible abrogar completamente una ley de este tipo, siguiendo las indicaciones de EV, el parlamentario católico puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. La condición es que sea «clara y notoria a todos» su «personal absoluta oposición» a leyes semejantes y se haya evitado el peligro de escándalo. El documento aclara, además, que esto no significa que la ley más restrictiva resultante en esta materia pueda ser considerada como una ley justa o siquiera aceptable. Finalmente, el documento se esfuerza por aclarar cuál es el objeto moral de tal acción, «se trata de una tentativa legítima, impulsada por el deber moral, de abrogar al menos parcialmente una ley cuando la abrogación total no es por el momento posible».⁷²

Como es evidente, este documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe aplica las indicaciones de EV 73, en el sentido de la licitud de la abrogación parcial de una ley injusta, aplicando un análisis comparativo. El documento tiene la novedad con respecto a las anteriores intervenciones magisteriales de aclarar el alcance moral del voto del parlamentario católico a favor de una legislación que en sí misma es injusta y que permanece como tal; en un contexto específico en el que el votarla es la posibilidad más plausible de actuar el deber moral de oponerse a una legislación gravemente injusta, reduciendo lo más posible sus efectos mayormente negativos. Igualmente aclara cómo comportarse ante el llamado “vacío legislativo”. En principio se debe oponer y no ofrecer el apoyo del propio voto, mucho menos el hacerse promotores del proyecto injusto.

Al aplicar estas indicaciones a situaciones análogas como el aborto o la procreación asistida, a mí me parece que se debe tener en cuenta el análisis jurídico que nos ofreció Finnis acerca de lo que constituye la legislación pertinente sobre una materia, a fin de valorar correctamente la situación del vacío legislativo. Como se recordará, la legislación sobre una determinada materia está constituida por el conjunto de sentencias, leyes y decisiones que son pertinentes a ella. Y desde esta perspectiva puede ser que un proyecto de ley injusto que se presenta por vez primera pudiera resultar una ley parcialmente abrogativa y ser legítimo el sostenerla para evitar una situación legal mayormente injusta. Todo esto debe ser bien explicado a la opinión pública para evitar lo más posible el escándalo.

⁷² *Ibidem*.

ABSTRACT

El empeño de los fieles por animar cristianamente el mundo se lleva a cabo actualmente en sociedades democráticas en las que el consenso axiológico y acerca de los contenidos irrenunciables del bien común que existía entre cristianos y no cristianos se ha ido rompiendo paulatinamente, dando lugar a sociedades plurales, donde es frecuente que los legisladores católicos y otros hombres de conciencia recta se encuentren con problemas de conciencia cuando su voto resulta decisivo para mejorar una legislación gravemente injusta, mediante su cooperación para abrogar parcialmente el mal que precedentemente estaba en vigor. Esto ocurre porque en un determinado contexto legislativo el votar en contra o el abstenerse de votar equivale a renunciar a hacer el bien que es posible, ya que uno u otro curso de acción, favorecería el pasaje de una ley más injusta que la actualmente vigente o puesta a votación. El Papa Juan Pablo II abordó esta delicada cuestión en el n. 73 de *Evangelium Vitae*. La exégesis de cuanto allí se indica, particularmente el tercer párrafo, ha dado lugar a encendidos debates entre pensadores comprometidos con la defensa y tutela de la vida y normalmente fieles al Magisterio de la Iglesia. En este artículo se hace una evaluación de los principales argumentos que han sido esgrimidos durante este debate aún abierto, pero en el que las autoridades de la Santa Sede han asumido una línea de interpretación bastante clara.

The commitment of the faithful to animate the world in a Christian manner is currently being carried out in democratic societies. The consensus about moral values and about the inalienable contents of the common good that existed between Christians and non-Christians has gradually been broken, giving rise to plural societies, where it is common for Catholic legislators and other men of right conscience to encounter problems of conscience when their vote is decisive in improving a gravely unjust legislation, by cooperating to partially abrogate the evil that was previously in force. This occurs because in certain legislative contexts, voting against or abstaining from voting is equivalent to renouncing to do the good that is possible, since any of those courses of action would favor the approval of a more unjust law than the one currently in force or put to vote. Pope John Paul II addressed this delicate question in n. 73 of *Evangelium Vitae*. The exegesis of what is indicated there, particularly the third paragraph, has given rise to heated debates among thinkers committed to the defense and protection of life and normally faithful to the Magisterium of the Church. This article makes an evaluation of the main arguments that have been put forward during this debate, that is still open, but in which the authorities of the Holy See have assumed a fairly clear line of interpretation.

NOTE

CONFRONTO CON LA CULTURA LAICA: UN DIALOGO A PARTIRE DALLA RAGIONE E DALL'ESPERIENZA

PALMA SGRECCIA*

SOMMARIO: I. *La ragione come antidoto al fanatismo e al relativismo.* II. *Le stelle fisse del relativismo obiettivista.* III. *Il terreno comune del realismo critico.* IV. *Il realismo critico di fronte alla pandemia da Covid-19.* V. *La cultura condivisa dell'incertezza.*

PRESENTAZIONE

L'*Evangelium Vitae*, la *Summa* della bioetica cattolica, ai punti 27 e 82 invita al dialogo con altre religioni e con la cultura laico-secolare, alla luce dell'esperienza e della ragione.

Queste stesse categorie sono menzionate anche da parte utilitarista quando si cerca di delineare un'etica definita "obiettivista", una sorta di terza via oltre le prospettive metafisico-realiste e quelle antimetafisiche e spesso relativiste.

Quest'etica obiettivista di matrice utilitarista rientra nell'articolato paradigma laico-secolare della bioetica, quello dell'autodeterminazione e della qualità della vita, che si contrappone a quello cattolico, dell'intangibilità della vita.

Nell'alveo di quest'ultimo, potremmo cercare di delineare un'etica, anch'essa obiettivista, partendo però dalle strutture universali della condizione umana, una sorta di "realismo critico" che tiene conto delle obiezioni che vengono solitamente poste alla visione metafisica da parte della cultura democratica e pluralista, attenta ad evitare che i binari metafisici possano in qualche modo coartare l'autonomia dell'uomo ed impedirne la fioritura.

I. LA RAGIONE COME ANTIDOTO AL FANATISMO E AL RELATIVISMO

Nella tradizione cattolica la ragione ha avuto sempre grande importanza; è una delle due ali della verità, come si legge nel celeberrimo *incipit* dell'enciclica *Fides et ratio* (1998), uno strumento con il quale l'uomo coglie le strutture della realtà.

* Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mater Ecclesiae", Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma.

Possiamo rispondere all'interrogativo formulato da Platone nell'Eutifrone – *Il giusto è giusto perché voluto dagli dei o è voluto dagli dei perché è giusto?* – dicendo che un precetto è giusto non solamente perché è comandato, ma perché è razionalmente giustificato. Se si chiude la strada alla giustificazione razionale del comando si apre la via, da una parte, al fanatismo e al fondamentalismo e, dall'altra, al relativismo.

Per la tradizione cattolica è centrale la tesi dell'*intelligibilità e la finalità del reale*, ossia la tesi secondo cui l'essere, in virtù della sua provenienza divina, ha una sua intrinseca razionalità e finalità.

Per queste ragioni l'etica cattolica si propone come "obiettiva": i suoi principi sono già dati indipendentemente dai desideri e dalle passioni umane e non costruiti dall'uomo, sono colti dalla ragione; è un'etica che si oppone al soggettivismo e al relativismo.

Anche nell'ambito dell'etica laico-secolare c'è ampio spazio per l'etica "obiettiva", ma in questo caso l'"obiettività" rimanda non a qualcosa che precede l'uomo, ma ad un punto di vista, che è quello che si basa su argomentazioni razionali, sulla verifica intersoggettiva. La razionalità, in entrambe le prospettive, implica l'aspirazione all'imparzialità, alla serenità e all'adeguata informazione.¹

L'etica che includa tra le caratteristiche costitutive la razionalità, come fa anche l'utilitarismo, che è la teoria più influente in ambito laico-secolare, non può essere relativista. Spiega Maurizio Mori:

Dire «questo è giusto per me» è una contraddizione in termini, perché *giusto* rimanda a un punto di vista *universale*, mentre *per me* a quello mio particolare e i due aspetti non si conciliano. Supporre che il moralmente giusto dipenda dal proprio «gusto personale» è negare la nozione stessa di «moralità».²

Dal punto di vista utilitarista, l'*universalità* e l'*imparzialità* del giudizio etico si combina con la *variabilità* delle circostanze: è possibile mutare la gerarchia dei doveri con il variare delle conoscenze, senza cadere nel relativismo purché il giudizio soddisfi l'universalità.

La via della ragione e dell'esperienza, per tutti, sia cattolici che laici, non è esente da problemi: 1) ciascuno crede che la propria posizione sia razionalmente giustificata; 2) i fatti assumono significati diversi a seconda delle teorie.

Seppur in modo problematico, la via della ragione e dell'esperienza aiuta a distinguere il *pluralismo* dal *relativismo*, ci aiuta a capire che non tutti i codici morali meritano rispetto, che alcune posizioni sono sbagliate e irrazionali e quindi

¹ Si veda M. MORI, *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettiva*, Giuffrè, Milano 1986, XI.

² M. MORI, *Introduzione alla bioetica. 12 temi per capire e discutere*, Daniela Piazza Università, Torino 2014, 28.

inaccettabili, che sono tutte quelle che giustificano *discriminazioni* e *sofferenze*, mentre vanno favorite quelle che promuovono *benevolenza* ed *uguaglianza*, che possiamo razionalmente riconoscere come le condizioni in cui l'uomo può fiorire.

II. LE STELLE FISSE DEL *RELATIVISMO OBIETTIVISTA*

Il confronto tra il paradigma della *sacralità della vita* e quello della *qualità della vita* può essere letto anche come disputa tra metafisica e antimetafisica, tra realismo-cognitivismo e non cognitivismo-relativismo, sottolineando però che l'utilitarismo (paradigma laico-secolare) non può essere rubricato come non cognitivismo.

Spesso il *paradigma della sacralità* è considerato come *un realismo ingenuo* a causa della fiducia di cogliere la realtà fondata su un Principio assoluto di ordine razionale.

Il *paradigma della qualità della vita* è spesso ridotto al relativismo, cioè la posizione di chi assolutizza gli *stranieri morali*,³ di chi afferma che le varie prospettive sulla realtà sono inconciliabili, anzi incommensurabili, che quindi non avremmo criteri oggettivi per stabilire, ad esempio, se è meglio servirsi della medicina scientifica o della magia. Dal punto di vista relativista-scettico, che svilisce l'analisi critica e razionale, la prevalenza di un paradigma su un altro finisce per basarsi su logiche di mero potere.

Mori analizza lo scetticismo in questo modo:

non c'è nulla di stabile e tutto è in moto, per cui non c'è modo di stabilire una direzione del flusso (movimento) dei corpi. Lo si può fare solo attraverso una qualche arbitraria convenzione o un qualche atto di imperio (o di violenza);⁴

e sul realismo scrive:

L'altra soluzione è dire che il regresso all'infinito va bloccato e che l'unico vero modo di farlo è riconoscere l'esistenza di un Motore Immobile che determini l'inoppugnabile punto fisso di riferimento. Senza questo punto veramente fisso, siamo condannati allo scetticismo o al nichilismo, ossia la dottrina che la realtà è nulla in quanto anche «l'apparenza» a ben vedere si dissolve – non potendo esistere «un'apparenza assoluta». Infatti, una realtà è «apparente» rispetto a qualcosa che apparente non è, ma

³ Questa è la definizione di Engelhardt: «Stranieri morali sono quegli individui che non hanno in comune premesse morali e norme di dimostrazione e di inferenza che consentano loro di risolvere le controversie morali mediante l'argomentazione razionale, e che non possono farlo neppure appellandosi a individui o istituzioni di cui riconoscano l'autorità», in H.T. ENGELHARDT JR., *Manuale di Bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999 (orig. *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press 1986), 39.

⁴ M. MORI, *Il caso Eluana Englaro. La "Porta Pia" del vitalismo ippocratico ovvero perché è moralmente giusto sospendere ogni intervento*, Pendragon, Bologna 2008, 96.

se non c'è il Motore Immobile che blocca il regresso tutto è «apparenza», e quindi questa si autoannulla.⁵

Poi delinea la sua “terza via”, il “relativismo obiettivista”, con le sue “stelle fisse”:

È vero che, sul piano meramente astratto, non esiste un punto fisso per bloccare il regresso all'infinito. Ma è altrettanto vero che sul piano pratico e concreto, per come è fatto il nostro mondo attuale, questo punto è individuabile: le cosiddette «stelle fisse». Si badi bene: sappiamo bene che le stelle fisse in realtà fisse non sono e che a loro volta si muovono. Ma questo movimento è come se non ci fosse, e non ci interessa, dal momento che, data la loro lontananza, è irrilevante per risolvere i nostri problemi attuali. Per ora abbiamo un punto fisso di riferimento: possiamo dire che il sistema solare e la galassia si muovono rispetto alle stelle fisse.

Questo punto fisso non è il Motore Immobile di carattere metafisico, ma non è neanche una convenzione puramente arbitraria e frutto di un atto di mero imperio: è quello che ci vuole per risolvere al meglio i problemi in esame. Ove in futuro potessimo vagare oltre le galassie, potremmo trovare il riferimento in nuove «stelle superfisse» in sostituzione delle attuali «stelle fisse». Così è stato in passato, quando le conoscenze astronomiche erano tali per cui bastava assumere il Sole come punto fisso. Nulla esclude che in futuro si debba cambiare di nuovo e assumere un nuovo punto di riferimento. Un simile cambiamento sarebbe sicuramente di enorme e straordinario significato, ma non sarebbe frutto di mera convinzione arbitraria o di pura forza, bensì ci sarebbe una qualche giustificazione razionale o considerazione generale obiettiva a promuoverlo. Ecco in che senso è possibile pensare di trovare una terza via tra scetticismo e realismo.⁶

Mori è consapevole delle difficoltà infatti aggiunge:

Forse l'impegno in quel senso resterà sempre un ideale regolativo, un caso limite ideale da perseguire e mai raggiungibile in concreto.⁷

Il relativismo obiettivo riconosce l'aspirazione umana all'assoluto, ma sa anche che ci si deve accontentare di «stelle fisse» che consentono di stabilire il movimento.⁸

Da questo punto di vista la discussione razionale serve per individuare i criteri, per affermare, ad esempio, che è meglio chiedere aiuto al medico invece che al mago.

⁵ *Ibidem*, 96-97.

⁶ *Ibidem*, 97-98.

⁷ *Ibidem*, 98.

⁸ *Ibidem*, 99.

III. IL TERRENO COMUNE DEL *REALISMO CRITICO*

Oltre al “relativismo obiettivista” con le sue stelle fisse (che poi fisse non sono) e il “realismo ingenuamente metafisico”, potremmo individuare una terza via, quella definibile come “realismo critico”. È un realismo agganciato ai beni oggettivi che precedono la libertà, ma non è un “realismo ingenuo” che troppo velocemente individua ciò che è buono nelle strutture del reale, è un realismo che parte dai nostri bisogni esistenziali, dalla comune condizione umana in cui ognuno di noi nasce senza averlo scelto (in qualunque modo ciò avvenga), in una condizione di originaria passività, in cui la conquista dell'autonomia avviene faticosamente, in relazione con l'ambiente e gli altri viventi umani e non.

Sappiamo che la *verità sull'uomo* è scoperta laboriosamente attraverso il dialogo, non è monopolio di nessuno, va ricercata insieme, ed è questo che fonda e legittima ogni progetto umano nel tempo. Il piano oggettivo è guadagnato attraverso il passaggio nell'intersoggettivo, nell'integrazione delle diversità e differenze.

Il presupposto teorico del dialogo è che la verità sia *sinfonica*, così come è stato spiegato da H. Urs von Balthasar.⁹ Secondo la sua metafora, quando si rifiuta la sinfonia e si esige l'unisono si va incontro al totalitarismo e al fissismo veritativo.

L'inafferrabilità dell'ultimo orizzonte dell'essere è insita nella creaturalità, come un primordiale senso religioso, come accoglienza della rivelazione e disposizione alla partecipazione e alla comunione.

Dal punto di vista teoretico, pluralismo e democrazia sono conciliabili con una verità sinfonica, su cui si radicano i valori del dialogo e del rispetto, la fiducia nella ragione e il riconoscimento della complessità.

Il confronto culturale non è una *necessità* del mondo pluralista, ma la *possibilità* di porre al vaglio le convinzioni ricevute, per verificare se siano sostenute da buone ragioni o siano stanche abitudini. Questa verifica è quanto mai urgente per il fatto che la rivoluzione biotecnologica, la globalizzazione e la secolarizzazione stanno minando le convinzioni ricevute.¹⁰

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1974 (orig. *Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972), 12-13: «L'unità organica della composizione è opera di Dio. Per questo motivo il mondo era, è e sarà sempre (e perché non in una maniera sempre più accentuata) pluralistico. [...] Ma il significato del suo pluralismo non è quello di rifiutare l'unità di Dio, unità che Dio stesso gli ha rivelato, ma quello di aderire sinfonicamente a questa unità divina e di dare il suo assenso a tale crescente unità. Non sono peraltro previsti spettatori all'infuori di coloro che suonano: eseguendo la sinfonia divina – la cui composizione non può essere in alcun modo ricavata dagli strumenti e neppure dal loro insieme – tutti conoscono per quale scopo sono radunati. All'inizio siedono, estranei e nemici, l'uno accanto all'altro. Improvvisamente, quando l'opera comincia, comprendono perfettamente come tutti si integrano a vicenda. Non all'unisono, ma – cosa molto più bella – in una sinfonia».

¹⁰ M. MORI soprattutto nel suo *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le

Si tratta di capire come, alla luce dell'esperienza e della ragione, sia possibile vivificare la tradizione cattolica affinché sia in grado di dare risposte efficaci nell'attuale contesto democratico e pluralista.

Il confronto aiuta a rinvigorire la tradizione, che non è statica ma dinamica, perché è possibile riproporre metodo e contenuti nelle nuove circostanze.

Secondo il filosofo del diritto Francesco D'Agostino,¹¹ ad esempio, i diritti umani altro non sono che il modo in cui si ripresentano nel nostro tempo le istanze più profonde del giusnaturalismo. Chi definisce, promuove, difende, diffonde o comunque ha a cuore i diritti dell'uomo altro non fa, in definitiva, che porsi nell'alveo della tradizione giusnaturalistica, rinnovandola, magari inconsapevolmente.

Su questa linea si pone anche il Documento della Commissione Teologica Internazionale¹² in cui si legge che la Chiesa promuove la difesa della legge naturale, intesa come difesa dei diritti degli oppressi, giustizia nelle relazioni internazionali, difesa della vita e della famiglia, libertà religiosa e libertà di educazione.

Il realismo prospettato, che parte dalla presa di coscienza dei limiti e dei bisogni della condizione umana, può forse apparire anch'esso ingenuo, ma anche nel tempo della rivoluzione biotecnologica e della secolarizzazione continuiamo ad avere bisogno gli uni degli altri, ad essere fragili e mortali, comunque capaci di scelte, scelte che non sono arbitrarie, ma s'innestano su questo terreno comune.

Forse non è possibile condividere il senso *della* vita, ma il senso *nella* vita¹³ sì, perché tutti cerchiamo riconoscimento e benevolenza.

IV. IL REALISMO CRITICO DI FRONTE ALLA PANDEMIA DA COVID-19

Il realismo critico, attento all'analisi della condizione umana, risulta un valido strumento di analisi e di incontro anche in epoca di pandemia, quando è urgente trovare soluzioni che tutelino la comunità. La pandemia da Covid-19 costituisce una ferita alla socialità, sia perché siamo tenuti al distanziamento, sia perché l'altro assume il ruolo di minaccia (untore) o di nemico che può accaparrarsi le cure scarse. Spesso la pandemia viene accostata alla guerra perché è una situazione tragica, dove la vita di uno corrisponde alla morte di un altro.

Il realismo critico registra la consapevolezza della nostra precarietà, il bisogno di relazione, l'esigenza di sentirsi inseriti in una comunità che includa e non discrimini, ma non nasconde i dilemmi etici. Il rischio epidemico ci porta anche ad

Lettere, Firenze 2013, riflette sulla rivoluzione biotecnologica e sulla connessa secolarizzazione.

¹¹ F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1996; IDEM, *Legge morale, baluardo contro l'arbitrio del potere*, in «Avvenire» del 13 febbraio 2007.

¹² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009.

¹³ Si veda *Senso della vita o senso nella vita?* in M. MORI, *Introduzione alla bioetica*, 250.

accettare di limitare la libertà personale di azione, pur di contrastare la diffusione del virus e di tutelare la salute e la sicurezza pubblica.¹⁴

Si riflette innanzitutto sullo stato di emergenza, la situazione eccezionale in cui mancano mezzi e ci si trova ad operare scelte in tempi veloci, con la precarietà data dall'«ignoto» o, meglio, dalla nostra incapacità di controllare il virus di cui non conosciamo esattamente gli effetti.

Le *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili* della Società Italiana di Anestesia Analgesia Rianimazione e Terapia Intensiva (SIAARTI) del 6 marzo 2020¹⁵ hanno preso atto della situazione tragica con onestà intellettuale, sottoponendo alla discussione pubblica i dilemmi etici sul *triage*. Hanno chiaramente affermato che nelle situazioni di emergenza può non bastare il criterio clinico perché le cure potrebbero essere proporzionate, ma non disponibili.

Nel documento si legge:

È uno scenario in cui potrebbero essere necessari criteri di accesso alle cure intensive (e di dimissione) non soltanto strettamente di appropriatezza clinica e di proporzionalità delle cure, ma ispirati anche a un criterio il più possibile condiviso di giustizia distributiva e di appropriata allocazione di risorse sanitarie limitate.

Uno scenario di questo genere è sostanzialmente assimilabile all'ambito della «medicina delle catastrofi», per la quale la riflessione etica ha elaborato nel tempo molte concrete indicazioni per i medici e gli infermieri impegnati in scelte difficili.

Come estensione del principio di proporzionalità delle cure, l'allocazione in un contesto di grave carenza (*shortage*) delle risorse sanitarie deve puntare a garantire i trattamenti di carattere intensivo ai pazienti con maggiori possibilità di successo terapeutico: si tratta dunque di privilegiare la «maggior speranza di vita».

Il bisogno di cure intensive deve pertanto essere integrato con altri elementi di «idoneità clinica» alle cure intensive, comprendendo quindi: il tipo e la gravità della malattia, la presenza di comorbidità, la compromissione di altri organi e apparati e la loro reversibilità.

Questo comporta di non dover necessariamente seguire un criterio di accesso alle cure intensive di tipo «first come, first served».¹⁶

¹⁴ Sono interessanti le riflessioni di M.J. SELGELID, *Ethics and infectious disease*, «Bioethics» 19/3 (2005) 272-289, che invita la bioetica a rivolgere lo sguardo maggiormente ai problemi legati alle epidemie e alla sanità; in un articolo del 2009 (*Pandethics*, «Public Health» 123/3 (2009) 255-259) conia il termine *pandethics* per indicare un'etica in cui la libertà e i diritti individuali devono essere ridisegnati per ragioni di tutela della salute pubblica.

¹⁵ Gruppo di lavoro: Marco Vergano, Guido Bertolini, Alberto Giannini, Giuseppe Gristina, Sergio Livigni, Giovanni Mistrarelli, Flavia Petrini.

¹⁶ SIAARTI, *Raccomandazioni*, 3.

Le *Raccomandazioni* sono costituite da 15 punti, ma è il terzo quello che ha maggiormente attirato l'attenzione nazionale e internazionale, perché indica l'*età* come possibile criterio di *triage*:

Può rendersi necessario porre un limite di età all'ingresso in TI. Non si tratta di compiere scelte meramente di valore, ma di riservare risorse che potrebbero essere scarsissime a chi ha in primis più probabilità di sopravvivenza e secondariamente a chi può avere più anni di vita salvata, in un'ottica di massimizzazione dei benefici per il maggior numero di persone.

In uno scenario di saturazione totale delle risorse intensive, decidere di mantenere un criterio di «first come, first served» equivarrebbe comunque a scegliere di non curare gli eventuali pazienti successivi che rimarrebbero esclusi dalla Terapia Intensiva.¹⁷

Le *Raccomandazioni* hanno aperto un ampio dibattito sulla possibilità di assumere in medicina criteri extra-clinici, come la qualità di vita o la responsabilità sociale.¹⁸

Nonostante le pesanti accuse di discriminazione rivolte alle *Raccomandazioni* SIAARTI, il teologo Mauro Cozzoli ha difeso il testo degli Anestesisti-Rianimatori, proprio appellandosi alla situazione tragica, quando non si discrimina, ma si tutela il bene possibile per la comunità.

Così scrive:

La morale in queste situazioni fa appello a un discernimento in scienza e coscienza, persona per persona, assumendo a criterio di valutazione e decisione il massimo di vite che si possono salvare e di vita che si può assicurare a una persona. Così, ad esempio, in caso di ammalati di coronavirus che necessitano con urgenza di terapia intensiva, possono darsi persone sane colpite dal virus, cui la terapia intensiva può consentire la guarigione piena e in tempi brevi di degenza in tale terapia; e persone affette da gravi patologie aggiuntive che necessitano invece di tempi molto lunghi e con basse o nulle probabilità di sopravvivere. È umano, è eticamente ragionevole in questo caso dare la precedenza a coloro che possono beneficiare di più e in numero maggiore (per i tempi più brevi di occupazione del posto in terapia intensiva).

Anche in altri campi di valutazione e decisione medica ci si regola in questo modo. Come in quello della medicina dei trapianti: supponiamo di trovarci in presenza di due pazienti – un novantenne, affetto anche da altre malattie, e un cinquantenne, senza altre patologie – che necessitano di trapianto, ma si dispone di un solo organo

¹⁷ *Ibidem*, 5.

¹⁸ Si veda l'analisi neutra della questione fatta da due Gruppi di Studio dell'Università di Essex: *Triage in the COVID-19 Pandemic: Bioethical and Human Rights Considerations* (https://www.researchgate.net/publication/340548071_Triage_in_the_COVID_19_Pandemic_Bioethical_and_Human_Rights_Considerations).

trapiantabile. Logica vuole che lo si impianti a chi riceve più benefici e a più lunga durata di vita. Questa è ragionevolezza bioetica. Non si discriminano le persone, si valutano le possibilità di vita.¹⁹

Cozzoli difende il criterio della maggiore speranza di vita, pur non sostenendo il principio della qualità della vita, pertanto si dissocia da chi nega il problema e da chi, come Maurizio Mori, sostiene che il criterio d'uguaglianza debba essere sempre – non solo nelle situazioni tragiche – la qualità di vita.

Così conclude:

Che l'etica in situazione – nel qui e ora di una contingenza – non possa assicurare tutto il bene, che debba accontentarsi di un bene parziale come la scelta più logica e umana, non toglie nulla alla purezza e alla totalità del bene, del bene della vita. L'etica non sta e non s'esprime solo a livello generale e astratto dei valori e dei principi. Scende, si abbassa anche a livello situazionale e prudenziale del *quid faciendum* per risolverne le problematicità e le conflittualità e favorire la decisione e l'azione più umana e ragionevole *possibile*.²⁰

Giustamente si rifiutano le discriminazioni e si sottolinea che i nostri genitori e nonni hanno diritto ad essere curati, come anche le persone con disabilità. Tutto questo è vero, ma è altrettanto vero che esistono le situazioni tragiche in cui occorre scegliere tra chi salvare e il criterio clinico da solo può non bastare; per questo è importante ragionare sui criteri da adottare per tutelare la comunità. L'elemento tragico dell'emergenza non consente di armonizzare le esigenze del singolo con quelle della comunità e siamo costretti a salvare chi ha più speranza di vita e chi è in grado di tutelare "in quel momento" la comunità. Non è darwinismo sociale, è presa d'atto della situazione d'emergenza. Come è straordinario uccidere per legittima difesa, ma solo e unicamente per legittima difesa, cioè durante un'aggressione in atto, così è straordinario scegliere chi rianimare ma solo quando non ci sono i mezzi per tutti. Nella straordinarietà dell'emergenza, salvare chi ha maggiore aspettativa di vita sana, chi ha delicate responsabilità sociali significa tutelare la comunità. Questo non è situazionismo, relativismo, ma è presa d'atto del tragico in modo trasparente.

Non basta l'appello solare all'uguaglianza, per poi dover scegliere, magari in modo oscuro. I pazienti anziani o con malattie mentali, che con toni anche retorici tutti vogliono tutelare, rischiano di più se non vengono precisati i criteri di accesso alle cure intensive. Rischiano di essere estromessi sistematicamente e non come

¹⁹ M. COZZOLI, *A chi dare la precedenza? Riflessioni etiche sulle Raccomandazioni della Siaarti*, «Quotidiano sanità», 19 marzo 2020 (http://www.quotidianosanita.it/studi-e-analisi/articolo.php?articolo_id=82770).

²⁰ *Ibidem*.

extrema ratio, così – per riprendere l'esempio – se non si definisce cosa sia la legittima difesa, diventa lecito anche sparare a chi scappa.

Se a livello dei principi generali siamo d'accordo che è bene evitare di creare categorie di persone discriminate nelle cure, ma quando queste non sono disponibili, come avviene nelle situazioni di emergenza pandemica, servono *norme* trasparenti e non *scelte soggettive* nell'ombra. In casi drammatici, e solo nei casi drammatici, non è contrario alla cultura della vita utilizzare il criterio della speranza di vita e quello della responsabilità sociale.

Questo è il realismo critico, presa d'atto della concretezza alla luce del principio di tutela dell'individuo e della comunità.

V. LA CULTURA CONDIVISA DELL'INCERTEZZA

L'Enciclica *Evangelium vitae* indica il metodo adeguato per il confronto con la cultura laica. Si legge:

Particolarmente significativo è il risveglio di una riflessione etica attorno alla vita: con la nascita e lo sviluppo sempre più diffuso della bioetica vengono favoriti la riflessione e il dialogo – tra credenti e non credenti, come pure tra credenti di diverse religioni – su problemi etici, anche fondamentali, che interessano la vita dell'uomo (n. 27);²¹

[...] potremo aiutare tutti a scoprire anche alla luce della ragione e dell'esperienza, come il messaggio cristiano illumina pienamente l'uomo e il significato del suo essere ed esistere; troveremo preziosi punti di incontro e di dialogo anche con i non credenti, tutti insieme impegnati a far sorgere una nuova cultura della vita (n. 82).

Il dialogo alla luce della ragione e dell'esperienza rimane lo strumento fondamentale per una cultura della vita nell'epoca afflitta dalla pandemia da coronavirus,

²¹ Può essere interessante ricordare anche quanto si legge nella Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo *Gaudium et spes* (1965) al n. 21 dove si tratta l'*Atteggiamento della Chiesa di fronte all'ateismo*: «La Chiesa, fedele ai suoi doveri verso Dio e verso gli uomini, non può fare a meno di riprovare, come ha fatto in passato, con tutta fermezza e con dolore, quelle dottrine e quelle azioni funeste che contrastano con la ragione e con l'esperienza comune degli uomini e che degradano l'uomo dalla sua innata grandezza. Si sforza tuttavia di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei e, consapevole della gravità delle questioni suscitate dall'ateismo, mossa dal suo amore verso tutti gli uomini, ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e più profondo. La Chiesa crede che il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell'uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione. L'uomo infatti riceve da Dio Creatore le doti di intelligenza e di libertà ed è costituito nella società; ma soprattutto è chiamato alla comunione con Dio stesso in qualità di figlio e a partecipare alla sua stessa felicità. Inoltre la Chiesa insegna che la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno dell'attuazione di essi».

quando ci troviamo ad armonizzare i diritti individuali con le esigenze della sanità pubblica, per promuovere una cultura condivisa dell'incertezza:

L'incertezza scientifica, sociale e politica nella gestione dell'incertezza che sta percorrendo il mondo in questo momento – conoscenze parziali e incomplete, mancanza totale di conoscenza, letture molteplici e divergenti dei dati, scontro tra linguaggi e priorità diverse – non deve essere considerata solo allarmante. [...] fondamentale è non perdere questa opportunità per iniziare una cultura condivisa dell'incertezza e dei modi per convivervi; per creare una comunità di cittadini che, insieme a scienziati e decisori politici, sappia fare un uso competente della conoscenza; e per riflettere sull'imprescindibile natura solidale di questa impresa.²²

Per essere resilienti e per superare la crisi è importante irrobustire i legami civici, tenendo aperto il dialogo sulla conoscenza e sulle norme da adottare.

ABSTRACT

L'Evangelium vitae (n. 27 e n. 82) propone la *ragione* e l'*esperienza* come strumenti di dialogo con la cultura laico-secolare.

Queste categorie, *esperienza* e *ragione*, sono la base di tre prospettive: 1) il "relativismo obiettivista", di natura utilitarista; 2) il "realismo ingenuo", di natura metafisica; 3) il "realismo critico" che è agganciato ai beni oggettivi, che precedono la libertà, ma parte dai nostri bisogni esistenziali, dalla comune condizione umana. L'Autrice utilizza il "realismo critico" come strumento per interpretare i dilemmi etici che emergono in epoca di pandemia da coronavirus.

Evangelium vitae (n. 27 and n. 82) proposes *reason* and *experience* as instruments of dialogue with secular culture.

These categories, *experience* and *reason*, are the basis of three perspectives: 1) "objectivist relativism", of a utilitarian nature; 2) "naive realism", of a metaphysical nature; 3) the "critical realism" which is linked to objective goods, which precede freedom, but starts from our existential needs, from the common human condition. The author uses "critical realism" as a tool to interpret the ethical dilemmas that emerged in the era of the crown-virus pandemic.

²² M. TALACCHINI, "Preparedness" e coinvolgimento dei cittadini ai tempi dell'emergenza. Per un diritto collaborativo alla salute, «Epidemiol Prev» 44/2 (2020) 4.

FAITH AND REASON AND THE CONSISTENT ETHIC OF LIFE

CHRISTOPHER KACZOR*

SUMMARY: I. *Faith and Reason in Evangelium Vitae*. II. *Faith and Reason and the Consistent Ethic of Life*. III. *Conclusion*.

I. FAITH AND REASON IN *EVANGELIUM VITAE*

In *Evangelium vitae*,¹ Pope St. John Paul II frequently appeals to “all people of good will” (EV 7, 74, 91, 105) to “every upright conscience” (EV 3), and “every person-believer and non-believer alike” (EV 2). The defense of human life is not a sectarian or parochial concern. The Pope writes: “Even in the midst of difficulties and uncertainties, every person sincerely open to truth and goodness can, by the light of reason and the hidden action of grace, come to recognize in the natural law written in the heart (cfr. Rom 2:14-15) the sacred value of human life from its very beginning until its end, and can affirm the right of every human being to have this primary good respected to the highest degree” (EV 2). Near the end of the Encyclical, the saint Pope reemphasizes the theme that not just faith but reason points to the value of the human being,

The Gospel of life is not for believers alone: it is for everyone. The issue of life and its defence and promotion is not a concern of Christians alone. Although faith provides special light and strength, this question arises in every human conscience which seeks the truth and which cares about the future of humanity. Life certainly has a sacred and religious value, but in no way is that value a concern only of believers. The value at stake is one which every human being can grasp by the light of reason; thus it necessarily concerns everyone (EV 101).

The Polish Pope holds that the dignity of every human being and the defense of innocent human life is not only a matter of concern for those who accept divine revelation but also a truth that those who do not enjoy the gift of faith can accept.

* Loyola Marymount University, Los Angeles.

¹ JOHN PAUL II, Enc. *Evangelium vitae*, 25 March 1995, (EV).

Indeed, he is right. For example, an atheist like the philosopher Don Marquis offers a critique of abortion as ethically wrong on the basis of reasons that makes no appeal whatsoever to faith, revelation, scripture, or religious authority.² Marquis begins with asking, why is killing you or me wrong? Killing us here and now does not take away our past, but rather takes away our future. If I were to be killed today, I would miss out on developing friendships with other people, learning important new truths, and enjoying the beauty of the world. Killing you or me deprives us of a future of value. So, one reason (though perhaps not the only reason) killing you or me is wrong is that it deprives us of a future of value. But this same reason applies to killing a newborn baby or a human being *in utero*. Both infanticide and abortion deprive the individual of his or her future like ours. Thus, the same reason that it is wrong to kill you or me applies also to a human being at the beginning of life. This argument against abortion and infanticide does not appeal to faith, religious authority, or revelation. The case for life does not need to rely on religious faith or dogma but can be made on the basis of reason alone. I have offered just such a secular, non-religious case against abortion in my book *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*.³ In *Evangelium vitae*, the power of reason to know the value of human life is repeatedly emphasized.

Although reason does point to the truths proposed by the Church about the good of human life, Pope St. John Paul II explicates the same truth by means of revelation. The saint explores Biblical stories (such as Cain and Abel) that not all people of good will accept as revelation. In explaining “Why is life a good?,” the pope relies heavily on Genesis as well as on the teaching and example of Jesus. The 124 footnotes of the text refer to quotations from Church Fathers, the Second Vatican Council, saints such as Thomas Aquinas, and the *Catechism of the Catholic Church*, but Scripture is by far the most prominent source used in the *Evangelium vitae*. St. John Paul II’s profound reliance on Scripture raises questions.

If St. John Paul II is appealing to *all* people of good will, not just Christian religious believers, why does he rely to such an extent on the biblical stories? Would it not be more effective rhetorically to limit the defense to what reason alone independent of revelation can show? Why appeal to the Bible if the Gospel of Life is for believer and non-believer alike?

Evangelium vitae does not provide explicit answers to such questions. One possibility is that a person of good will tries to find truth wherever it can be found. Perhaps, St. John Paul II is using these stories to illustrate themes that “every person sincerely open to truth and goodness” (EV 2) could accept regardless of

² Cfr. D. MARQUIS, *Why Abortion Is Immoral*, «Journal of Philosophy» 86/IV (1989) 183-202.

³ C. KACZOR, *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, Routledge, New York 2014.²

accepting the Bible as *divinely* inspired. Shakespeare's play *King Lear* need not be accorded the status of divine revelation in order to be a source of insight that we should not be deceived by the flattery of family members. So, in a similar way, the Pope's use of Biblical stories may enlighten the mind of those who do not accept the Bible as God's word. As the practice of the Canadian psychologist Jordan Peterson indicates, people of faith and people without faith alike can profit from learning the lessons embedded in the Biblical stories.⁴

There is perhaps another reason for the Biblical emphasis of *Evangelium vitae*. Contrary to some who try to argue that Christian faith and defense of killing the innocent are compatible, yet another purpose of *Evangelium vitae*'s use of Scripture is to show the utter irreconcilability of Biblical faith and attacks on innocent human life. It is true that there is no specific verse in Scripture that says, "abortion is always wrong" or "never euthanize someone." Should this fact trouble us? Not in the least. There are many actions that are obviously wrong but that are not explicitly condemned by Scripture, such as, "Do not blow up the entire world with nuclear weapons." Catholics do not accept the self-defeating principle of *sola scriptura*. Holding that 'the Bible and the Bible alone is the source of all truth' is not only a proposition found nowhere in the Bible but also is claim contrary to Scripture itself which speaks of the Church as the "pillar and foundation of truth" (1 Tim 3:15).

Moreover, the grand narrative of Scripture does speak—from Genesis through Revelation—of the value of the human being, particularly the innocent human being. God creates male and female in his image and likeness. God shows his care for the human person by revealing himself to more and more human beings, starting with Abraham, Moses, and the Prophets but coming in the fullness of revelation in the person of Jesus. In the fullness of time, God sends his only Son to save the human race, Jew and Gentile alike, from alienation from God and from each other, and from that eternal alienation called damnation. God continues to care for human beings through his Church, a Church offering Word and Sacrament to all people. The divine concern for human beings is particularly evident in God's concern for the vulnerable. It is those who cannot defend themselves, such

⁴ I explore the strengths and weaknesses of this approach in the following essays: *Jordan Peterson on Adam and Eve*, «The Public Discourse», April 4 2018, <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/04/21281/>; *Jordan Peterson on Cain and Abel*, «The Public Discourse», 21-06-2018, <https://www.thepublicdiscourse.com/2018/06/21861/>; *Jordan Peterson and the Heroic Patriarch Abraham*, «National Catholic Register», 10-03-2018, <http://www.ncregister.com/blog/guest-blogger/jordan-peterson-and-the-heroic-patriarch-abraham>; *Jordan Peterson Takes on the Tower of Babel*, «National Catholic Register», 9-12-2018, <https://www.ncregister.com/blog/guest-blogger/jordan-peterson-takes-on-the-tower-of-babel>; *Jordan Peterson, Noah and the Flood*, «National Catholic Register», 8-01-2018, <https://www.ncregister.com/daily-news/jordan-peterson-noah-and-the-flood>.

as the poor widow, the leper, and the blind, who Jesus looks after with great care and who God calls on us to protect. The human being *in utero* and the human being in the end of his or her life are even more vulnerable than the poor widow, the leper, and the blind who (at least typically) can speak up in their own defense. The human being *in utero* and the unconscious human being at the end of life are utterly defenseless and vulnerable. If we are called to care for the those in need around us, then we are called to nurture, to love, and to protect human beings at the beginning and at the end of life.

II. FAITH AND REASON AND THE CONSISTENT ETHIC OF LIFE

We see a rich development of the interaction between faith and reason in the ongoing discussion of how various life issues are related to one another. In the 1980s, some people suggested that the Church should ‘broaden’ its understanding of life issues to move beyond an emphasis on abortion and euthanasia. This approach takes various forms and is sometimes called the “seamless garment” or “consistent ethic of life” approach. Abortion, immigration, euthanasia, poverty, education, and the environment are all issues that are important for the flourishing of the human person.⁵

Evangelium vitae provides support for *part* of the consistent ethic of life in that the Pope holds that a culture of life is not simply about opposing abortion and euthanasia alone: “As one called to till and look after the garden of the world (cfr. Gen 2:15), man has a specific responsibility towards the environment in which he lives, towards the creation which God has put at the service of his personal dignity, of his life, not only for the present but also for future generations” (EV 42). Elsewhere, the broadening view finds support in “how can we fail to consider the violence against life done to millions of human beings, especially children, who are forced into poverty, malnutrition and hunger because of an unjust distribution of resources between peoples and between social classes?” (EV 10).

On the other hand, *Evangelium vitae* does not claim that all issues facing human being are of equal importance. The saint Pope provides reasons for recognizing a preeminent priority in opposing abortion and euthanasia as particular focuses on our efforts (which not denying the importance of other broader life issues, such as poverty or the environment). For example, “human life finds itself most vulnerable when it enters the world and when it leaves the realm of time for eternity” (EV 44). If the followers of Jesus are called to have a special attention to

⁵ J. BERNARDIN, *A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue* (Gannon Lecture, Fordham University, 6 December 1983), «Origins» 13 (1983) 491–494; (1–11). For a critique, see J. FINNIS, *The ‘Consistent Ethic of Life’*, in *Religion and Public Reasons*, Collected Essays, V, Oxford University Press, New York 2011, 291–327.

those in greatest need of mercy, then it seems like the unborn and the dying (who are so weak as to be unable to defend themselves) deserve special focus. “It is impossible to further the common good without acknowledging and defending the right to life, upon which all the other inalienable rights of individuals are founded and from which they develop. A society lacks solid foundations when, on the one hand, it asserts values such as the dignity of the person, justice and peace, but then, on the other hand, radically acts to the contrary by allowing or tolerating a variety of ways in which human life is devalued and violated, especially where it is weak or marginalized. Only respect for life can be the foundation and guarantee of the most precious and essential goods of society, such as democracy and peace” (EV 101). With a similar emphasis, St. John Paul II, in his apostolic exhortation *Christifideles Laici* wrote: “The common outcry, which is justly made on behalf of human rights—for example, the right to health, to home, to work, to family, to culture—is false and illusory if the right to life, the most basic and fundamental right and the condition for all other personal rights, is not defended with maximum determination”.⁶ The right to life must be most basic and fundamental because if the right to life is taken away so also is taken away the right to liberty, to vote, or to own property. The dead cannot exercise any of the rights of the living. So killing human beings is simultaneously taking away all their other rights.

This emphasis on the priority of the right to life is developed by the Bishops of the United States in the following passages from their text *Living the Gospel of Life*:

Two temptations in public life can distort the Church’s defense of human life and dignity: The first is a moral equivalence that makes no ethical distinctions between different kinds of issues involving human life and dignity. The direct and intentional destruction of innocent human life from the moment of conception until natural death is always wrong and is not just one issue among many. It must always be opposed. The second is the misuse of these necessary moral distinctions as a way of dismissing or ignoring other serious threats to human life and dignity. The current and projected extent of environmental degradation has become a moral crisis especially because it poses a risk to humanity in the future and threatens the lives of poor and vulnerable human persons here and now. Racism and other unjust discrimination, the use of the death penalty, resorting to unjust war, the use of torture, war crimes, the failure to respond to those who are suffering from hunger or a lack of health care, pornography, redefining civil marriage, compromising religious liberty, or an unjust immigration policy are all serious moral issues that challenge our consciences and require us to act. These are not optional concerns which can be dismissed. Catholics are urged to seriously consider Church teaching on these issues. Although choices about how best to respond to these and other compelling threats to human life and dignity are matters

⁶ JOHN PAUL II, Ap. Ex. *Christifideles laici*, 30 December 1998, n. 38.

for principled debate and decision, this does not make them optional concerns or permit Catholics to dismiss or ignore Church teaching on these important issues. Clearly not every Catholic can be actively involved on each of these concerns, but we need to support one another as our community of faith defends human life and dignity wherever it is threatened.⁷

In sum, the Bishops hold that not all issues are morally equivalent and yet the Bishops also resist reducing Catholic engagement in the public square to one or two issues. They continue, “This culture of life begins with the preeminent obligation to protect innocent life from direct attack and extends to defending life whenever it is threatened or diminished: Any politics of human dignity must seriously address issues of racism, poverty, hunger, employment, education, housing, and health care. [...] If we understand the human person as the ‘temple of the Holy Spirit’—the living house of God—then these issues fall logically into place as the crossbeams and walls of that house. All direct attacks on innocent human life, such as abortion and euthanasia, strike at the house’s foundation.”⁸ This analysis is fully compatible with the analysis provided in *Evangelium vitae*.

Another relevant point differentiating the preeminent life issues from other important issues hinges on the difference between actions that are intrinsically evil (such as killing the innocent or sexual abuse of minors) and actions that are not intrinsically evil. For example, there is never a situation in which intentionally killing innocent human beings can be justified.⁹ On the other hand, for example, there are legitimate disagreements among people committed to improving the lot of the poor about the means that will be likely to achieve this goal. Take for example the minimum wage. What exactly should the minimum wage be? Some argue that it would help the poor to substantially raise the minimum wage. Others argue the minimum wage should remain the same or be lowered. Some economists even argue that a minimum wage harms the poorest workers. Economist Thomas Sowell writes, “Unfortunately, the real minimum wage is always zero, regardless of the laws, and that is the wage that many workers receive in the wake of the creation or escalation of a government-mandated minimum wage, because they lose their jobs or fail to find jobs when they enter the labor force.”¹⁰ People of good will agree that the poor should be helped, and yet people of good will may disagree about the best means to help the poor. So, there is an important difference between actions such as intentionally killing the innocent which can

⁷ UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics*, 1998, n. 22.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. JOHN PAUL II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, no. 80.

¹⁰ T. SOWELL, *Basic Economics: A Common Sense Guide to Economics*, Basic Books, New York 2015⁵, 221.

never be justified and actions such as raising the minimum wage 15% which may or may not be justified based on prudential considerations. The preeminent life issues arise from actions that are intrinsically evil. Other issues related to quality of life are more obviously subject to prudential considerations.

Another difference is also relevant for our reflections. In some cases, a ‘widening’ of efforts to protect life may in fact just be a ‘watering down’ or even an abatement of protecting innocent human life. Considering a similar ‘widening’ effort with other issues. Imagine someone saying, “Up to now our group’s efforts to aid immigrants have focused too narrowly on issues such as people trying to enter another country from their native land. We need to ask ourselves today, ‘What is the meaning of ‘immigration’? Our immigration efforts should not narrowly focus just on helping individuals becoming lawful permanent residents in a new land. No. Immigration includes those traveling from one ecclesial community to entering a new ecclesial community. So, in order to facilitate ecclesial immigration, we need to include a focus on evangelization and catechesis in our efforts to aid immigrants. Moreover, how can we neglect the most basic and most important migration that anyone ever does? I am speaking of the migration from *in utero* to *ex utero*, the migration of birth. This migration is prevented by abortion, the most impenetrable ‘wall’ to immigration ever built. So, we will henceforth also focus our efforts on criminalizing abortion. In fact, we will focus all our efforts on criminalizing abortion and evangelization of non-Catholics, without ever in the slightest denying our steadfast commitment to immigration of people from their native land to a new land.” Would not such a “refocus” in fact, be an abolition of the original purpose of groups seeking to aid immigrants?

Pope Francis has not lost focus on the importance of core life issues, while of course not denying the significance of other issues. As a recent news report indicated, “protecting human life is the ‘preeminent’ social and political issue, Pope Francis said, and he asked the head of the U.S. Bishops’ Committee for Pro-Life Activities to convey his support to the pro-life community.” The *Catholic News Service* on Jan. 16 indicated that the pope agreed with the U.S. bishops “identifying the protection of the unborn as a preeminent priority”.¹¹ When asked whether he agreed that the prolife issue is a preeminent priority, “His [Pope Francis’s] response to that was, ‘Of course, it is. It’s the most fundamental right. [...] He said, ‘This is not first a religious issue; it’s a human rights issue,’ which is so true”.¹² In this, Pope Francis articulates in a new way the insights of Pope St. John Paul II in *Evangelium vitae*. We can know by using reason, believer and unbeliever

¹¹ CATHOLIC NEWS SERVICE, *Pope speaks to U.S. bishops about pro-life issues, transgender ideology*, 16-01-2020, <https://www.ncronline.org/news/vatican/pope-speaks-us-bishops-about-pro-life-issues-transgender-ideology>.

¹² *Ibidem*.

alike can know, that intentionally killing innocent human being is wrong. We can also know that the right to live is the most fundamental of all rights as the foundation and necessary condition of all other rights. Some voices want to reverse this emphasis by giving lip service (at best) to abortion and euthanasia but major attention to the environment, immigration, poverty, etc. These words of Pope Francis, as well as the text of *Evangelium vitae*, does not support this approach.

III. CONCLUSION

This essay examines Pope St. John Paul II's view that believer and unbeliever alike are called to build a culture of life. Faith and reason, Biblical stories and philosophical reflection, work in harmony pointing to the truth that every human being deserves to be defended by law and welcomed in life, to use the phrase of Richard John Neuhaus. Moreover, faith and reason also suggest priority of the preeminent life issues (abortion and euthanasia) while also pointing to the significance of other issues relevant for the full flourishing of the human person.

ABSTRACT

The rich text of *Evangelium vitae* raises numerous themes of great importance, perhaps even greater importance now than at the time of its publication in 1995. This reflection looks at the relationship of faith and reason in Pope St. John Paul II's Encyclical, and how both faith and reason help us to understand better the relationship among various issues important to the life and flourishing of the human person.

LA “SACRALIDAD DE LA VIDA” EN LA ENCÍCLICA *EVANGELIUM VITAE*. DE “CARICATURA” A CATEGORÍA FUNDANTE

PABLO REQUENA MEANA*

SUMARIO: I. *Críticas al principio de la sacralidad de la vida*. II. *La sacralidad de la vida en Evangelium vitae*. III. *¿Cómo entender la “sacralidad de la vida” en ámbito cristiano?* IV. *El don de la vida y su “indisponibilidad”*. V. *Espacio en el ámbito de la bioética y del derecho para el concepto de sacralidad*.

Todavía hoy cuando se introduce en el buscador de artículos biomédicos “PubMed” el término “sacralidad de la vida” (en su traducción inglesa: “sanctity of life”) aparecen varios artículos del año en curso. Uno de ellos firmado por varios médicos de la *Tebran University of Medical Sciences* hace referencia a esta categoría al presentar la cuestión sobre las actitudes de los profesionales sanitarios en relación al cuidado de neonatos con un pronóstico muy pobre. Para los autores de este escrito la “sacralidad de la vida” supone un concepto que todavía tiene prioridad en algunos países, y que llevaría consigo la obligatoriedad de tratar a estos neonatos gravemente enfermos independientemente del pronóstico que tengan.¹ Mucho se podría decir sobre esta afirmación, pero en este momento, la referencia sirve para mostrar que la categoría “sacralidad de la vida” sigue presente en el ámbito de la ética médica y la bioética.

I. CRÍTICAS AL PRINCIPIO DE LA SACRALIDAD DE LA VIDA

Con sus casi 500 páginas el libro de Peter Singer *Desacralizar la vida humana* es paradigmático para entender las críticas que ha recibido este principio en el ámbito de la ética o bioética secular.² De modo muy sintético se podría presentar la tesis del filósofo australiano de este modo: la sacralidad de la vida es un concepto que pertenece a la visión religiosa judeocristiana de la vida que ya no tendría cabida

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ F. NAYERI, F. ASGHARI, A. BASER, L. JANANI, M. SHARIAT, K. TANHA, B. EABRHIM, *Factors influencing the attitudes of NICU physicians toward care of neonates with very poor prognosis*, «Journal of Medical Ethics and History of Medicine» 12/6 (2019).

² P. SINGER, *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Cátedra, Madrid 2003.

en nuestras sociedades seculares. Por tanto, puede ser legítimo su empleo en el ámbito restringido de una religión o un grupo particular, pero no se debería utilizar en la discusión pública a la hora de tratar de las cuestiones éticas que se refieren a la vida humana. Singer ha sido uno de los autores que más ha escrito sobre este tema en las últimas décadas, sin embargo las críticas a la sacralidad de la vida vienen de lejos. Se podría decir que en el ámbito filosófico proceden de Hume, y a mediados del siglo XX tomaron forma en los ámbitos teológico y jurídico de la mano de Joseph Fletcher y Glanville Williams.³

En todo caso, el trabajo más completo y profundo sobre las objeciones a la sacralidad de la vida, y en modo particular al modo de entender sus implicaciones éticas por parte de la tradición católica, se debe a una discípula de Singer: Helga Kuhse.⁴ En su monografía, que debe mucho también a los trabajos de James Rachels, la autora analiza lo que considera la “doctrina cualificada de la sacralidad de la vida”. La denomina “cualificada” porque no impone la salvaguardia de toda vida humana, sino de algunas vidas humanas, ya que esta doctrina permite “matar” en casos de legítima defensa, autoriza la pena de muerte, y no obliga a poner todos los medios a disposición para prolongar la vida de algunos pacientes. En estas disquisiciones encuentra Kuhse la razón para juzgar incoherente toda la doctrina; pues, por un lado afirma la gravedad moral del homicidio por considerar la vida como algo sagrado, y al mismo tiempo permite algunas acciones que provocan la muerte, o la omisión de otras que podrían evitarla. Todo el libro es un desarrollo de esta tesis, a través del estudio de tres distinciones clave para la doctrina que intenta rebatir: la distinción entre matar y dejar morir, aquella entre acciones que provocan la muerte y acciones donde se prevé la muerte, y finalmente la distinción clásica en la tradición moral católica entre medios ordinarios y extraordinarios para la conservación de la vida.⁵

El interés de nuestro escrito se centra, sin embargo, no en la crítica que ha recibido la doctrina o principio de la sacralidad de la vida desde fuera del ámbito católico, sino aquella que procede de su interior.⁶ Se tomará como referencia el artículo que David Albert Jones escribió en 2016 con el que invitaba a abando-

³ Una presentación histórica de estas críticas puede encontrarse en H. T. ENGELHARDT, *Sanctity of life and menschenwürde: can these concepts help direct the use of resources in critical care?*, in K. BAYERTZ (ed.), *Sanctity of life and human dignity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, 204–206.

⁴ H. KUHSE, *Sanctity-of-life doctrine medicine: a critique*, Clarendon Press, Oxford 1987.

⁵ Al igual que Singer, tampoco Kuhse tiene problema alguno en que un grupo determinado de personas acepte esta doctrina. Lo que no considera legítimo es que se presente como un concepto adecuado de la ética médica.

⁶ Un análisis crítico de las objeciones de Kuhse y Singer ha sido ya objeto de un trabajo anterior: P. REQUENA MEANA, *La sacralità della vita: serve ancora per la bioetica?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, 175–235.

nar esta categoría por la gran confusión que provoca.⁷ Este autor, director del *Anscombe Center for Bioethics* (Oxford), justifica su propuesta ofreciendo dos razones importantes: el principio de la sacralidad de la vida no tendría apoyo en la tradición moral católica, y su difusión en el ámbito de la reflexión filosófica y jurídica se debe a un autor que ha hecho de este concepto una caricatura.

Efectivamente el concepto de sacralidad de la vida tiene una vida relativamente breve. Muchos consideran a William E. Lecky como el primero en utilizarlo en su libro de 1869 sobre la historia de la moral en Europa. Este punto requeriría un mayor estudio, pues en el texto de Lecky se emplea sin ninguna presentación o explicación, como si se tratara de un término conocido. Sea como fuere es verdad que no se encuentran referencias anteriores a la mitad del siglo XIX.⁸ Jones, siguiendo el trabajo de Gushee, señala en su escrito que las únicas referencias a la sacralidad de la vida humana en época patristica se reducen a un texto de Clemente de Alejandría y otro de Lactancio.⁹ El primero se trata de una discusión sobre la cuestión de adorar a ídolos hechos de piedra o madera.¹⁰ El segundo, en cambio, sería más cercano a nuestro modo de entender la sacralidad de la vida y su relación con la prohibición del homicidio. De hecho, para Gushee se trataría del único texto de la Tradición para la cuestión que nos interesa. Dice así: «Siempre es inmoral matar a un hombre, a quien Dios quiso que fuera un *animal sagrado*».¹¹

Por lo que se refiere a su empleo en textos del Magisterio de la Iglesia, Barry sostiene que es la *Casti connubii* (1931) de Pío XI el primer documento que menciona la sacralidad de la vida.¹² En realidad esta encíclica no utiliza la palabra "sacralidad" como sustantivo, sino como adjetivo referido a la vida, en el contexto de los embarazos difíciles: «son igualmente sagradas las dos vidas». En esta misma forma, como adjetivo, aparece también en la encíclica *Mater et Magistra* (1961) de S. Juan XXIII, y más tarde en la Instrucción *Donum vitae* (1987). Habrá

⁷ D. A. JONES, *An unholy mess: why the sanctity of life principle should be jettisoned*, «The New Bioethics: A Multidisciplinary Journal of Biotechnology and the Body» 22/3 (2016) 185–201.

⁸ W. E. H. LECKY, *History of European morals from Augustus to Charlemagne*, Watts and Co, London 1911, 28. La primera edición es de 1869.

⁹ Gushee considera que esta limitada referencia en la Tradición no supone un obstáculo para sostener que la categoría de la sacralidad de la vida es clave a la hora de afrontar los desafíos presentes y futuros relativos a la vida no solo humana y al cuidado del planeta: D. P. GUSHEE, *The sacredness of human life: why an ancient Biblical vision is key to the world's future*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2013.

¹⁰ «Porque no penséis que las piedras, las cepas, las aves y las serpientes son cosas sagradas, y los hombres no lo son; sino que, por el contrario, consideran a los hombres como verdaderamente sagrados, y toman bestias y piedras por lo que son» (tomado de JONES, *An Unholy Mess*, 188).

¹¹ *Ibidem*.

¹² R. L. BARRY, *The sanctity of human life and its protection*, University Press of America, Lanham - New York - London 2002, 4.

que esperar hasta la encíclica *Evangelium vitae* (1995) para encontrar la dicción “sacralidad de la vida”. Después, volverá a aparecer en dos documentos de la Congregación para la Doctrina de la fe: la Instrucción *Dignitas personae* (2008) y la *Clarificación sobre el aborto procurado* (2009). Sin embargo, no aparece ninguna referencia al término “sagrado” en otros documentos magisteriales importantes para las cuestiones éticas en relación a la vida humana como son la *Declaración sobre el aborto procurado* (1974) o la *Instrucción sobre la eutanasia* (1980), como tampoco en los documentos del Concilio Vaticano II.¹³

Por lo que se refiere a la difusión del término “sacralidad de la vida” en una versión caricaturesca de la mano de Williams con su libro “The sanctity of life and the criminal law” (1953), la apreciación de Jones aparece bastante bien fundada. Es cierto que con anterioridad se había utilizado el término en algunas publicaciones, pero ciertamente no habían tenido la resonancia de este texto, que para algunos supone un de los cimientos fundantes del actual “derecho médico” (*medical law*).¹⁴ El hecho de utilizar el término “sacralidad de la vida” en el título es significativo, y supondrá un punto de referencia importante para los trabajos posteriores sobre dicho concepto. En este volumen Williams anticipa el argumento utilizado en tiempos recientes por Singer y Kuhse: la prohibición de matar al inocente es un vestigio del legado religioso de la cultura occidental, que debería ser revisado como principio moral, sobre todo para aquellos casos de infanticidio en los que el niño nace con graves malformaciones.¹⁵ En los años siguientes a la publicación aparecerán bastantes escritos en los que se utilizará el concepto “sacralidad de la vida” para apoyar o, en muchos de los casos, para contrastar la tesis de Williams.

Siguiendo el recorrido histórico que ofrece Jones en su artículo, se da mucha importancia al influjo que ha tenido Fletcher en el modo de concebir actualmente la sacralidad de la vida, y en su conexión con un cierto vitalismo. Este último autor critica aquel principio de sacralidad que supone que la vida biológica sea el mayor bien, o que la vida fisiológica sea sacrosanta, y que, por tanto, no se deba eliminar. Para Fletcher el elemento moral central en estas discusiones morales debería ser el concepto de persona y no la vida biológica considerada en sí misma.

¹³ Por lo que se refiere al Magisterio pontificio posterior, una búsqueda en el sito “vatican.va” ofrece 14 intervenciones del Papa Benedicto XVI y otras tantas del Papa Francisco, en documentos y ocasiones de muy diverso tipo: Benedicto XVI: 8 (discursos), 2 (audiencias), 1 (ángelus), 1 (carta), 1 (mensaje), 1 (oración); Francisco: 8 (discursos), 2 (homilías), 2 (ángelus), 1 (audiencia), 1 (mensaje).

¹⁴ J. KEOWN, D. JONES, *Surveying the foundations of Medical law: a reassessment of Glanville Williams’s The sanctity of life and the criminal law*, «Medical Law Review» 16/1 (2008) 85.

¹⁵ «I am not clear in my own mind that this general opinion, whether religious or secular, on the subject of the sanctity of life justifies the punishment of a mother who, finding she has given birth to a viable monster or an idiot child, kills it. (Williams 1957, p. 19)»; en JONES, *An unholy mess*, 190.

Jones señala a continuación algunas formulaciones de la sacralidad en las que se menciona un “valor infinito” de toda vida humana. Para el profesor de Oxford este vocabulario confunde aún más el concepto de sacralidad de la vida, que no dice relación al valor, sino a la reverencia y respeto que merece la vida.¹⁶ El artículo, después de mencionar otros autores, como Dworkin, cuya presentación de la sacralidad de la vida es problemática, acaba concluyendo que la tradición moral católica tiene otro principio más claro para expresar la prohibición de matar intencionalmente al inocente: la “inviolabilidad de la vida”.

II. LA SACRALIDAD DE LA VIDA EN *EVANGELIUM VITAE*

Dejamos de momento la propuesta de Jones para pasar a mostrar el uso que hace del concepto de sacralidad de la vida la encíclica *Evangelium vitae*.¹⁷ Nuestro intento es descubrir si con este documento se puede considerar zanjada la objeción de Jones o si queda todavía espacio para seguir discutiendo.

En la traducción española el término “sacralidad de la vida” aparece en dos ocasiones, en los números 39 y 40, ambos del capítulo II que trata del mensaje cristiano sobre la vida. En las versiones italiana e inglesa aparece en otras tres ocasiones: en los números 53, 57 (capítulo III: La ley santa de Dios) y 89 (capítulo IV: Por una nueva cultura de la vida humana). En estos números la versión española traduce el texto con “carácter sagrado” de la vida.¹⁸ A continuación se presentan los cinco pasajes:¹⁹

39,1: La vida del hombre proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital. Por tanto, *Dios es el único señor de esta vida*: el hombre no puede disponer de ella. Dios mismo lo afirma a Noé después del diluvio: «Os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre: a todos y a cada uno reclamaré el alma humana» (*Gn 9, 5*). El texto bíblico se preocupa

¹⁶ Una de las referencias es de la audiencia general de Papa Benedicto XVI (20.05.2009) en la que, hablando del Holocausto, hacía referencia al «respeto sagrado de la vida humana, que tiene siempre un valor infinito».

¹⁷ JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, el 25 de marzo, (en adelante EV).

¹⁸ Una cuestión interesante, pero que no consideramos en este escrito, es por qué el traductor oficial en lengua inglesa ha preferido el término “sacredness” al de “sanctity” que es el más habitual en la literatura bioética. El libro de Gushee antes citado ofrece una posible respuesta. Tras un estudio etimológico de ambos términos concluye que es preferible el primero porque “sanctity” tendría una connotación moral, que asigna valor a la persona por su modo de comportarse; mientras que “sacredness” subraya sobre todo que el especial estatus de aquello que se considera sagrado procede de una consagración que realiza “otro” (en este caso Dios): GUSHEE, *The sacredness of human life*, 17-19.

¹⁹ Las cursivas pertenecen al original.

de subrayar cómo la sacralidad de la vida tiene su fundamento en Dios y en su acción creadora: «Porque a imagen de Dios hizo El al hombre» (*Gn* 9, 6).

40,1: De la sacralidad de la vida deriva su *carácter inviolable, inscrito desde el principio en el corazón del hombre*, en su conciencia. La pregunta «¿Qué has hecho?» (*Gn* 4, 10), con la que Dios se dirige a Caín después de que éste hubiera matado a su hermano Abel, presenta la experiencia de cada hombre: en lo profundo de su conciencia siempre es llamado a respetar el carácter inviolable de la vida –la suya y la de los demás–, como realidad que no le pertenece, porque es propiedad y don de Dios Creador y Padre.

53,3: Dios se proclama Señor absoluto de la vida del hombre, creado a su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1, 26-28). Por tanto, la vida humana tiene un carácter sagrado e inviolable, en el que se refleja la inviolabilidad misma del Creador.

57,3: Ante la progresiva pérdida de conciencia en los individuos y en la sociedad sobre la absoluta y grave ilicitud moral de la eliminación directa de toda vida humana inocente, especialmente en su inicio y en su término, *el Magisterio de la Iglesia* ha intensificado sus intervenciones en defensa del carácter sagrado e inviolable de la vida humana.

89,2: *Es peculiar la responsabilidad confiada a todo el personal sanitario: médicos, farmacéuticos, enfermeros, capellanes, religiosos y religiosas, personal administrativo y voluntarios*. Su profesión les exige ser custodios y servidores de la vida humana. En el contexto cultural y social actual, en que la ciencia y la medicina corren el riesgo de perder su dimensión ética original, ellos pueden estar a veces fuertemente tentados de convertirse en manipuladores de la vida o incluso en agentes de muerte. Ante esta tentación, su responsabilidad ha crecido hoy enormemente y encuentra su inspiración más profunda y su apoyo más fuerte precisamente en la intrínseca e imprescindible dimensión ética de la profesión sanitaria, como ya reconocía el antiguo y siempre actual *juramento de Hipócrates*, según el cual se exige a cada médico el compromiso de respetar absolutamente la vida humana y su carácter sagrado.

Junto a estas referencias la encíclica de San Juan Pablo II señala que la vida es “sagrada” o “sagrada e inviolable” en los nn. 53, 61, 62, 81, 87; y utiliza estas otras expresiones del ámbito lingüístico del sacro referidas a la vida humana: “realidad sagrada” (nn. 2, 22), “valor sagrado” (n. 2), “valor sagrado e intangible” (n. 11), “valor sagrado y religioso” (n. 101).

De estos textos emergen dos temas fundamentales. Uno de naturaleza antropológica que asocia el carácter sacro de la vida humana a su origen divino particularísimo y a su ser imagen de Dios, partícipe del soplo vital. El segundo sería la consecuencia a nivel ético: la inviolabilidad de la vida humana. Entre estos dos datos se puede ver como elemento de conexión la soberanía divina sobre la vida humana, que aparece de un modo u otro en los tres primeros números citados: “Dios es el único señor de esta vida” (39), “[la vida humana] es propiedad y don de Dios Creador y Padre” (40), “Dios se proclama Señor absoluto de la vida del hombre” (53).

Los otros dos números transcritos se refieren a aspectos secundarios, pero no por ello faltos de interés. En el n. 57 se dice que el Magisterio de la Iglesia ha recordado con más intensidad el carácter sagrado de la vida ante la pérdida en nuestra sociedad de la conciencia de la maldad que supone el atentado contra la vida humana. El n. 89, por su lado, abre el panorama del uso de la categoría de la sacralidad al ámbito sanitario, poniéndolo en relación con las indicaciones recogidas en el Juramento Hipocrático.

Vemos, por tanto, cómo la encíclica EV utiliza el concepto de sacralidad en el centro de su meditación sobre el mensaje cristiano relativo a la vida humana. Se trata de un concepto que recoge bien toda la tradición de la antropología cristiana que ve al hombre por encima del resto de la creación, con una relación muy particular con el Creador, justamente por haber sido creado a su imagen y semejanza. De alguna manera indica que la vida humana es sagrada porque posee algo de la vida de Dios que no tienen el resto de las realidades del universo material, incluidos los seres vivientes.

Ciertamente la categoría de la sacralidad no agota el vocabulario que utiliza la encíclica para mostrar las consecuencias éticas y jurídicas que se desprenden de la consideración del valor singular del hombre y de su vida sobre esta tierra. Aquí señalamos otras dos categorías que se asocian a la de sacralidad: la "inviolabilidad de la vida" y el "derecho a la vida". El término inviolable tiene gran importancia en el documento pontificio, pues ha sido elegido para formar parte del título: "Carta encíclica *Evangelium vitae* [...] sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana". Aparece 27 veces referido en su mayor parte a la vida humana, y en otros casos a la persona humana, su dignidad y sus derechos. También esta última categoría, la del derecho, aparece con frecuencia en la encíclica. En la mayoría de los casos para referirse al derecho, o derecho fundamental, a la vida (otras 27 veces). En otras ocasiones, se emplea para tratar de derechos fundamentales o de los derechos humanos en general, del derecho a la libertad individual, y del derecho de los trabajadores, o del derecho a no ser forzado a realizar acciones inmorales. También se utiliza en no pocas ocasiones, a veces entre comillas, para referirse a los falsos "derechos" de realizar actos gravemente inmorales contra la vida (como son el aborto o la eutanasia), que se pretenden imponer en nuestras sociedades actuales.

Tras este breve repaso del uso que EV hace de la categoría "sacralidad de la vida" podemos concluir dos cosas: 1) que no aparece nunca mencionada como principio, a diferencia de un uso relativamente común en el ámbito de la bioética; 2) que vehicula dos mensajes: la vida es propiedad de Dios porque Él la ha creado a su imagen, y la relación particular del hombre con la divinidad comporta, en el plano moral, la prohibición de acabar intencionalmente con ella.

III. ¿CÓMO ENTENDER LA “SACRALIDAD DE LA VIDA” EN ÁMBITO CRISTIANO?

Con estas indicaciones de EV se podría decir que la encíclica no entra al debate sobre la conveniencia o no de utilizar el concepto de sacralidad, pero da unas pistas muy claras para un uso adecuado. En este sentido, aun reconociendo la validez de las premisas de la propuesta de Jones sobre la novedad de la categoría y su ausencia de la tradición moral católica, y por otro lado, que la historia de su difusión en las últimas décadas se ha dado gracias a algunos trabajos que han tratado de desprestigiarla y presentar de ella una caricatura; se podría decir que, bien entendida, esta categoría puede ser muy útil para expresar lo que la doctrina cristiana ha enseñado siempre sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana.

Comencemos con una observación sobre la cuestión de la “caricatura”. El mismo hecho de utilizar el concepto de caricatura para hacer ver que la “sacralidad de la vida” procede de un texto que la presenta de un modo deformado, está suponiendo que existe un modo adecuado de considerarlo. Nadie puede hacer una caricatura de un rostro que no conoce. La caricatura puede deformar y ampliar ciertos rasgos de la cara original, pero ciertamente siempre hará referencia a ella. De este modo Jones, supone, aunque no lo diga, que existe una presentación más o menos completa de la “sacralidad de la vida”, que en el fondo coincide con lo que la Iglesia ha enseñado siempre sobre su valor e inviolabilidad.

Es cierto que al leer a los distintos autores, sobre todo en el ámbito de la bioética secular, el concepto de sacralidad no queda bien definido. Incluso cuando uno estudia los escritos de autores católicos no todos sacan las mismas conclusiones de lo que supone la sacralidad de la vida a nivel ético. Sin embargo, las indicaciones que ofrece la encíclica EV junto a las que se encuentran en otras intervenciones del Magisterio dibujan un concepto suficientemente bien perfilado como para poder hablar de un concepto cristiano de “sacralidad de la vida”.

La “sacralidad de la vida” sería una pieza importante del Evangelio de la vida que san Juan Pablo II encuentra «en el centro del mensaje de Jesús» (EV 1), y que forma parte del único e indivisible Evangelio del amor de Dios al hombre (cfr. EV 2). A partir de la revelación de este Evangelio de la vida se puede construir toda una Teología de la vida, que parte de Yahvé, como el Dios vivo y santo que crea al hombre haciéndolo partícipe de su vida (imagen y semejanza), y que llama sucesivamente en Cristo (Verbo de la vida) a través del Espíritu que da la Vida, a un mayor grado de perfección (vida eterna), que es fruto de la articulación entre el don de Dios y la aceptación por parte del hombre.

En esta reflexión la distinción entre sacralidad y santidad, que no tiene sentido si se pretende aplicar a Dios, adquiere significado en el caso del hombre: toda vida humana es siempre sagrada en el sentido de que toda vida humana es siempre imagen y semejanza de Dios, pero no toda vida humana es santa, ya que no

todos aceptan esa llamada a la vida eterna en Cristo.²⁰ Desde esta perspectiva se entienden muy bien las palabras del capítulo 10 de S. Juan: «yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia». Estas palabras ponen de manifiesto el sentido analógico del término vida, y la posibilidad de tener más o menos vida.

La sacralidad de la vida podría considerarse más como dato antropológico-teológico que como principio ético, aunque indudablemente el primero tenga manifestaciones en el ámbito de la praxis. Sin embargo, lo primero y lo más importante que dice la sacralidad es que detrás de cada vida humana, incipiente o envejecida, sana o enferma, se encuentra “algo” de la vida de Dios. Es un dato ontológico, del que se desprenderán en un segundo momento indicaciones normativas.

La reflexión teológica sobre la participación de la vida divina que posee el hombre se ha dado históricamente a través sobre todo del estudio y la profundización de la categoría de imagen.²¹ Sin quitar importancia a este filón tradicional, sería oportuno desarrollar mucho más otra perspectiva para entender la sacralidad del hombre: la Encarnación del Hijo de Dios. Desde el momento en el que el Verbo se hace carne (vida humana), la vida del hombre adquiere un nuevo valor, también en su dimensión corporal. Es más, quizá la categoría de la Encarnación señala de un modo más claro que la de la imagen (que en la mayoría de los casos se relaciona con la dimensión espiritual del hombre) que el cuerpo humano vivo tiene un valor grande porque ha sido asumido por Dios. El n. 29 de la EV refleja de algún modo esta idea: «por la palabra, la acción y la persona misma de Jesús se da al hombre la posibilidad de “conocer” *toda la verdad* sobre el valor de la vida humana. De esa “fuente” recibe, en particular, la capacidad de “obrar” perfectamente esa verdad (cf. Jn 3, 21), es decir, asumir y realizar en plenitud la responsabilidad de amar y servir, defender y promover la vida humana».

De esta reflexión sobre la sacralidad de la vida emergen indicaciones concretas a nivel práctico, tanto en su vertiente negativa como en la positiva. Las primeras, mejor definidas que las segundas, coinciden con el llamado principio de inviolabilidad de la vida humana, que prohíbe todo atentado voluntario contra la vida.²²

²⁰ Una propuesta de Teología de la vida en sus trazos esenciales se puede encontrar en REQUENA MEANA, *La sacralità della vita*, 126–141.

²¹ Una buena síntesis se ofrece en I. EGÚZKIZA MUTILOA, *El hombre creado a imagen de Dios en la teología del siglo XX: las aportaciones de la teología positiva y su recepción en el Concilio Vaticano II*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005.

²² En muchas formulaciones de la tradición moral se leería “de la vida inocente”, y así continúa a aparecer en la condena que hace EV n. 56. Sin embargo, bien entendido el objeto moral de la acción intencional “matar” no sería necesario incluir el adjetivo, pues en la legítima defensa no se elige la acción “matar voluntariamente” a un “no inocente” (*non innocens*) sino la acción de repeler un ataque con los medios a disposición, que pueden resultar letales. El caso de la pena de muerte tampoco debería suponer una dificultad, pues se mueve en el ámbito de la ética pública,

Las segundas son mucho más genéricas, pero no menos importantes, pues nos indican que hemos de tratar siempre la vida humana con respeto y veneración. En este sentido, a diferencia de lo que escribe Jones en su artículo, el concepto de sacralidad de la vida no correspondería exactamente al de inviolabilidad, que recoge solamente la dimensión negativa de sus implicaciones morales.

Volviendo a la cuestión de la diferente concepción que los autores de matriz cristiana tienen de la sacralidad vemos que la discrepancia no suele ser casi nunca en lo referente a su vertiente antropológica, al valor de la vida humana por ser imagen de Dios, sino a las consecuencias éticas prácticas de esa sacralidad. Pero si un autor católico justifica algunos casos de aborto o eutanasia, por señalar los dos tipos de acciones contra la vida sobre los que focaliza la EV, haciendo referencia a la categoría de sacralidad, el problema no está en esta categoría sino en el uso que esa persona hace de la misma, que se encuentra en contradicción con un Magisterio multiseccular.

Con lo dicho en los párrafos anteriores no se concluye que la referencia a la categoría de sacralidad resuelva todos los problemas morales relativos a la vida humana, y concretamente a las cuestiones de final de la vida.²³ Resuelve algunos problemas, como los tres señalados por EV: matar al inocente, aborto y eutanasia. Sin embargo, deja abiertos muchos otros a la discusión de los moralistas en todo lo que se refiere a la disponibilidad de la propia vida.

IV. EL DON DE LA VIDA Y SU “INDISPONIBILIDAD”

El “don” de la vida es ciertamente un don peculiar, pues a diferencia de otros dones o regalos, la dádiva sigue perteneciendo a su dueño original, a Dios. En este sentido son muy claros algunos textos ya presentados, y otros que se podrían mencionar sobre la señoría de Dios: «Dios se proclama Señor absoluto de la vida del hombre» (EV n. 53), «Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término» (EV n. 53; se trata de una cita de *Donum vitae*), «realidad que no le pertenece, porque es propiedad y don de Dios Creador y Padre» (EV n. 40). Y, sin embargo, este documento siguiendo toda una tradición de siglos continúa a utilizar el término “don”. La EV lo usa tanto para referirse a la vida humana natural (EV nn. 22, 32, 34 *passim*), como para hablar de la vida sobrenatural, de la vida de la gracia que procede de Cristo. En el n. 39 aparecen los dos elementos –don y señoría divina– en toda su tensión: «La vida del hombre proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital. Por tanto, *Dios es el único señor de esta vida*: el hombre no puede disponer de ella». La

no de la moral individual, y además en la nueva redacción del *Catecismo de la Iglesia Católica* se considera “inadmisible” (n. 2267).

²³ Esta es una de las críticas que presenta Jones en su artículo: JONES, *An unholy mess*, 198.

vida es un don, un regalo de Dios, pero un regalo del que “no puede disponer”. En otros textos se dice que la vida “se nos confía para que la custodiamos con sentido de responsabilidad y la llevemos a perfección en el amor” (EV n. 2), o que ha sido «confiada a su responsabilidad y, por tanto, a su custodia amorosa, a su “veneración”» (EV n. 22).

Leyendo estos textos parece que más que un verdadero don o regalo se tratase de un depósito, que el que lo recibe debe administrar y cuidar para luego devolverlo al verdadero dueño. Pero tampoco éste es el sentido exacto que tiene la vida humana desde la perspectiva del que la recibe, pues en realidad, nunca la tiene que devolver. Cabría explicarlo distinguiendo entre el plano ontológico y el moral. Desde el primero se trata verdaderamente de un don, de un regalo: la vida de cada hombre “es” suya, Dios se la ha dado, y tiene capacidad para hacer con ella lo que quiera, incluso destruirla. Pero ciertamente esta posibilidad no corresponde con el plan original de Dios, y aquí entramos en el plano moral, que da la vida al hombre para que la haga fructificar, para que pueda alcanzar esa “vida en abundancia” (Jn 10, 10). En el plano moral, en el plano de la respuesta del hombre a la llamada de Dios, es donde encontramos el mandamiento “no matarás”, y donde tienen sentido todas las referencias a la soberanía divina sobre la vida.

¿Qué decir entonces de la “disponibilidad” de la vida? El n. 39 de EV, ya citado, recoge una afirmación muy neta: «*Dios es el único señor de esta vida: el hombre no puede disponer de ella*». ²⁴ ¿Qué significa esto? No se trata ciertamente de la deriva “vitalista” (que considera la vida terrena como bien fundamental que se debe promover a toda costa) temida por Jones, y criticada por algunos autores que no conciben una sacralidad de la vida que no sea vitalista. La indisponibilidad se refiere a aquellas acciones que tienen como objeto eliminar intencionalmente la vida. La encíclica se refiere a estas acciones en los nn. 57, 58, 65, 66 al tratar de la muerte del inocente, del aborto, de la eutanasia y del suicidio respectivamente. En todo caso, existe otra tipología de acciones referidas a elecciones humanas que pueden tener un influjo directo sobre la duración de la vida de la persona, pero que no suponen un ataque directo (voluntario). ²⁵ La misma encíclica pone como ejemplo la renuncia al ensañamiento terapéutico, explicando que «ciertamente existe la obligación moral de curarse y hacerse curar, pero esta obligación se debe

²⁴ En el n. 68 aparece otra referencia en esta misma línea: «las opiniones más radicales llegan a sostener que, en una sociedad moderna y pluralista, se debería reconocer a cada persona una plena autonomía para *disponer* de su propia vida y de la vida de quien aún no ha nacido» (cursivo añadido).

²⁵ «L'uomo non può decidere né sulla vita né sulla morte, ma deve attuare scelte che sfiorano molto da vicino i loro confini. Il principio di inviolabilità o dell'indisponibilità serve a delimitare il giusto comportamento morale»: I. CARRASCO DE PAULA, *La sacralità e l'indisponibilità della vita nella tradizione cristiana*, in S. KAMPOWSKI – L. MELINA – E. SGRECCIA (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza et etica: prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*, LEV, Città del Vaticano 2006, 195.

valorar según las situaciones concretas; es decir, hay que examinar si los medios terapéuticos a disposición son objetivamente proporcionados a las perspectivas de mejoría» (EV n. 65). También al tratar de la legítima defensa contempla la posibilidad de renunciar a ella movido por un amor heroico (EV n. 55). Y al desarrollar el Evangelio de la vida se mencionan ciertos actos heroicos que conllevan la «manifestación del grado más elevado del amor, que es dar la vida por la persona amada» (86). Son muchas las situaciones en las que la persona hace elecciones que suponen un cierto grado de “disponibilidad” de la propia vida: se puede pensar en el personal sanitario que se hace cargo de enfermos con infecciones contagiosas y graves, o en los que dedican su vida a trabajos en bien de la colectividad que conllevan en ocasiones poner a riesgo la propia vida.

En estos casos se entiende bien por qué la encíclica comienza, en el n. 2, con una afirmación que despeja cualquier peligro de vitalismo. Hablando de la vida terrena del hombre y la mujer dice que «no es realidad “última”, sino “penúltima”; es *realidad sagrada*, que se nos confía para que la custodiamos con sentido de responsabilidad y la llevemos a perfección en el amor y en el don de nosotros mismos a Dios y a los hermanos».

Keyserlingk en su famoso texto jurídico sobre la sacralidad de la vida escribe que Dios ha querido compartir con el hombre parte de la responsabilidad sobre las decisiones en temas de vida y muerte.²⁶ Callahan, por su parte, habla de “dominio práctico” (*practical dominion*) del hombre sobre su vida.²⁷ Rodríguez Luño con expresión sintética escribe que «el principio de la sacralidad de la vida no opone la acción de Dios a la acción del hombre en ningún modo. Tal principio afirma en cambio que el bien sagrado de la vida humana ha sido confiado a los hombres para que dispongan de él con sabiduría y amor».²⁸

Podemos acabar esta sección relejendo el n. 52 de EV que articula bien los elementos de don, señoría divina y responsabilidad humana en relación a la vida humana propia y de los demás: «el *Evangelio de la vida* es un gran don de Dios y, al mismo tiempo, una tarea que compromete al hombre. Suscita asombro y gratitud en la persona libre, y requiere ser aceptado, observado y estimado con gran responsabilidad: al darle la vida, Dios *exige* al hombre que la ame, la respete y la promueva. De este modo, *el don se hace mandamiento, y el mandamiento mismo es un don*».

²⁶ E. W. KEYSERLINGK, *Sanctity of life or quality of life in the context of ethics, medicine, and law: a study*, Law Reform Commission of Canada, Ottawa 1979, 12.

²⁷ Cfr. D. CALLAHAN, *Abortion: law, choice and morality*, Macmillan Company; Collier Macmillan, New York - London 1972 (Paperback ed), 215.

²⁸ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Valore e senso della vita umana: la responsabilità etica*, in S. KAMPOWSKI - L. MELINA - E. SGRECCIA (a cura di), *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza et etica: prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*, 103.

V. ESPACIO EN EL ÁMBITO DE LA BIOÉTICA Y DEL DERECHO PARA EL CONCEPTO DE SACRALIDAD

En los apartados anteriores hemos visto que hay espacio para la utilización del concepto de “sacralidad de la vida” en el marco de la doctrina cristiana. Es más, esta categoría puede explicar bien el contenido de la tradición moral de la Iglesia sobre el valor de la vida y ofrecer un sólido fundamento para el principio de inviolabilidad de la vida. En esta última sección se plantea la posibilidad de utilizar esta misma categoría para la discusión pública, tanto en el ámbito de la bioética como en el jurídico. Ciertamente no se pretende dar una respuesta definitiva a este debate que se prolonga desde hace más de cincuenta años.

Como en estas páginas tenemos de fondo la encíclica EV podemos hacer una rápida lectura de la parte del documento en la que trata de la inviolabilidad de la vida en ámbito público y jurídico, que aparece bajo el epígrafe «*Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*» (*Hch 5, 29*): *ley civil y ley moral*. Corresponde a los números 68-74. En ellos, al tratar de la posibilidad de fundar la legislación de los estados en relación a la salvaguardia de la vida humana sobre un criterio moral objetivo (que durante muchos siglos la tradición moral católica ha encontrado en la ley moral natural), el documento pontificio no hace referencia a la categoría de sacralidad, sino que se apoya fundamentalmente sobre el de dignidad²⁹ y, aún más, sobre el de derecho (fundamental) a la vida. Uno de los textos de esta sección que hace mención a la categoría de derecho dice así: «la ley civil debe asegurar a todos los miembros de la sociedad el respeto de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar. Entre ellos el primero y fundamental es el derecho inviolable de cada ser humano inocente a la vida» (EV 71).³⁰

Al leer estos textos se tiene la impresión de que la encíclica no sugiere la categoría de “sacralidad” para la discusión pública sobre la defensa de la vida. Aunque no tiene dudas en señalar que «el Evangelio de la vida no es exclusivamente para los creyentes: es para todos. El tema de la vida y de su defensa y promoción no es prerrogativa única de los cristianos [...] En la vida hay seguramente un valor sagrado y religioso, pero de ningún modo interpela sólo a los creyentes: en efecto

²⁹ «Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover» (EV 71).

³⁰ En estos números aparece muchas veces el concepto de derecho a la vida, con diversas calificaciones: fundamental, inviolable e inalienable, originario; y se contrapone al supuesto “derecho” al aborto y a la eutanasia que algunos pretenden exigir del estado.

se trata de un valor que cada ser humano puede comprender también a la luz de la razón y que, por tanto, afecta necesariamente a todos» (EV 101).³¹

Si repasamos someramente el uso de la categoría “sacralidad” en el ámbito jurídico de los últimos cincuenta años, podemos encontrar no pocas referencias a ella en textos de sentencias judiciales.³² Tomando como ejemplo el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, ha utilizado la “sacralidad de la vida” para tratar cuestiones relativas a la pena de muerte, aborto, suicidio asistido y eutanasia.³³ En el uso que se hace de esta categoría se aprecia una diversidad de significados que, en ocasiones, condena alguna de las acciones antes mencionadas, y en otras, las justifica –en determinadas situaciones– aun subrayando la importancia social y política del valor de la vida y de su sacralidad.³⁴

Aun así, Daniel Callahan, a principios de los años setenta, no dudaba en considerar la sacralidad de la vida, bien interpretada, como el fundamento más sólido para una propuesta política.³⁵ El problema, como sucede con frecuencia, es de interpretación. Pero esta misma dificultad aparece con el empleo de otras categorías morales y jurídicas, que son entendidas de modo diferente según los autores: quizá la más evidente sea la relativa al mismo concepto de justicia, pero sucede algo parecido con los conceptos de derecho o de dignidad.³⁶ Esta dificultad ciertamente habrá que tenerla en cuenta, y será necesario, por tanto, al utilizar el concepto de sacralidad de la vida, explicar bien lo que se quiere decir y cuáles son sus consecuencias prácticas. Pero no parece acertado el argumento que rechaza una categoría moral por el hecho de que su significado no sea claro para todos, o incluso, sea diverso el modo de emplearlo. En las páginas anteriores hay elementos suficientes que justifican el continuar utilizando la sacralidad de la vida como una categoría adecuada, no sólo para el ámbito cristiano, sino para la bioética en general.

³¹ Esta afirmación no cierra la posibilidad de considerar la categoría “sacralidad de la vida” en un contexto no religioso. Recuérdese, por ejemplo, el n. 89 ya citado en el que pone esta categoría en relación con el Juramento Hipocrático.

³² Sobre el amplio espacio de la sacralidad de la vida en las leyes: KEYSERLINGK, *Sanctity of life*, 9.

³³ Un resumen de este uso puede encontrarse en REQUENA MEANA, *La sacralità della vita*, 237–242.

³⁴ Quizá Ronald Dworkin sea el autor paradigmático de una promoción de la sacralidad de la vida que, a nivel jurídico, permanece abierta a la posibilidad de excepciones en el caso del aborto y la eutanasia: R. DWORKIN, *Life's dominion: an argument about abortion and euthanasia*, HarperCollins, London 1993.

³⁵ D. CALLAHAN, *Abortion: law, choice and morality*, Collier Macmillan, New York - London 1972, 305.

³⁶ Sobre este último concepto es muy representativo el editorial de Ruth Macklin, que ha originado tantos comentarios: R. MACKLIN, *Dignity is a useless concept*, «British Medical Journal» 327/429 (2003) 1419–1420.

ABSTRACT

La categoría "sacralidad de la vida" es reciente tanto en el ámbito de la reflexión teológica como de su empleo por parte del Magisterio de la Iglesia. Aunque algunos autores la consideran poco adecuada para una reflexión cristiana sobre el valor y la dignidad de la vida humana, la Encíclica *Evangelium vitae* (1995) la propone como un concepto que recoge la riqueza de toda la reflexión moral católica sobre la vida humana. En este artículo se parte de la crítica de su empleo que realiza Albert D. Jones, para concluir que, aunque sus premisas sean ciertas, la conclusión no debería llevar necesariamente a su abandono, sino a una explicación adecuada de su contenido, teniendo en cuenta que la "sacralidad de la vida" contiene toda la dimensión positiva de la reflexión cristiana sobre la vida humana, cosa que otras más empleadas como "indisponibilidad" o "inviolabilidad" no tienen.

The use of the category "sanctity of life" is recent both in theological reflection and in the Magisterium of the Catholic Church. Although some authors consider it inadequate for Christian reflection on the value and dignity of human life, the encyclical *Evangelium vitae* (1995) proposes it as a concept that encompasses the richness of all Catholic moral reflection about human life. This article considers Albert D. Jones's critique of the use of "sanctity of life" and concludes that, even though Jones's premises are correct, his argument should not necessarily culminate in abandoning the category "sanctity of life," but rather in proposing a more adequate explanation of its content, bearing in mind that "sanctity of life" contains the entire positive dimension of Christian reflection on human life that other, more frequently used categories such as "indispensability" or "inviolability" do not have.

EVANGELIUM VITAE: ASPETTI ETICO-POLITICI

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO*

SOMMARIO: I. *La prospettiva dell'etica-politica*. II. *Componenti fondamentali del bene comune politico*. III. *Contenuti fondamentali di Evangelium vitae*. IV. *La mutata comprensione delle ragioni del nostro vivere insieme*.

I. LA PROSPETTIVA DELL'ETICA-POLITICA

Come è noto, l'Enciclica *Evangelium vitae* affronta anche la dimensione giuridico-politica degli attentati contro la vita umana.¹ Assumere questo punto di vista era allora del tutto necessario, e lo è forse ancor più oggi, perché i fenomeni che allora e oggi sono estremamente preoccupanti non sono solo fenomeni individuali, ma anche fenomeni resi legali, finanziati e eseguiti da organismi dello Stato: leggi, sentenze dei tribunali ordinari e delle corti costituzionali, sistemi sanitari pubblici, ecc. Tale circostanza introduce una nuova e importante dimensione, riguardante l'atteggiamento dei poteri pubblici (esecutivi, legislativi e giudiziari) nei confronti della vita umana e di altri beni la cui protezione costituisce la ragion d'essere dello Stato.

Evangelium vitae afferma che «il compito della legge civile è diverso e di ambito più limitato rispetto a quello della legge morale».² Occorre capire in quale senso e perché questi due ambiti hanno una ampiezza differente. San Tommaso d'Aquino scrive a questo proposito che «il fine della legge umana è diverso da quello della legge divina. Infatti la legge umana ha come fine la tranquillità temporale dello Stato; ed essa lo raggiunge reprimendo gli atti esterni, così da eliminare il male che potrebbe turbare la pace pubblica. Invece la legge divina ha lo scopo di condurre gli uomini alla felicità eterna».³ L'attività legislativa dello Stato, così come le altre attività degli organismi statali, mira al bene comune della società politicamente organizzata, e questa finalità distingue la prospettiva etico-politica

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995: AAS 87 (1995) 401-552, nn. 68-74 (d'ora in avanti sarà citata EV).

² EV 71, 3.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 98, a. 1. Usiamo la traduzione italiana in versione elettronica a cura di P. Tito, S. Centi e P. Angelo Z. Belloni.

da quella che è propria dell'etica personale. Di questa distinzione dobbiamo occuparci brevemente come necessaria premessa per l'adeguata comprensione della tematica sulla quale ora dobbiamo riflettere.

Nel linguaggio comune, l'etica viene intesa solitamente come una riflessione che valuta come buono o cattivo il modo di vivere delle singole persone secondo la sua conformità o opposizione al bene globale della vita umana. Con questo modo di pensare in realtà si sta prendendo la parte per il tutto. Del modo di vivere degli individui si occupa l'etica personale; tuttavia, l'etica ha anche altre parti come, per esempio, l'etica economica, l'etica medica, l'etica sociale o l'etica politica.⁴ L'etica politica valuta come buoni o cattivi gli atti delle istituzioni politiche, cioè delle istituzioni dello Stato, della Regione, degli organi legislativi e giudiziari, ecc.

Pertanto, l'etica politica non si occupa direttamente delle azioni individuali, ma delle azioni attraverso le quali gli individui raccolti in una comunità politicamente organizzata (lo Stato) danno forma alla propria vita in comune dal punto di vista costituzionale, giuridico, amministrativo, economico, educativo, della salute, ecc. Queste azioni provengono immediatamente da organi legislativi o governativi o da individui che esercitano una funzione di governo, ma propriamente sono azioni della comunità politica, che mediante rappresentanti da lei scelti dà a se stessa una forma o un'altra. Così, ad esempio, le leggi che disciplinano i contratti, il matrimonio, il sistema sanitario, le tasse, ecc., sono leggi dello Stato e non dei deputati Antonio e Paolo, anche se questi ultimi sono stati i promotori di quelle leggi.

Il criterio con cui l'etica politica valuta queste azioni della comunità è la loro maggiore o minore conformità con lo scopo per cui gli individui volevano e vogliono ancora vivere insieme in una società organizzata. Tale fine – nella misura in cui è e deve essere promosso dalla politica – è chiamato bene comune politico (in modo più semplice ma meno esatto potrebbe essere chiamato anche benessere generale). L'etica politica considera moralmente buone le azioni dell'apparato pubblico che sono conformi e promuovono il bene comune politico, mentre sono moralmente cattive quelle che danneggiano o si oppongono a quel bene. Naturalmente stiamo parlando di moralità e immoralità politica, che non coincide esattamente con la morale di cui tratta l'etica personale, anche se si relaziona con questa, a volte molto strettamente. Infatti, a volte le azioni politicamente immorali nascono dalla mancanza di onestà personale... ma non sempre. Possono anche essere conseguenza di mera incompetenza, o di categorie ideologiche accettate acriticamente, o di idee economiche poco valide che alcuni sostengono in buona fede. Per l'etica politica, il fattore determinante non è tanto la buona o cattiva fede, ma piuttosto la effettiva conformità e promozione del benessere generale.

⁴ Della distinzione tra etica personale e etica politica abbiamo trattato con una certa ampiezza in A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil 1, 27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 23-33.

Per dare una panoramica completa del campo dell'etica politica bisogna aggiungere che questa si occupa anche delle azioni degli individui. Tuttavia, lo fa in modo diverso dall'etica personale: mentre questa considera le azioni dal punto di vista del merito o della colpa morale, l'etica politica lo fa dal punto di vista della loro legalità o illegalità. Si potrebbe obiettare che giudicare la legalità o illegalità del comportamento di una persona fisica è compito dei giudici. È vero. Tuttavia l'oggetto dell'etica politica non è giudicare se questa o quell'azione è o non è conforme alle leggi, ma valutare se le leggi in vigore sono idonee al raggiungimento del bene comune politico. All'etica politica interessa determinare in generale ciò che dovrebbe essere legale e ciò che dovrebbe essere illegale, poiché operare tale determinazione è una parte essenziale della buona organizzazione del nostro vivere insieme, cioè del bene comune politico. Una buona organizzazione politica comporta la promozione e la protezione di determinati beni (l'ordine pubblico e la sicurezza, per esempio) e a tale scopo le azioni individuali che ledono tali beni sono da considerarsi illegali e, come tali, sono vietate e punite.

L'etica politica è in sintesi l'etica delle istituzioni politiche, che valuta gli atti dell'apparato pubblico secondo i criteri che devono regolare tali istituzioni. Per chiarire come questi criteri siano differenti, anche se non contrari, a quelli dell'etica personale possiamo servirci di un esempio. Immaginiamo che un parlamento promulghi una grande riforma delle norme che disciplinano i contratti di lavoro. Supponiamo anche che i membri della maggioranza parlamentare che ha approvato la riforma siano sinceramente convinti che la nuova legge sia conforme all'interesse generale del proprio paese. Dopo un anno e mezzo, l'esperienza mostra invece che la nuova legge è stata un male, dal momento che l'unico effetto rilevante è stato l'aumento della disoccupazione, con i conseguenti disagi sociali. Si può dire che l'approvazione della riforma del lavoro sia stata un male morale? Dipende. Dal punto di vista dell'etica personale, coloro che, dopo essersi informati per quanto possibile, hanno votato in buona fede a favore della riforma non hanno colpa personale. D'altra parte, dal punto di vista dell'etica politica, è sorto un male etico: a prescindere da quello che è successo nella coscienza di coloro che hanno votato a favore di quella riforma, la sua contrarietà al bene comune è un fatto, e tale contrarietà continuerà a sussistere anche quando, con il passare degli anni, tutti i deputati che hanno votato la riforma siano passati a miglior vita. Il male etico-politico ha una sua esistenza oggettiva, che resta in essere finché non viene corretto, indipendentemente dalla coscienza personale di coloro che lo hanno introdotto.

Perciò, in termini generali, quando la comunità politica organizza la collaborazione sociale in un modo che danneggia il bene comune, avviene un male etico che ha una propria consistenza e che non dipende necessariamente e in modo univoco dalla valutazione morale delle singole azioni. La qualità morale positiva

o negativa della forma che viene data alla nostra vita e alla nostra collaborazione – che è formalmente distinta dal merito e dalla colpa personale morale – è l'oggetto specifico dell'etica politica e costituisce il punto di vista specifico dal quale considereremo qui gli attentati alla vita umana a cui si riferisce l'enciclica *Evangelium vitae*.

II. COMPONENTI FONDAMENTALI DEL BENE COMUNE POLITICO

Alla luce dell'andamento della riflessione politica moderna, mi sembra che i contenuti fondamentali del bene politico comune si possano sintetizzare e strutturare intorno a tre beni sociali di grande importanza: la pace e la sicurezza, la libertà e la giustizia,⁵ che devono essere promossi e protetti insieme. La convinzione che siano inseparabili, e che pertanto non si possa sacrificare la libertà in favore della sicurezza o la giustizia, né la giustizia per la libertà o la sicurezza, né la sicurezza in favore della libertà o della giustizia, è a mio avviso quello che caratterizza la concezione del bene comune che considero valida e che gode di una buona accettazione.

Se diversi individui, famiglie, tribù, ecc. devono vivere sullo stesso territorio è naturale che si producano conflitti: per la terra, per l'acqua, ecc. Le possibilità sono due: o i gruppi si armano, e allora vince il più forte, il meglio armato o colui che può contare su seguaci armati più numerosi, oppure si costituisce un'autorità, che gode del monopolio dell'uso della forza, e che risolverà pacificamente i conflitti in accordo con le regole della giustizia. Il passaggio dal *far west* alla società politicamente organizzata viene determinato dalla comune consapevolezza che è vantaggioso per tutti la costituzione di un'autorità politica (oggi lo Stato) che abbia il fondamentale compito di difendere i cittadini dalle aggressioni provenienti dall'esterno e dal comportamento violento e anti-sociale di altri cittadini.

Tale consapevolezza portava sant'Ireneo di Lione ad affermare, in modo grafico, che uno dei principali compiti delle autorità politiche è quello di garantire la sicurezza, per impedire che i pesci grandi mangino i pesci piccoli.⁶ Anche la riflessione politica moderna, basti pensare a Jean Bodin (1529/30-1596) o a Thomas Hobbes (1588-1679), nata in un periodo in cui l'Europa era afflitta da conflitti violenti, assume un analogo punto di vista: la politica non si può proporre l'obiettivo di aiutare gli uomini a raggiungere il sommo bene, bensì un bene più modesto ma più urgente e fondamentale, che è quello di evitare il sommo male

⁵ Il radicamento dello stato moderno nei valori etico-politici della sicurezza della pace, libertà e giustizia è stato evidenziato brillantemente da M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990⁴.

⁶ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, V, 24, 2; traduzione italiana: *Contro le eresie e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1979, 456.

rappresentato dalla morte violenta. Questa prima riflessione politica moderna è configurata come un'etica della pace sociale. I cittadini rinunciano a difendersi da soli, si disarmano, e si attribuisce allo Stato sovrano il monopolio dell'uso della forza, che deve essere utilizzata secondo le leggi per garantire pari protezione a tutti e la risoluzione arbitrare dei conflitti.

Si attribuisce allo Stato l'uso della forza affinché svolga un ruolo pacificatore: la difesa della vita e dell'integrità del corpo dei cittadini, sia di fronte ad aggressioni esterne che interne. L'attribuzione della totalità del potere allo Stato è il prezzo pagato per garantire e proteggere la vita, che appare come il valore politico fondamentale, visto che il desiderio di garantire la protezione della vita è la ragion d'essere del patto politico. Lo Stato nasce per difendere la vita, la pace e la sicurezza, e non per causare la morte di cittadini innocenti che vogliono vivere in pace. Ciò rende comprensibile quanto replicava Norberto Bobbio a Giorgio Bocca che, a proposito della legge sull'aborto, invocava il patto sociale: «Non sarà inutile ricordarLe [a Giorgio Bocca] che il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita».⁷

La pace e la sicurezza come elementi essenziali del bene comune politico fondano anche il dovere di proteggere il diritto alla vita nell'ambito dello Stato. In termini generali, la dottrina giuridico-politica contemporanea è passata da una comprensione individualista dei diritti fondamentali (diritto alla vita, alla libertà, ecc.) come semplici libertà dell'individuo nei confronti dello Stato, ad una comprensione più istituzionale di tali diritti:⁸ non sono solo libertà dell'individuo garantite nei confronti dell'interferenza dello Stato, ma esprimono anche un ordine di valori che la comunità politica deve rispettare e tutelare. I diritti fondamentali, non sono solamente libertà *nei confronti dello Stato*, ma *nello Stato*.⁹ Per questo motivo, i diritti fondamentali, soprattutto quello alla vita, oltre a garantire l'immunità nei confronti dello Stato, conferiscono anche all'individuo il diritto di essere protetto – attraverso disposizioni legali – dalle interferenze da parte di altre persone.

Lo Stato che protegge legalmente i diritti fondamentali non può essere accusato di essere uno stato repressivo. Vorrei che qualcuno mi spiegasse come è possibile riconoscere e proteggere un qualunque diritto umano senza dover limitare legalmente i cittadini dallo svolgere certe azioni contro terzi. Giustamente P. Häberle

⁷ N. BOBBIO, Intervista pubblicata sul quotidiano di Torino *La Stampa*, 15 maggio 1981.

⁸ Cfr. M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno*, Rialp, Madrid 1998.

⁹ Cfr. P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2, Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*, C.F. Müller, Heidelberg 1983³. Cito secondo la traduzione parziale italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, 51.

ha scritto che «se la libertà del singolo non fosse tutelata penalmente contro la minaccia derivante dall'altrui abuso della libertà, non vi sarebbe più luogo per parlare del significato della libertà per la vita sociale nell'insieme. S'imporrebbe il più forte. Il risultato complessivo al quale tendono i diritti fondamentali verrebbe messo in discussione, perché persino la realizzazione individuale delle libertà risulterebbe essere seriamente minacciata».¹⁰

D'altra parte, conviene non dimenticare che la tutela dei diritti fondamentali non è unicamente fondata sul valore che tali diritti hanno per un ipotetico individuo non politico. È stato sottolineato giustamente che l'ambito privato della vita individuale è il presupposto della vita politica. Mediante i diritti fondamentali si realizza un processo di libertà che costituisce un elemento fondamentale della democrazia. I diritti fondamentali sono il *fondamento funzionale* della vita democratica. Essi sono garanzie date alla comunità, elementi dell'ordine pubblico e principi strutturanti del nostro vivere insieme. I diritti fondamentali svolgono una funzione sociale e hanno un importante interesse pubblico.¹¹

Non vorrei entrare qui nei delicati problemi che l'aborto e l'eutanasia pongono dal punto di vista dell'etica personale, dato che l'ho fatto in altre pubblicazioni. Desidero sottolineare soltanto un importante aspetto etico-politico. Gli uomini nascono, vivono e muoiono. L'unica funzione che il bene comune politico attribuisce allo Stato in questo ambito è tutelare la vita. Allo Stato non spetta né generarla né sopprimerla. Lo Stato, per la sua stessa ragion d'essere, non può consentire l'esistenza di altri "mattatoi" oltre a quelli per le bestie da macello.

III. CONTENUTI FONDAMENTALI DI *EVANGELIUM VITAE*

Queste considerazioni aiutano a capire lo sfondo sul quale l'enciclica *Evangelium vitae* affronta il problema di etica politica rappresentato dalle leggi civili che rendono legale l'aborto procurato e l'eutanasia. L'enciclica non vede la legge civile come uno strumento repressivo da usare contro la madre, ma come un ordinamento di giustizia,¹² le cui importanti dimensioni simboliche e culturali¹³ devono essere messe al servizio del bene dell'uomo, del suo sviluppo e dei suoi diritti fondamentali. D'altra parte, conviene notare che il rapporto della legge civile con la legge morale non viene visto dall'enciclica come rapporto con un'istanza esterna di controllo, ma in una prospettiva che non esiterei a chiamare "costituzionalistica", giacché ciò che viene messo in luce è il rapporto intrinseco e ineludibile delle scelte del legislatore ordinario con il diritto alla vita, che costituisce una delle

¹⁰ HÄBERLE, *Le libertà fondamentali*, 47.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 51-59.

¹² Cfr. EV, 70.

¹³ Cfr. EV, 73.

principali ragioni di essere dello Stato e che viene proclamato e tutelato dalle Carte costituzionali di tutti i Paesi civili del mondo.

Veniamo all'esposizione sintetica dei contenuti dell'enciclica. In primo luogo vengono riportate le principali argomentazioni di ordine giuridico e politico proposte in favore delle leggi non rispettose del valore assoluto della vita umana,¹⁴ per passare immediatamente allo studio del rapporto tra legge civile e legge morale,¹⁵ che si conclude con il seguente enunciato: «Le leggi che autorizzano e favoriscono l'aborto e l'eutanasia si pongono dunque radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune e, pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica. Il misconoscimento del diritto alla vita, infatti, proprio perché porta a sopprimere la persona per il cui servizio la società ha motivo di esistere, è ciò che si contrappone più frontalmente e irreparabilmente alla possibilità di realizzare il bene comune. Ne segue che, quando una legge civile legittima l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligatoria».¹⁶

Da ciò deriva il «grave e preciso obbligo di opporsi ad esse mediante obiezione di coscienza»,¹⁷ e l'impossibilità morale di sostenerle con il suffragio del proprio voto¹⁸ e di cooperare alla loro applicazione. «Infatti, dal punto di vista morale, non è mai lecito cooperare formalmente al male. Tale cooperazione si verifica quando l'azione compiuta, o per la sua stessa natura o per la configurazione che essa viene assumendo in un concreto contesto, si qualifica come partecipazione diretta ad un atto contro la vita umana innocente o come condivisione dell'intenzione immorale dell'agente principale. Questa cooperazione non può mai essere giustificata».¹⁹

Viene anche contemplato il particolare problema di coscienza che si pone nei casi in cui un voto parlamentare risultasse determinante per favorire una legge più restrittiva, in alternativa ad una legge più permissiva già in vigore o messa al voto. «Nel caso ipotizzato, quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a limitare i danni di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica. Così facendo, infatti, non si attua una collaborazione illecita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti

¹⁴ Cfr. EV, 68-70.

¹⁵ Cfr. EV, 71-72.

¹⁶ EV, 72.

¹⁷ EV, 73.

¹⁸ Cfr. EV, 73.

¹⁹ EV, 74.

iniqui». ²⁰ È chiaro che con queste parole si intende risolvere un «particolare problema di coscienza», e non proporre un ideale. L'accenno alla diminuzione degli «effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica» dovrebbe essere oggetto di un'attenta riflessione. ²¹

IV. LA MUTATA COMPrensIONE DELLE RAGIONI DEL NOSTRO VIVERE INSIEME

Alla luce di quanto si è detto prima, le leggi e le sentenze favorevoli all'aborto, al suicidio assistito e all'eutanasia sembrano incompatibili con le basi fondamentali della cultura politica moderna. D'altra parte sappiamo che è molto difficile che la politica possa intraprendere strade che siano in contraddizione con le tendenze generali dell'opinione pubblica e del sentire dei cittadini, a meno che non si tratti di regimi non democratici o addirittura di violento autoritarismo. C'è da pensare pertanto che in buona parte della popolazione dei diversi Paesi del mondo che accettano queste leggi sia in atto un progressivo mutamento della comprensione da parte di molti cittadini delle ragioni del nostro vivere insieme.

La cultura politica moderna, come visto, si era formata gradualmente intorno a tre valori fondamentali: la sicurezza, la libertà e la giustizia. La sicurezza era intesa come pace e convivenza pacifica e l'uguaglianza veniva compresa principalmente come uguaglianza davanti alla legge (“la legge è uguale per tutti”). Perciò si riteneva che fosse compito dello Stato difendere tutti i cittadini sia dalle aggressioni esterne che dalle minacce derivanti dal comportamento di altri cittadini. In questa prospettiva lo Stato garantiva ai cittadini un insieme di diritti di libertà che avevano le seguenti caratteristiche: sono uguali per tutti, senza discriminazioni per ragioni di età, sesso, stato di salute, religione, ecc.; il loro esercizio da parte di un cittadino non può in nessun caso ledere la libertà o i diritti degli altri e, infine, sono congruenti con un potere politico limitato e con una estensione dell'apparato statale abbastanza contenuta.

A poco a poco si è introdotta una visione ispirata al principio del benessere e ad una visione socio-economica dell'uguaglianza che portava ad interpretare la sicurezza che lo Stato deve garantire come sicurezza economica, lavorativa, sanitaria, ecc. Le ragioni di questo mutamento sono in buona parte comprensibili e richiederebbero uno studio approfondito per riuscire a distinguere bene le autentiche espressioni di solidarietà sociale da altre realtà che sono forme di parassitismo. In

²⁰ EV, 73.

²¹ Su questo punto si è sviluppato un acceso dibattito. Per una visione di insieme dei partecipanti e delle problematiche affrontate si veda J.G. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*, Edusc, Roma 2017.

ogni caso, questa evoluzione sociale ha dato luogo ad una riformulazione delle ragioni che fondano il patto sociale. Nella nuova prospettiva, ogni interesse di una parte della popolazione tende a diventare un diritto che lo Stato deve garantire, soddisfare e addirittura pagare, anche se per farlo devono essere lesi i diritti e le libertà di altri cittadini, purché ciò venga fatto in un modo non molto evidente che inoltre possa ricevere una parvenza di giustificazione sociale. L'ampliamento degli interessi che lo Stato deve soddisfare comporta inevitabilmente un potere politico-amministrativo meno limitato e una crescita smisurata dell'apparato statale.

Questi “nuovi” diritti sono finanziati dallo Stato, cioè da tutti noi, perché altrimenti si direbbe che tali diritti sono solo per i ricchi. Così si pongono non pochi problemi: molti cittadini non accettano che una parte sempre maggiore del frutto del loro lavoro sia prelevato dallo Stato in forma di tasse per finanziare “diritti” la cui esistenza è tutt'altro che chiara. E, inoltre, talvolta i cittadini sono costretti a sostenere economicamente comportamenti che sollevano serie riserve da parte della propria coscienza.

Il fatto è che si è arrivati a un *modus vivendi* che accontenta la maggioranza. I cittadini sono contenti di avere più “diritti” che falsamente pensano di ricevere gratuitamente dallo Stato. In realtà non sono gratuiti: hanno un prezzo sia in termini di libertà reale sia in termini economici. I governanti e la classe politica sono ugualmente contenti, perché il loro potere aumenta con la gestione della sempre più grande spesa pubblica, che comporta un livello di tassazione eccessivamente elevato, ma i cui vantaggi in termini elettorali e di potere sono evidenti. Ma da questo *modus vivendi* risultano due conseguenze molto negative: 1) si confondono gli interessi soggettivi con i diritti; 2) ci siamo abituati a parlare di diritti che probabilmente non esistono e che comportano la lesione di diritti certi di terze persone. In questo contesto il cosiddetto “diritto all'aborto” non stupisce più di tanto. Il prezzo da pagare è tuttavia elevato e amaro. Riprendendo l'immagine di Ireneo di Lione, lo Stato sancisce con la legge e mette in piedi una struttura pubblica per consentire che i pesci grandi divorino i piccoli: i non nati, i malati, gli anziani, ecc.

Alla tesi che stiamo sostenendo si potrebbe opporre la considerazione che con le disposizioni normative che legalizzano alcuni attentati contro la vita innocente, lo Stato cerca di raggiungere un equilibrio tra il diritto alla vita e il diritto alla libertà di autodeterminarsi.²² Tuttavia, sembra difficile pensare che la soppressione di una vita innocente possa essere il risultato di una composizione del diritto alla vita con un altro diritto. E soprattutto c'è un'altra questione: il rispetto della vita umana è una questione fondamentale di giustizia. Perciò non si può rinunciare alla sua protezione invocando la tolleranza, la libertà di pensiero, il pluralismo

²² Riprendo qui alcune idee già espresse in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. III: Morale speciale*, Edusc, Roma 2012², 134-137.

delle concezioni del bene, ecc. Quando in una società esistono diverse concezioni dell'uomo e del mondo che sono in qualche modo conflittuali, si può pensare che non è compito dello Stato risolvere tale conflitto e che quindi esso debba garantire le condizioni generali della convivenza, lasciando poi ai singoli cittadini la libertà di promuovere le concezioni che ritengono giusto promuovere. Ciascuno può avere la sua idea di felicità, almeno fino a certo punto. Ma i conflitti etici che riguardano questioni di giustizia non possono essere risolti richiamandosi alla propria posizione, diversa dall'uno all'altro. Qui non c'è solo un conflitto di concezioni ideali, ma sono in gioco diritti certi di terze persone, che non si tutelano con la sola tolleranza. Forse conviene aggiungere che la libertà è un grado di vita, il grado più alto della vita dello spirito. La libertà esprime il modo in cui lo spirito vive. Invocare la libertà (di pensiero, di opinione, ecc.) per distruggere la vita di un essere libero è una contraddizione insostenibile. La mia libertà finisce dove inizia il diritto alla vita degli altri, per la stessa ragione per cui la libertà degli altri deve fermarsi laddove inizia il mio diritto alla vita. Chi attenta contro la vita degli altri non può invocare a proprio vantaggio né la libertà né la tolleranza né il pluralismo delle concezioni del bene.

Sull'uguaglianza in senso socio-economico ci sarebbe molto da discutere;²³ in ogni caso, essa non può essere invocata contro la fondamentale uguaglianza di tutti davanti alla legge. La legge protegge la vita di tutti, non solo di alcuni. La ragione di questa uguaglianza fondamentale è la dignità umana intesa in senso basilare, che è comune a tutti gli uomini. Tutti gli individui umani vivi hanno la stessa dignità. Da qui scaturisce l'esigenza etica di trattare tutti gli uomini come uguali in un senso fondamentale, indipendentemente dalle loro molteplici disuguaglianze empiriche, e ciò per il solo motivo che tutti sono ugualmente essere umani. Questo è il principio etico di uguaglianza, che può essere espresso anche così: il riconoscimento dei diritti di uguaglianza (uguale rispetto, uguale libertà, ecc.) non è legato ad altro distintivo che non sia quello della condizione umana di un individuo vivente, condizione o natura in cui tutti gli individui umani convengono antecedentemente a qualsiasi differenziazione biologica, sanitaria, sociale, politica o culturale.

La giustizia richiede il riconoscimento del principio di uguaglianza come limite etico insuperabile: tutti gli uomini, nel perseguire i loro scopi, non possono violare i diritti fondamentali degli altri, così come gli altri devono rispettare i beni e i diritti legati alla condizione umana di ciascuno di noi. In questo senso, il principio della qualità della vita, inteso come insieme di parametri che permetterebbero di conoscere il valore reale di ogni singola vita umana, non è compatibile con il

²³ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Economia e disuguaglianza. Il ruolo della Dottrina Sociale della Chiesa* (2018), in eticaepolitica.net/eticapolitica/EconomiaeDisuguaglianza.pdf.

principio dell'uguale dignità fondamentale di tutti gli uomini.²⁴ Il valore della persona dipenderebbe allora da criteri stabiliti da altri e non dalla condizione umana. Inoltre, in base a tali criteri si stabiliscono differenze qualitative tra gli esseri umani, secondo le quali la vita di alcuni va sostenuta e la vita di altri può essere soppressa, abbandonata o interrotta. Viene quindi negata l'uguaglianza per quanto riguarda la vita, un bene fondamentale legato essenzialmente alla dignità umana.

Non mi sembra facile modificare l'orientamento legislativo non pienamente rispettoso del diritto alla vita che sta prevalendo in molti Paesi senza operare, a livello culturale e di opinione pubblica, un serio ripensamento delle ragioni per le quali viviamo insieme all'interno di una comunità politicamente organizzata. Qua e là ci sono linee di pensiero che lasciano ben sperare, ma ritengo che sia ancora da affrontare con una chiara strategia di pensiero questo difficile compito, per il quale neppure i cattolici sono sempre ben preparati. L'enciclica *Evangelium vitae* doveva essere, e in parte lo è stata, un buon inizio. In ogni caso, essa ha un importante significato storico. Con il trascorrere del tempo l'opinione pubblica e la mentalità comune cambieranno, e quando gli storici leggeranno questa enciclica sentiranno il sollievo morale di sapere che non tutti ammettevano che causare la morte di figli o di anziani innocenti e indifesi fosse un compito dello Stato.

ABSTRACT

Nell'attualità l'aborto e l'eutanasia non sono esclusivamente un comportamento individuale. Hanno anche una dimensione politica, in quanto che sono fenomeni resi legali, finanziati e eseguiti da organismi dello Stato: leggi, sentenze dei tribunali ordinari e delle corti costituzionali, sistemi sanitari pubblici, ecc. Perciò tali comportamenti vanno considerati anche dal punto di vista dell'etica politica, cioè dell'etica delle istituzioni politiche. Essa valuta gli atti dell'apparato pubblico secondo il loro rapporto al bene comune politico, che comprende fondamentalmente tre ambiti di valore: la pace e la sicurezza, la libertà e la giustizia. In rapporto a questi valori l'unico compito dello Stato riguardante la vita è la promozione e la tutela. Non è funzione dello Stato dare la morte. L'idea che possa esistere un diritto che comporta la morte, oggi in pratica ammessa da molti ordinamenti giuridici, presuppone una mutata comprensione delle ragioni del nostro vivere insieme che deve essere oggetto di un'approfondita riflessione.

Nowadays, abortion and euthanasia are not exclusively personal actions. They also have a political dimension, since they are phenomena that are made legal,

²⁴ Cfr. EV, 8, 20 e 57.

financed and executed by state bodies: laws, judgments of ordinary courts and constitutional courts, public health systems, etc. Therefore, these behaviors must also be considered from the point of view of political ethics, that is, the ethics of political institutions. It evaluates the acts of the public apparatus according to their relationship to the political common good, which fundamentally includes three areas of value: peace and security, freedom and justice. In relation to these values, the only task of the state concerning life is promotion and protection. It is not the function of the state to give death. The idea that there may be a right that involves death, which is now practically admitted by many legal systems, presupposes a changed understanding of the reasons for our living together which must be the subject of in-depth reflection.

CHASTITY AND RESPECT FOR HUMAN LIFE

STEPHAN KAMPOWSKI*

SUMMARY: I. *The Trivialization of Sexuality and the Contempt for New Human Life*. II. *Sociological Evidence*. III. *Connatural Knowledge*. IV. *Chastity and the Demands of Justice*. V. *The Great Divide: Sexuality and Procreation*.

I. THE TRIVIALIZATION OF SEXUALITY AND THE CONTEMPT FOR NEW HUMAN LIFE

In his encyclical *Evangelium Vitae*, Saint John Paul II makes the somewhat controversial claim that contraception and abortion, while differing in moral species and gravity, are nonetheless “fruits of the same tree.”¹ He shows full awareness of the objection that contraception would apparently be the most evident and effective remedy against abortion and that by speaking against contraception, the Church would seem to be promoting abortion.² The Polish Pope, however, remains unconvinced. For him, the practice of contraception encourages what he calls “a hedonistic mentality, unwilling to accept responsibility in matters of sexuality,” for which “abortion becomes the only possible decisive response to failed contraception.”³ Thus, for John Paul II, contraception and abortion, though specifically different, are nonetheless closely connected in their genesis. In what follows, we will examine the plausibility of this claim. In particular, since, according to him, contraception is an offense against chastity, while abortion is an offense against human life, we will ask about the relationship between chastity and respect for life. This connection is indeed at the core of the matter as John Paul II sees it, when he writes, “The trivialization of sexuality is among the principal factors which have led to contempt for new life,” which is why according to him

* Pontifical *John Paul II* Theological Institute for the Sciences of Marriage and Family, Pontifical Lateran University, Rome.

¹ JOHN PAUL II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 March 1995, AAS 87 (1995) 401-522, n. 13.

² Cfr. *ibidem*: “It is frequently asserted that contraception, if made safe and available to all, is the most effective remedy against abortion. The Catholic Church is then accused of actually promoting abortion, because she obstinately continues to teach the moral unlawfulness of contraception. When looked at carefully, this objection is clearly unfounded.”

³ *Ibidem*.

it is necessary to offer to young people “an authentic education in sexuality and in love, an education which involves training in chastity as a virtue which fosters personal maturity and makes one capable of respecting the ‘spousal’ meaning of the body.”⁴

As we begin to examine John Paul II’s claims about the relationship between chastity and respect for human life, it will be useful to remember that already Paul VI saw this connection. On the occasion of the fifteenth anniversary of his coronation, he spoke about *Humane Vitae*, whose tenth anniversary was then just around the corner. It may be surprising to note that the broader context into which he inserted the reflection on his encyclical did not regard marital love, which, of course, would also have been fitting, but rather the defense of human life. Thus, he writes, “the Council, [...] in its Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* taught that ‘from the moment of its conception life must be guarded with the greatest care while abortion and infanticide are unspeakable crimes’ (*Gaudium et Spes*, n. 51). We did no more than to gather this teaching when, ten years ago, we proclaimed the Encyclical *Humanae Vitae*.”⁵ In this one brief sentence, he gets to the heart of the matter: “The defense of life must start from the very sources of human existence.”⁶ Now the sources of human existence certainly include our sexual activity, which in turn is guarded by the virtue of chastity. Chastity would thus seem to have something to do not only with temperance and moderation, as it has traditionally been understood, but also with the respect for human life.

But how exactly, then does the virtue of chastity promote a sense of the preciousness of human life? What is the philosophical and experiential basis for the intuitions proposed by the saintly popes Paul VI and John Paul II? To investigate the matter, I will first briefly present some statistical data that correlates contraception and abortion. The evidence is not as unambiguous as the Church’s critics often claim it is. One might even detect a crucial lead in it that may be interpreted as substantiating John Paul II’s main intuition. I will then discuss the notion of “connatural knowledge,” mostly basing myself on the work of the English philosopher Elizabeth Anscombe, who had great merits in recovering

⁴ *Ibidem*, n. 97.

⁵ PAUL VI, *Homily*, 29 June 1978, Feast of Saints Peter and Paul, Fifteenth Anniversary of His Coronation, AAS 70 (1978) 397: “È stato questo un grave e chiaro insegnamento del Concilio, il quale, nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, ammoniva che ‘la vita, una volta concepita, dev’essere protetta con la massima cura; e l’aborto come l’infanticidio sono abominevoli delitti’ (*Gaudium et Spes*, 51). Non abbiamo fatto altro che raccogliere questa consegna, quando, dieci anni fa, promanammo l’Enciclica *Humanae Vitae*.” Translation my own.

⁶ *Ibidem*: “La difesa della vita deve cominciare dalle sorgenti stesse della umana esistenza.”

this originally Thomistic idea⁷ that has a basis already in Aristotle.⁸ Anscombe, already before John Paul II, expressed convictions very similar to those proposed in *Evangelium Vitae*, offering a more extended philosophical argument that may help us to understand the ultimate reasonability and soundness of John Paul II's claims. In the concrete, I will examine how connatural knowledge enables us to acknowledge the demands of justice and how, in its absence, we may find it difficult to see these in the concrete. I will finally argue that indeed one of the most influential arguments in favor of legal abortion entirely depends, for its plausibility, on a prior practical commitment, namely the radical separation of sexuality and procreation. By having pointed out the results of this separation, I finally hope to have shown that the virtue of chastity, by which one always thinks and lives these two together, is a fundamental condition for promoting respect for human life.

II. SOCIOLOGICAL EVIDENCE⁹

If, as the Catholic Church's magisterium claims, contraceptive behavior is unchaste and thus trivializing human sexuality, and if, as John Paul II in particular asserts, there is a relation between the trivialization of human sexuality and contempt for new human life, then one might surmise that an increase in contraceptive practice should lead to a rise in the abortion rate. As the Polish Pontiff rightly notes, to assert a positive relationship between contraception and abortion seems counterintuitive to many people, who would much rather advocate the facilitation of ready access to contraceptives as the most evident and effective measure to reduce the number of abortions.¹⁰

Here it may be helpful to take a look at the sociological data available. Some studies indeed see an inverse relationship between contraceptive use and the abortion rate, which would seem to contradict John Paul II's intuition. According to Jeffrey Peipert et al. and Cicely Marston and John Cleland, one can say

⁷ Cfr. for example, THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 45, a. 2: "About matters of chastity, a man after inquiring with his reason forms a right judgment, if he has learnt the science of morals, while he who has the habit of chastity judges of such matters by a kind of connaturality."

⁸ Cfr. for example, ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, ed. R. CRISP, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 47, 1114b1: "How the end appears to each person depends on what sort of person he is."

⁹ For a more general presentation of the phenomenon of induced abortion, including relevant global statistics and an overview of the arguments advanced in the abortion debate, cfr. S. KAMPOWSKI, *Aborto e sessualità*, in J. NORIEGA, R. ECOCHARD, I. ECOCHARD (eds.), *Dizionario sulla sessualità, sull'amore e sulla fertilità*, Cantagalli, Siena 2019, 1-9.

¹⁰ Cfr. for instance, J.F. PEIPERT et al., *Preventing Unintended Pregnancies by Providing No-Cost Contraception*, «Obstetrics & Gynecology» 120 (2012) 1291-1297.

more contraception leads to less abortion.¹¹ John Bongaarts and Charles Westoff, however, provide some statistical evidence to the contrary, correlating an increased contraception rate with an increased abortion rate, at least in some societies at some historical periods, for instance, in Korea from 1960-1978 (after which period the relation became inverse). However, they account for this phenomenon by reference to changes in family-size preferences and an increasing number of contraceptive failures. They finally conclude that the most effective way to avoid abortions is to prevent unwanted pregnancies and, therefore, to increase contraceptive prevalence.¹²

An inverse relation between contraception and abortion seems particularly apparent in Eastern Europe and Russia, where, until the fall of communism, abortion was the preferred method of birth control. The sociological data leave little doubt that the marked decrease of the abortion rate in many of the countries of the former Eastern Bloc is mainly due to the increased availability and use of effective contraceptives, substituting for abortion used as means of birth control.¹³ Nonetheless, it is worthwhile noting that even in the context of the former communist countries, the association between a decreasing abortion rate and an increasing contraceptive prevalence has not been a strict one. While both the Czech Republic and Slovakia have seen a similar significant decrease in the abortion rates since the 1990s, this decrease is associated with an increased use of contraceptive measures only in the Czech Republic, while in Slovakia the most likely explanation for the decreased abortion rate is the increased influence of the Catholic Church and a corresponding modification in people's life choices and sexual behavior.¹⁴

Available sociological data leave little doubt, then, that increased contraceptive prevalence leads to a decrease in the abortion rate in contexts where abortion had previously been practiced as preferred means of birth control, while it suggests that there could also be other ways of reducing the abortion rate in such contexts. The initial impact of contraceptive use on more traditional societies (like Korea in the 1960s), on the other hand, requires some interpretation for it to be read along the same lines.

¹¹ Cfr. PEIPERT et al., *Preventing Unintended Pregnancies*; C. MARSTON, J. CLELAND, *Relationships between Contraception and Abortion: A Review of the Evidence*, «International Family Planning Perspectives» 29 (2003) 6-13.

¹² Cfr. J. BONGAARTS, C.F. WESTOFF, *The Potential Role of Contraception in Reducing Abortion*, «Studies in Family Planning» 31 (2000) 193-202.

¹³ Cfr. B.P. DENISOV et al., *Divergent Trends in Abortion and Birth Control Practices in Belarus, Russia and Ukraine*, «PLoS ONE» 7 (2012), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0049986>.

¹⁴ Cfr. J. KOCOURKOVA, *Relationship between abortion and contraception: A comparative socio-demographic analysis of Czech and Slovak populations*, «Women & Health» 56 (2016) 885-905.

One must also note that the category of unwanted pregnancy plays a central role in the way many studies conduct their investigation and interpret their results. The category itself is usually taken as self-evident. However, on closer inspection, it may not be as self-explanatory as it would first appear. The reasoning that correlates the number of unwanted pregnancies to the abortion rate and then recommends the adoption of contraceptive means to reduce this number seems to follow common sense.¹⁵ Nevertheless, researchers usually neglect the possible overall contribution of contraceptive prevalence to the very *occurrence* of unwanted pregnancies.

Marston and Cleland are an exception here. For them, the promotion and adoption of effective contraceptive practices leads to what they call a society's "fertility transition." In societies that have not yet undergone this transition, "both actual fertility and desired family sizes are high," which is why here "couples are at little (or no) risk of unwanted pregnancies."¹⁶ In sum, "the advent of modern contraception is associated with a destabilization of high (or 'fatalistic') fertility preferences,"¹⁷ and only in the context of these new "fertility preferences," i.e., only in the context of this changed outlook on sexuality, family, and life in general, the risk, or perhaps even the very category of unwanted pregnancies first appears. In other words, if some researchers assert that "pre-transitional" societies had "little (or no) risk of unwanted pregnancies,"¹⁸ while others point out that in what would then be "post-transitional" societies, the rate of unwanted pregnancies is at over fifty percent,¹⁹ then sociological research itself invites us to explore more deeply the correlation between the "transition," brought about by contraception, and the categorization of a pregnancy as "unwanted." Thus, available sociological data, to the very least, does not contradict, but perhaps even encourages, a line of thought that runs from the advent of modern contraception over a change in fertility preference and lifestyle choices to the categorization of pregnancies as unwanted and finally to abortion as a solution to the problems posed by such pregnancies.

III. CONNATURAL KNOWLEDGE

Our fundamental concern is to investigate the grounds of John Paul II's more general affirmation that the trivialization of sexuality leads to contempt for new

¹⁵ BONGAARTS, WESTOFF, *The Potential Role of Contraception*, 201: "The most direct way to reduce abortion rates is to prevent unintended pregnancies by increasing the practice of effective contraception."

¹⁶ MARSTON, CLELAND, *Relationships between Contraception and Abortion*, 6.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Cft. BONGAARTS, WESTOFF, *The Potential Role of Contraception*, 194.

human life, which led us to look at the relationship between contraception (as a particular way of trivializing sexuality) and abortion (as a specific way of holding in contempt new human life). We want to explore the relationship between chastity (as the way of taking sexuality seriously) and the respect for human life (the opposite, that is, of holding human life in contempt).

For Anscombe, as for the entire Aristotelian-Thomistic tradition to which she refers at this point, questions regarding chastity, and indeed those regarding any virtue and any moral knowledge, require, for their proper treatment, something that Thomas Aquinas calls “connaturality”—a certain consonance of one’s character with the good about which one reflects and which one makes the object of one’s action.²⁰ But to begin setting up the problem of connatural knowledge, we may briefly turn to Max Horkheimer and Theodor Adorno, who, in their work *Dialectic of Enlightenment*, speak of “the impossibility of deriving from reason a fundamental argument against murder.”²¹ Now, this is a startling claim. It is not implausible to interpret it as the authors’ critique, not of the fifth commandment, but rather of a particular concept of reason that reduces all knowledge to know-how and for which only the measurable and quantifiable is real. And it seems that they have a point. A purely instrumental reason will not be able to grasp the preciousness of human life and the unconditional respect due to it, so that it will demand “rational” arguments against murder and find these, once given, ultimately unconvincing. Already Friedrich Nietzsche rightly warned us against anyone who “required reasons in order to remain respectable: we should, in any case, certainly avoid his society.”²² One can always respond to a reason by giving another reason. What if the prior reasons that kept that person from killing us were no longer to convince him or her?

Now the understanding of knowledge and cognition as something neutral and limited to measurable things has become more and more widespread since David Hume and his claim that no “ought” can ever be derived from an “is.”²³ As Elizabeth Anscombe writes: “It is a prominent feature of philosophy (at least in the English speaking schools) since the time of Hume, to claim that all truth is ‘indifferent’.”²⁴ If all knowledge is merely factual, measurable, quantifiable

²⁰ Cfr. again, THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II, q. 45, a. 2.

²¹ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford University Press, Stanford, CA 2002, 93.

²² F. NIETZSCHE, *The Will to Power. An Attempted Transvaluation of All Values*, Dover Thrift Editions, Mineola 2019, 151, aphorism 313. Cfr. H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, ed. J. KOHN, Schocken Books, New York 2003, 131.

²³ Cfr. D. HUME, *Treatise on Human Nature*, eds. D.F. NORTON, M.J. NORTON, Oxford University Press, Oxford 2011, 302, Book III, Part 1, Section 1.

²⁴ E. ANSCOMBE, *Knowledge and Reverence for Human Life*, in IDEM, *Human Life, Action and Ethics*, eds. M. GEACH, L. GORMALLY, Imprint Academic, Exeter, 2005, 59.

knowledge, then, to evoke Emmanuel Levinas, the face of the other will no longer tell me, “Do not kill me.”²⁵ It will simply be a face, of a particular color, of specific dimensions and proportions that can be measured with precision. It will not tell me to do or not to do anything.

In this context, Elizabeth Anscombe makes a claim that is central to bioethics, namely that there is a knowledge that is, in fact, not “indifferent,” but directly relevant to practice. And this kind of knowledge or insight, following St. Thomas, she calls “connatural knowledge,” which is connected with virtue: “Connatural knowledge is the sort of knowledge someone has who has a certain virtue: it is a capacity to recognise what action will accord with and what ones will be contrary to the virtue.”²⁶ A person who is just will grasp the requirements of justice in a particular situation where an unjust person sees nothing at all.²⁷ Already Aristotle describes this phenomenon when he says, “How the end appears to each person depends on what sort of person he is.”²⁸ Ultimately, this phenomenon is part of the human experience. To quote Anscombe again: “Truth is non-indifferent if it helps or frustrates your purpose to acknowledge it.”²⁹ There is always a moment of recognition involved in the knowledge of the truth. Acknowledging truths that have little or nothing to do with our concrete lives is usually not difficult. But when a truth affects our lives and its recognition requires us to change our ways, then our character, our virtues or vices come into play. “No truth, then, is indifferent if it affects what is to be done.”³⁰ It is challenging to recognize a truth that, if indeed acknowledged, would require of us a fundamental change in our lifestyle. “People,” Anscombe writes, “who are hell-bent on evil purposes have therefore the strongest inclination of hostility or indifference to the truths, acknowledgement of which would threaten their proceedings.”³¹

²⁵ Cfr. E. LEVINAS, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2007.

²⁶ ANSCOMBE, *Knowledge and Reverence*, 60.

²⁷ For a discussion of prudence as the ability to perceive and do moral truth in the here and now and its dependence on the moral virtues, inasmuch as these allow for a connatural knowledge of the good, see: L. MELINA, *Coscienza e prudenza*, Cantagalli, Siena 2018, 82: “La prudenza predispose per connaturalità il soggetto a conoscere la verità morale sulle realtà contingenti e particolari dell’agire, realizzando un’efficace direzione a loro riguardo. I principi universali della legge naturale sono infatti recepiti come principi dall’uomo prudente mediante le virtù morali relative e cioè con un’interiore consonanza e affinità che permette la percezione concreta di ciò che è bene e la sua realizzazione efficace.”

²⁸ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 47; 1114b1.

²⁹ ANSCOMBE, *Knowledge and Reverence*, 66.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

IV. CHASTITY AND THE DEMANDS OF JUSTICE

Why are these remarks so important for bioethics? And how does a reflection on the importance of connatural knowledge help us to decide on the thesis regarding chastity and the respect for human life advanced by Saint John Paul II's encyclical *Evangelium Vitae*? The reason is the following. According to Anscombe, the recognition of the dignity of human life is also connected to knowledge of this kind. It is the most crucial kind of connatural recognition.³² The insight that a human being is worth more than many sparrows seems evident to us, of course. But we have truly made this knowledge our own only when we have acknowledged it and have done so even if something vital for us is at stake in its recognition.

Considering the importance of recognition and thus of connatural knowledge, we find a solution to one of the easily most startling bioethical questions. While without doubt there are many subtle questions for bioethics, raised by our new biotechnological inventions and possibilities, questions that require an acute knowledge of biomedical facts and a prudent ethical judgment, upon which, on occasion, people of goodwill may disagree, there are also other "questions" for bioethics that should not be questions at all, for which the biggest challenge is not that of answering them but of coming to understand how someone could ask them in the first place. How can someone *not* see the preciousness of human life? And even if someone claims to see it, how can he or she not perceive that human dignity is utterly violated by biotechnological procedures such as human cloning, research conducted on human embryos, or the production of human-animal chimeras?³³

It would seem that most, if not all, bioethical issues that bear on human life (in contradistinction to those that deal with questions deriving from biotechnological interventions regarding non-human nature) ultimately revolve around this topic: the dignity of human life. Human dignity is not quantifiable, measurable, objectifiable and, as such, outside the reach of instrumental reason. Therefore, our capacity to recognize human dignity and acknowledge that specific acts violate it is ultimately "connatural" and thus, to a certain extent, conditional on our character, our virtue, our lifestyle, and our fundamental interests.

³² *Ibidem*, 61: "The connatural knowledge of the dignity of human nature is the most important sort of knowledge of it."

³³ Elsewhere, basing myself on the thought of Hans Jonas, I have argued that the problem is "scientific abstraction": S. KAMPOWSKI, *Attualità della biologia filosofica di Hans Jonas*, «Aquinas» 50 (2007) 181-189. Scientific abstraction is really the result of reducing reason to calculating reason and of conceiving of knowledge as completely neutral. It is, in other words, the effect of a lack of connatural knowledge.

Anscombe's previous reflections on connatural knowledge shed light on her claims regarding the relationship between abortion and contraception, between the respect for human life and chastity. Her argument here regards the question of how contraceptive practice makes it more difficult to recognize and acknowledge the fact that human dignity is being violated through abortion and that such a violation is always unjust. She makes her boldest remark on this topic in the third volume of her *Collected Papers*, first published in 1981. It is worth quoting at length, precisely in our context, as in some ways it anticipates John Paul II's claims in *Evangelium Vitae*:

I also thought then that the promotion of contraception by having public clinics might prevent the far worse business of widespread abortion. This used to be argued; but I very soon came to think it an illusion. Only in countries where abortion was already much practiced, and contraceptives not easy to get, did a new availability of contraceptives reduce abortion; and the reduction was only temporary. Abortion has indeed now come to be regarded as a long-stop for unwanted conceptions and a desirable means of population control. One could say: if you want to promote abortion, promote contraception.³⁴

Elizabeth Anscombe argues here that promoting contraception ultimately leads to an increase in abortion rates in so far as contraception risks accustoming people to a way of living their sexuality that spends no thought on possible procreative consequences and therefore requires access to abortion as a back-up measure in case contraception fails. It is interesting to note that this theoretical consideration is supported by the 1992 United States Supreme Court decision "Planned Parenthood of Pennsylvania v. Casey." Here, the judges assert that they cannot go back on their earlier sentence on abortion ("Roe v. Wade" of 1973) because, in the meantime, people had become accustomed to a particular lifestyle "in reliance on the availability of abortion in the event that contraception should fail."³⁵

For the United States Supreme Court, as for Anscombe and John Paul II, contraception and abortion are phenomena that are linked. The widespread use of contraceptive methods at the general level of society, which separates sexual activity from procreation, is changing the way people live their intimate relationships,³⁶ so that access to abortion is necessary when contraception has failed. Here, one can see a confirmation of John Paul II's claim reported at the beginning of this

³⁴ E. ANSCOMBE, *Introduction*, in IDEM, *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers*, III, Basil Blackwell, Oxford 1981, viii-ix.

³⁵ M. ROSE, *Abortion. A Documentary and Reference Guide*, Greenwood Press, Westport, Connecticut 2008, 184.

³⁶ Cfr. A. GIDDENS, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992, 2.

essay, namely that abortion and contraception, although different in nature and moral meaning, “are often closely connected, as fruits of the same tree,” in cases, that is, when abortion is considered “the only possible decisive response to failed contraception.”³⁷ From this perspective, it is the lifestyle encouraged by contraceptive prevalence that accounts for the occurrence of “unwanted pregnancies” that, in turn, create the demand for abortion.

Habitually behaving as if the exercise of their sexuality had nothing to do with the generation of their sons and daughters—in traditional terms: habitually acting unchastely—people can become increasingly insensitive to the demands of justice because of the high personal stakes involved. Our reason is not merely the faculty by which we are capable of “reckoning with consequences,”³⁸ something that a sophisticated computer, too, can do. Our reason is the reason of a person who has desires and interests, who is dynamically reaching out to the good or to what appears to be good. Reason as inserted into the dynamism of desire, that is, practical reason, does not have as its object some abstract mathematical truth, for which one only needs sufficient calculating power. When it comes to the question of grasping the truth, not of mathematical formulas, but about the good, then our character and our interests come into play. When people live their sexuality as if it had nothing to do with procreation, they may consider themselves unable to assume the responsibilities involved when reality affirms itself. Abortion may then appear to be the much-needed solution to what is then considered a tragic accident, or in any case, the inexplicable, puzzling result of circumstances that have nothing to do whatsoever with one’s agency.

V. THE GREAT DIVIDE: SEXUALITY AND PROCREATION

To be remotely plausible, one of the most influential arguments in favor of abortion depends entirely on this most radical separation between sexuality and procreation discussed in the previous section. I am referring to Judith Thomson’s 1971 essay “A Defense of Abortion.”³⁹ Although the author claims that her case is independent of whether or not one recognizes the child in the mother’s womb as a person, what she says may nonetheless serve as an outstanding example for the importance of connatural knowledge. In what follows, I would like to argue

³⁷ JOHN PAUL II, *Evangelium Vitae*, n. 13.

³⁸ Cfr. TH. HOBBS, *Leviathan*, ed. J.Ch.A. GASKIN, Oxford University Press, Oxford 2008, Part I, Chapter V, 28: “Out of all which we may define, (that is to say determine,) what that is which is meant by this word *reason*, when we reckon it amongst the faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but *reckoning* (that is adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts” (original emphases).

³⁹ J. THOMSON, *A Defense of Abortion*, «Philosophy & Public Affairs» 1 (1971) 47-66.

that it is ultimately the same interest in maintaining a particular lifestyle that is at the basis of both one's inability to recognize the unborn child's dignity, regarding him or her as a mere "cellular tissue," and one's ability to attribute cogency to the analogy that Thomson proposes as her argument's key element.

Again, Thomson claims that the legal status of abortion is independent from the question of the legal and moral status of the child in the womb. For her, even if one were to grant that the child is a person and as such the bearer of unconditional rights, it would not follow that abortion should always be illegal. To her mind, having dignity and having an unconditional right to life does not, as such, give one the right to the use of another's body, which is why a pregnant woman could decide to expel her child from her womb without violating any of her child's rights. In support, Thomson proposes her highly influential analogy of the famous violinist. She invites her readers to imagine the following scenario: You have been abducted, rendered unconscious, and subsequently find yourself in a hospital bed with a famous violinist attached to your bloodstream. On account of kidney failure, the musician will need the support of your body for the next nine months. No one questions his dignity, and no one doubts his right to life. What is very much open to question, however, is whether his moral and legal status gives him the right to make use of your body. Would it not be legitimate to wonder whether you can unhook him and go on with your life, even if that meant death for him? Giving him nine months of your life, during which you will be confined to a hospital bed, would represent a heroic sacrifice, which for Thomson no one is morally obliged to make. The violinist never asked your permission, and you never consented to be in this situation. If nonetheless, you stay, you are extraordinarily kind, but staying cannot be required of you by justice;⁴⁰ if you walk out, you do nothing wrong, entirely independent of the violinist's dignity.

Much can and must be said about this analogy. First, it is evident that Thomson presupposes that the only positive obligations we have toward other people are those we have freely and deliberately chosen to assume and that the most that one could ever be morally or legally obliged to be is a "Minimally Decent Samaritan," but never a "Good Samaritan."⁴¹ As Patrick Lee rightly points out, this premise does not need to be granted: "Counterexamples spring readily to mind. One has special responsibilities to one's parents, responsibilities one could scarcely foresee when accepting their care as a child. [...] We recognize that if someone finds himself or herself in a special circumstance where he or she alone can provide

⁴⁰ *Ibidem*, 55: "For nobody has any right to use your kidneys unless you give him such a right; and nobody has the right against you that you shall give him this right—if you do allow him to go on using your kidneys, this is a kindness on your part, and not something he can claim from you as his due."

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 62-63.

someone with help that person desperately needs, then he or she acquires simply by being in those circumstances a special responsibility.”⁴²

However, to my mind, the main criticism to level against Thomson’s argument regards the analogy itself. How plausible is it really to establish relevant similarities between finding a famous violinist connected to one’s bloodstream after having suffered an act of violence and finding oneself pregnant? Usually, a pregnancy does not require a mother to spend nine months in a hospital bed.⁴³

What is much graver, however, is the fact that the analogy does not provide us with any analog for acts of sexual intercourse. The act by which the violinist ends up connected to one’s bloodstream is an act of violence: one is stunned and kidnapped. There is indeed an act of violence by which a baby ends up in a woman’s womb: it is called rape. However, Thomson does not want to restrict the analogy to cases of rape, nor does she want to claim that *all* acts of sexual intercourse are acts of violence. Acts of sexual intercourse do not enter the analogy, and neither does the child’s father.⁴⁴ The power of the analogy thus depends on an understanding of pregnancy as involving the miraculous appearance of an uninvited lodger in the mother’s womb, whom she has every right to expel if she does not feel like allowing the intruder to feed on her. For Thomson, the fact that the woman had previously engaged in sexual intercourse is as irrelevant to the argument⁴⁵ as is the fact that this lodger is not a stranger, but the mother’s son or daughter.⁴⁶ For this reason, John Wilcox considers the analogy so far-fetched that he wonders whether she knows where babies come from.⁴⁷

For Thomson, the questions of pregnancy and abortion do not seem to have anything to do with sexual activity. Therefore, in some ways, the most interesting issue Thomson’s analogy raises is how, despite its rather significant level of implausibility, it could have become as successful as it did. The fact that apparently many people are convinced by a description of pregnancy that can make do without

⁴² P. LEE, *Abortion and Unborn Human Life*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2010², 121, n. 19.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 138. See also: R. HURSTHOUSE, *Beginning Lives*, Oxford University Press, Oxford 1988, 203.

⁴⁴ Cfr. J.T. WILCOX, *Nature as Demonic in Thomson’s Defense of Abortion*, in R.M. BAIRD, S.E. ROSENBAUM (eds.), *The Ethics of Abortion: Pro-Life vs. Pro-Choice*, Prometheus Books, New York 2001, 268. The word “father” does not appear in Thomson’s essay.

⁴⁵ Cfr. THOMSON, *A Defense of Abortion*, 57-59. Page 57 is the only place in her twenty-page article in which the word “intercourse” appears, in a context in which the author argues that the fact of a woman’s having freely engaged in an act of intercourse prior to finding herself pregnant is irrelevant for the case. The words “sex” or “sexuality” do not occur at all in Thomson’s essay.

⁴⁶ Cfr. LEE, *Abortion and Unborn Human Life*, 119-120.

⁴⁷ Cfr. WILCOX, *Nature as Demonic*, 268.

linking it in any intelligible way to sexual intercourse indicates a radical separation between sexual activity and procreation in the prevailing mindset.

Now it is precisely this mindset that invites irresponsible sexual behavior, a behavior that is unable to respond to its possible consequences precisely because it does not think of itself as possibly having these consequences. A woman's becoming pregnant is seen as the result of circumstances conspiring against her and her partner; it is unrelated to what the two have done; it is a result of events that are entirely out of their control, given that they have already done everything that is required by responsible behavior: they have used contraceptives. Within such a conceptual and practical framework, the appearance of the child in the womb is indeed entirely analogous to the appearance of the famous violinist at one's bedside.

CONCLUSION

Without the possibility of recourse to abortion, our generation would have to structure its intimate relationships in a very different way, namely in a way that allows for the possible birth and education of the children that may be conceived in these relationships and that would therefore reconnect and restrict sexual activity to marriage. Thus, a real revolution would be required. Here questions that are speculative and scientific in themselves, such as the question of the biological status of the human embryo and fetus, become practical, assuming a moral relevance. In these questions, then, one's view of reality is strongly influenced by one's goals and character. If a woman's, but possibly also a man's, entire career and life plan hangs in the balance, depending on how one answers the question "Of what kind is the being that has suddenly appeared in the woman's womb?", then the unscientific answer: "It is a simple lump of cell tissue," or the even more implausible answer: "It is like a famous violinist" may acquire a practical persuasiveness which on merely theoretical grounds it does not possess.

Now the fact that this being's coming into existence is experienced as a sudden appearance in the woman's womb, without any intelligible link to her previous activity, possibly causing significant disruptions in her and her partner's life project, is due to their not having thought of the child beforehand. By not contemplating possible procreative consequences and arranging their intimate relationship accordingly, the partners have "trivialized" their sexual acts, and now it becomes very challenging for them to welcome their child. Once we take the sources of human life lightly, it will be difficult for us not to take human life itself lightly. Or, to say it again with Saint John Paul II: "The trivialization of sexuality is among

the principal factors which have led to contempt for new life,⁴⁸ while promoting chastity, which guards and treasures the very powers and acts by which we can be at the origin of another person's life, will advance the respect for human life.

ABSTRACT

In his encyclical *Evangelium Vitae*, Saint John Paul II claims that “the trivialization of sexuality is among the principal factors which have led to contempt for new life” (EV 97). The present essay examines the plausibility of this assertion. It looks at the sociological evidence on the relationship between contraception and abortion, which is not as unambiguous as is sometimes claimed. The analysis then turns to G.E.M. Anscombe's insistence on moral knowledge as connatural, with evident repercussions on the abortion debate, given the debate's considerable practical implications. Barring access to abortion would require a substantial change in today's sexual *mores*, which are themselves based on the separation between sexuality and procreation consequent to the broad availability of effective contraceptives. This separation is so radical that some authors can give influential accounts of pregnancy and abortion without any reference to sexual intercourse. As long as, due to people's sexual customs, ready access to abortion is perceived indispensable, it will be hard for them to acknowledge the contempt for new human life involved in it. To remedy abortion—and the disregard for human life in general—one would thus have to begin by challenging the prevailing sexual *mores*, seeking to recover sexuality's inherent connection to procreation, which is one of the essential aspects of the virtue of chastity.

⁴⁸ JOHN PAUL II, *Evangelium Vitae*, n. 97.

STATUS QUAESTIONIS

LA PENA DI MORTE PRIMA E DOPO *EVANGELIUM VITAE*

MAURIZIO P. FAGGIONI*

SOMMARIO: I. *La pena di morte nella Sacra Scrittura e nella Tradizione.* II. *Il Magistero e la Tradizione teologica.* III. *La pena di morte in Evangelium vitae.* IV. *Dopo Evangelium vitae: una dottrina in divenire.*

La diffusione della versione provvisoria del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nelle principali lingue moderne – era il 1992 – aveva suscitato delusione in alcuni ambienti teologici e secolari per i numeri dedicati alla pena di morte, tanto che il Santo Padre Giovanni Paolo II ritenne di intervenire di nuovo sull'argomento nel contesto di *Evangelium vitae*. Osservando da vicino come l'enciclica affronta il tema, ci si accorge che non si è trattato soltanto di un miglioramento del dettato o di nuovi orientamenti pratici rispondenti a mutate condizioni sociopolitiche, ma di una vera e propria rilettura dell'impianto teologico tradizionale e di questa rilettura papa Francesco ha tratto le logiche conseguenze, dichiarando la pena di morte *inammissibile*.

Per documentare adeguatamente questa ipotesi interpretativa occorrerebbero – si intuisce – gli spazi di una monografia piuttosto che quelli di un articolo, ma cercheremo di presentare in modo succinto e lineare la sostanza delle nostre riflessioni: dapprima ricorderemo il percorso del pensiero teologico e dell'insegnamento magisteriale circa la pena di morte sino al *Catechismo* edizione 92; esamineremo poi il tema della pena di morte nel contesto di *Evangelium vitae* e le sue ricadute nell'*editio typica*; vedremo, infine, come il Magistero di papa Francesco e l'ultima revisione del testo del *Catechismo* rappresentino lo sviluppo di una prospettiva dottrinale che ha le sue radici in *Evangelium vitae*, ma la cui dichiarata continuità con la Tradizione teologica e il Magistero ordinario precedente non è immediatamente percepibile perché chiede un'ermeneutica che non si fermi al dato normativo e punti al cuore dell'annuncio ecclesiale sulla dignità della creatura umana.

* Accademia Alfonsiana, Roma.

I. LA PENA DI MORTE NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE

La pena capitale, inflitta come punizione per delitti più gravi e più destabilizzanti, è una esperienza ubiquitaria nella storia umana. In contesti più arcaici, intrisi di sacralità, la violazione dell'ordine e delle discipline sociali si riverbera nella relazione fra la divinità e l'uomo perché l'ordine delle cose terrene è ritenuto un riflesso della volontà divina. La pena di morte assume un valore sacrificale ed espiatorio ben più chiaramente delle altre pene vendicative che si presentano piuttosto come una ritorsione contro un delinquente da parte della vittima o dei suoi difensori e una vendetta risarcitoria che ristabilisce la giustizia su un piano eminentemente umano. La pena di morte viene spesso concepita come un dovere sacro, come un'offerta sacrificale che placa lo sdegno degli dei e dà pace e soddisfa le ferite aperte da colui che ha trasgredito le regole dell'umano convivere. In tale prospettiva si comprende, per esempio, un istituto presente nel più antico diritto consuetudinario in Israele, quello del *go'el haddam*, il vendicatore del sangue: nel caso di delitti più gravi, come l'omicidio, il *go'el haddam* interveniva sul colpevole sopprimendolo così da ristabilire l'ordine leso e, in particolare, la signoria di Dio sul sangue (Num 35,21; cfr. Gn 9,6). Nel retribuzionismo della teologia cattolica opera oscuramente questo rapporto stretto e sconcertante tra affermazione dei valori violati dal reo e immolazione della vita umana e, insieme, l'idea della capacità della sofferenza di purificare, espiare e ristabilire la giustizia ferita: si punisce *quia peccatum est* nella persuasione che il *malum passionis*, il male subito dal reo, possa lavare il *malum actionis*, compensare il male da lui compiuto, dando soddisfazione nello stesso tempo alla vittima e alla società offesa nei suoi fondamenti valoriali.

Anche nell'antico Israele la pena capitale nelle sue diverse forme (lapidazione, impiccagione, rogo) costituiva la risposta sanzionatoria a delitti di eccezionale gravità che potevano rendere impuri il popolo e la terra agli occhi di Dio e destabilizzare l'edificio sociale che su quei pilastri si fondava: i *delitti contro la religione* come l'idolatria (Lv 20,1-4; Dt 17,2-5) e la magia (Lv 20,6-7); i *delitti contro la vita*, come l'omicidio premeditato e il rapimento per ridurre in schiavitù (Es 21,16; Dt 24,7); i *delitti contro le regole sessuali*, come l'incesto, la sodomia, la bestialità (Lv 18,6-16.22-29); i *delitti contro la struttura familiare* come l'adulterio (Dt 22,22-24) e la ribellione ai genitori (Dt 21,18-21).¹ «È ovvio – scrive P. Bovati – che i beni supremi sono protetti da un'elevata sanzione, anzi da una sanzione estrema. Sappiamo che per la tradizione biblica la vita umana è considerata fra i primi valori; ne viene di conseguenza che essa è tutelata dalla minaccia estrema,

¹ In fase post-esilica si manifestò una crescente reticenza ad applicare la pena capitale e, comunque, non si poté più applicarla dopo il 30 d.C., quando i conquistatori Romani tolsero al Sinedrio lo *jus gladii*, come è ricordato in Gv 18,31.

che è quella di rispondere alla violenza mortale con una pena corrispondente (e talvolta maggiorata dalle pene infamanti accessorie). Ecco allora apparire il limite e l'assurdo dell'intero sistema: per significare l'importanza assoluta della vita, per affermare la sua insostituibilità si deve ricorrere alla soppressione della vita».²

Una stretta logica retributiva opera nella *lex talionis* che, esigendo la simmetria tra pena e delitto, stabilisce per la retribuzione una regola di ragionevolezza e proporzionalità: «Vita per vita, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido» (Es 21,23-25 cfr. Lv 24,17-20; Dt 19,21).³ La *lex talionis* – precisa la Pontificia Commissione Biblica – «viene non raramente compresa come l'espressione di una vendetta e rivincita violenta mentre, in verità, all'origine costituiva la limitazione di violenza e controviolenza; essa manifestava la tendenza a superare l'istintiva e incontrollata ricerca di vendetta e di rivincita».⁴ Se il canto belluino di Lamech evoca il parossismo della vendetta incontrollata e sproporzionata che conduce ad uccidere un uomo per un'inezia,⁵ la legge del taglione pone un limite alla violenza vendicativa e afferma, in particolare, che si può privare della vita un essere umano soltanto in risposta alla lesione grave di un valore prezioso qual è la vita umana.

Nel discorso della montagna, Gesù chiede al credente un ulteriore sforzo per il superamento della stretta giustizia del taglione ed esorta a non opporsi al malvagio:

Avete inteso che fu detto: «Occhio per occhio e dente per dente»; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra.

Il contesto e il tenore delle parole indicano chiaramente che il Signore si rivolge allo stile di vita del singolo credente e non sembra che stia pensando alla pena di morte – pratica di carattere pubblico – tant'è vero che non viene neppure citato l'inizio del versetto contenente il «vita per vita». Un testo, invece, che pone a tema la misericordia di Gesù rispetto alla pena di morte è il famoso episodio dell'adultera per cui la Legge di Mosè stabiliva la morte per lapidazione (cfr. Gv 8,1-11). Quello che colpisce nel testo evangelico, oltre al modo nuovo di rapportarsi con gli erranti, attraverso il perdono, la fiducia, il rispetto, è che insinua una

² P. BOVATI, *Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento*, in A. ACERBI, L. EUSEBI (edd.), *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 46-47.

³ Su questo tema vedere: S. ISSER, *Two Traditions. The Law of Exodus 21: 22-23 Revisited*, «The Catholic Biblical Quarterly» 52 (1990) 30-45; R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Gabalda, Paris 1988, 39-88; S. WEST, *The Lex Talionis in the Torah*, «Jewish Bible Quarterly» 21 (1993) 183-188.

⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, LEV, Città del Vaticano 2008, n. 122, 169.

⁵ Gn 4,23-24: «Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette».

domanda su chi fra gli uomini possa avere l'autorità di «scagliare la prima pietra». A questo proposito merita richiamare l'unico testo nel Nuovo Testamento che potrebbe riferirsi alla pena di morte. Mi riferisco al difficile testo di Rom 13,1-7 secondo il quale l'autorità civile «non invano porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male», nel quale la spada potrebbe riferirsi al diritto di dare la morte, lo *ius gladii*, ma anche solo al *potere coercitivo* in generale.⁶ Qualunque cosa significhi quella «spada» resta la domanda in che senso ed eventualmente entro quali limiti l'autorità civile, anche pagana, possa dirsi «al servizio di Dio» e, quindi, ricevere da Dio l'autorità per operare «la giusta condanna di chi opera il male». Nel caso della pena di morte la domanda diventa cruciale: dal momento che solo Dio è signore della vita e della morte e la legge naturale vieta di uccidere, si può dire che l'autorità civile riceve da Dio il diritto di togliere la vita al reo? Qualunque autorità civile, in quanto ascisa al potere secondo le leggi di uno Stato, o solo quell'autorità che agisce secondo giustizia?

Se nel Nuovo Testamento non troviamo una risposta univoca e chiara alle nostre domande sulla pena di morte, è invece certo che le prime generazioni cristiane hanno inteso come parte del nuovo *ethos* evangelico il rifiuto di ogni forma di violenza, atteggiamento tanto più significativo in una società come quella romana in cui il ricorso a metodi punitivi cruenti era uno degli strumenti della stabilità sociale. Ne sanno qualcosa i seguaci di Spartaco che sono stati crocifissi a decine di migliaia lungo le vie consolari o i tanti schiavi mandati a morte per insubordinazione o fuga. Se pensiamo che uno degli svaghi favoriti dei Romani era quello di vedere ammazzare le bestie e combattere sino alla morte i gladiatori, ci rendiamo conto dell'assuefazione di quel mondo a forme di violenza socialmente accettata. I Padri e gli Scrittori preniceni sono testimoni di una lettura radicale del messaggio evangelico ed esprimono la ripulsa istintiva dei Cristiani verso qualunque forma di violenza, anche di Stato. Nelle loro opere si mostrano avversi alla pena di morte, così come alla guerra, al servizio militare e a tutte le manifestazioni di violenza, inclusi gli spettacoli circensi. Nella sensibilità di molti di loro condannare un uomo alla pena capitale è equivalente a ordinare un omicidio. Valga per tutti questo giudizio perentorio tratto dalle *Divine Istituzioni* di Lattanzio:

Non è permesso al giusto condannare nessuno alla pena capitale, perché un omicidio privato commesso con la perfidia di un pugnale è uguale a un omicidio pubblico

⁶ Per una analisi del testo di Rom 13, 1-7: A. SACCHI, *Colpa e pena in Rm 13, 1-7 nel contesto del messaggio evangelico*, in A. ACERBI, L. EUSEBI, *Colpa e pena?*, 57-95. Sul valore della spada come strumento e simbolo di giustizia: V. AIELLO, *L'imperatore e la spada. Lettura di un simbolo in chiaro scuro*, G. BONAMENTE, R. LIZZI TESTA (a cura di), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI sec. d.C.)*, Edipuglia, Bari 2010, 11-30.

perpetrato con l'accusa giudiziale. Uccidere un uomo è sempre qualcosa di illecito. Il precetto divino di non ammazzare è assoluto e non ammette eccezione alcuna.⁷

Proprio Lattanzio è teste di un cambiamento di rotta del pensiero cristiano dopo la fine delle persecuzioni e la pace costantiniana del 313 che sfocerà, ben presto, nel 380, con la dichiarazione del Cristianesimo religione ufficiale dell'Impero. Con l'avvento dell'Impero cristiano muta l'atteggiamento dei teologi e dei pastori verso il potere politico che da nemico diventa amico e i due mondi iniziano un delicato lavoro di avvicinamento e di vicendevole legittimazione. La nascente realtà ecclesiale si trovava a confrontarsi con costumi spesso dissonanti rispetto all'*ethos* cristiano e con un diritto che, pur essendo un capolavoro dello spirito umano, non era certo modellato sul messaggio evangelico. La nuova fede non solo metterà tutte le sue energie nello sradicare il paganesimo, ma chiederà profondi mutamenti anche giuridici riguardo ai costumi matrimoniali, alla moralità pubblica e privata, all'aborto, all'infanticidio e all'esposizione dei bambini, al regime servile. D'altra parte, la nuova religione ufficiale doveva restare aperta al dialogo con l'antico avversario e accettare elementi e strutture ereditati dal mondo pagano che non era o non sembrava possibile abbandonare senza mettere in crisi il funzionamento e la stabilità della società civile: esempi emblematici di questa situazione sono la partecipazione dei cristiani all'esercito e l'accesso dei cristiani alla magistratura che includeva la possibilità di infliggere la pena di morte. Il *Codex Theodosianus* dell'anno 438 e il *Codex Justiniani* dell'anno 530 saranno due punti d'arrivo di un processo non facile di assimilazione valoriale e di compromesso normativo. La pena di morte comminata da entrambi questi Codici per i pagani renitenti alla conversione, per i cristiani eretici e per i sodomiti, applicava a nuove fattispecie delittuose il diritto penale classico e, quindi, data la grave incompatibilità di queste situazioni con la nuova realtà dell'Impero cristiano, prevedeva la pena capitale.

Nel corso di questo lungo e delicato processo di fusione di mondi diversi, vediamo i Padri postniceni cambiare a poco a poco registro nei confronti della pena di morte anche se con tante ambivalenze e titubanze. Se un san Girolamo (347-420), infatti, afferma deciso che «non è crudele sgozzare chi è crudele»⁸ e che «punire [con la morte] gli omicidi, i sacrileghi e i maghi non è spargere il sangue, è servire le leggi»,⁹ in molti altri Padri si evidenzia un certo ondeggiamento

⁷ LATTANZIO, *Divinarum Institutionum Libri*, lib. 6, 20 (PL 6, 707-708).

⁸ S. GIROLAMO, *Commentarii in Isaiam prophetam*, V, 13, 9 (PL 24, 157): «Non est crudelis, qui crudeles iugulat, sed quod patientibus crudelis esse videatur. Nam et latro suspensus patibulo crudelem iudicem putat».

⁹ S. GIROLAMO, *Commentarii in Ieremiam prophetam*, IV, 22, 3 (PL 24, 811): «Et sanguinem innocentem non effundatis in loco isto. Homicidas enim et sacrilegos et venenarios punire non est effusio sanguinis, sed legum ministerium».

fra la accettazione della severità della legge umana e le esigenze della benignità cristiana. Sant'Ambrogio (339-397) nella prima lettera a Studio non condanna il cristiano che avesse inflitto la pena di morte secondo la legge, ma ritiene lodevole non farlo: «Excusationem habebis si feceris, laudem si non feceris».¹⁰ Egli stesso però, nel 384, trovandosi a Treviri – capitale dell'Impero d'Occidente – come legato dell'imperatore Valentiniano II si dissociò dai vescovi spagnoli che chiedevano all'imperatore Magno Massimo la condanna di Priscilliano, rigoroso asceta spagnolo ai limiti dell'eresia, che fu decapitato l'anno seguente.¹¹ La posizione di sant'Agostino (354-430) di fronte alla pena di morte è parimenti ambivalente e si muove tra una adesione appassionata all'ideale cristiano della mansuetudine e della pace e la necessità, sotto le urgenze dei tempi, di difendere il corpo ormai fatiscente dell'Impero da assalti interni ed esterni. Il Santo Dottore non trattò mai *ex professo* il tema della pena di morte e, come spesso accade, si trovano nelle sue opere testi che sembrano contraddittori, ma sono, in effetti, espressivi della diversa finalità e dei diversi contesti degli scritti. Se alcuni, come padre Niceto Blázquez, ritengono di poter affermare la netta opposizione di Agostino alla pena di morte, altri ne fanno un assertore e, addirittura, un teste chiave della Tradizione.¹²

In uno dei suoi scritti di maggior impegno teorico, il *De civitate Dei*, Agostino spiega che chi combatte una guerra o infligge la pena di morte in obbedienza alla volontà divina non va contro il comando “Non uccidere”:

La stessa Autorità divina ha fatto delle eccezioni alla legge di non uccidere. Si eccettuano appunto i casi dei soggetti cui Dio ordina di uccidere, sia per una legge costituita sia per un espresso comando rivolto in un tempo determinato a una persona. “Non uccide”, dunque, chi deve la prestazione a colui che lo comanda, come la spada è uno strumento per chi la usa. Quindi non trasgrediscono affatto il comandamento con

¹⁰ Cfr. S. AMBROGIO, *Epistola 25* (PL 16, 1040-1042). Egli ricorda che molti magistrati tornavano dalle Province vantandosi di non aver mai inflitto una pena di morte: «hanno riportato la scure – simbolo del potere coercitivo – non macchiata di sangue (*incruentam securim revexerint*)». E conclude: «Si hoc Gentiles, quid Christiani facere debent?».

¹¹ Priscilliano ed i suoi erano stati condannati dal sinodo episcopale di Bordeaux, ma egli si era appellato all'Imperatore, per cui fu giudicato da un tribunale civile che lo condannò alla decapitazione. Il fatto suscitò scalpore e lo stesso papa Siricio ebbe parole di biasimo. In una lettera a Studio, il destinatario dell'epistola di cui nella nota precedente, sant'Ambrogio si esprime in modo molto negativo sui vescovi che avevano caldeggiato presso l'Imperatore la condanna di Priscilliano (S. AMBROGIO, *Epistola 26*, 3 in PL 16, 1042). Cfr. C. GABRIELLI, *La sovranità del Diritto e il caso di Priscilliano* (Leo Ep. 15), in M.V. ESCRIBANO PAÑO, R. LIZZI TESTA (edd.), *Política, Religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*, Edipuglia, Bari 2014.

¹² Cfr. N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según San Agustín*, Ediciones Agustinas, Madrid 1977. Dopo questa monografia, l'Autore è tornato più volte sul tema della pena di morte; in particolare si veda, in relazione a *Evangelium vitae*: N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte*, in R. LUCAS LUCAS (ed.), *Comentario interdisciplinar a la Evangelium vitae*, BAC, Madrid 1996, 403-418.

cui è stato ingiunto di non uccidere coloro che hanno fatto la guerra per comando di Dio ovvero, rappresentando la forza del pubblico potere, secondo le Sue leggi, cioè il comando di una ragione giustissima, hanno punito i delinquenti con la morte.¹³

Secondo il Santo Dottore un cristiano non può mai uccidere un uomo per difendere beni perituri come la propria vita o libertà.¹⁴ Diverso dall'autodifesa è il caso di un soldato o di chi vi sia obbligato per il suo ruolo pubblico: essi, in nome di una legittima autorità, danno la morte non a vantaggio di se stessi, ma a vantaggio degli altri.¹⁵ Conformemente alla dottrina di Rom 13,1-7 Agostino ritiene che non c'è autorità se non da Dio e che le figure dell'autorità sono stabilite da Dio affinché, incutendo timore, «tengano a freno i malvagi e permettano ai buoni di vivere più tranquilli in mezzo ai malvagi».¹⁶ In questa prospettiva di realismo quasi pragmatico si capisce che «non sono stati istituiti senza uno scopo il potere del re, il diritto di dare la morte proprio del giudice, gli uncini di tortura del carnefice, le armi dei soldati, la disciplina di chi comanda e perfino la severità del buon padre di famiglia».¹⁷

Se, tenendo conto della realtà peccaminosa dell'uomo e del carattere provvisorio e imperfetto delle istituzioni terrene, Agostino non dichiara illegittima la pena di morte, egli, però, quando si trova a confrontarsi con condanne a morte, è costante nell'esprimere un giudizio negativo sulla pena capitale e a cercare di evitare in tutti i modi le esecuzioni. Numerosi sono i luoghi che, con chiarezza inoppugnabile, confermano l'atteggiamento personale tendenzialmente negativo

¹³ S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, libro I, 21 (PL 41, 35): «Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi. Sed his exceptis, quos Deus occidi iubet sive data lege sive ad personam pro tempore expressa iussione. Non autem ipse occidit, qui ministerium debet iubentis, sicut adminiculum gladius utenti. Et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum Eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt».

¹⁴ Cfr. S. AGOSTINO, *De libero arbitrio* I, 5, 11 (PL 32, 1227): «Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus (sc. vita, libertate, pudicitia), digladiantur, quas possunt amittere inviti; aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?».

¹⁵ Cfr. S. AGOSTINO, *Epistola* 47, 5 (PL 33, 186): «De occidendis hominibus ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestae, si eius congruat personae».

¹⁶ S. AGOSTINO, *Epistola* 153, 6, 16 (PL 33, 660): «Haec cum timentur, et coercentur mali, et quietius inter malos vivunt boni».

¹⁷ *Ibidem*: «Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguiae carnificis, arma militis, disciplina dominantis, severitas etiam boni patris. Habent ista omnia modos suos, causas, rationes, utilitates. Haec cum timentur, et coercentur mali, et quietius inter malos vivunt boni». Queste affermazioni tratte dalla *Lettera a Macedonio*, devono essere composte con la calda perorazione, nella stessa Lettera, per evitare la pena di morte. Agostino non si può mai decontestualizzare e solo per le esigenze di un articolo ricorriamo a uno florilegio sentenzioso.

di sant'Agostino vescovo verso la pena di morte, e ricordiamo, prima di tutto, la *Lettera 153*: rispondendo a Macedonio, ufficiale imperiale, che si lamentava delle continue intercessioni dei vescovi africani per impedire le esecuzioni capitali, scrive che risparmiare i colpevoli non è un segno di approvazione verso la colpa, ma «il biasimo per la colpa non può essere disgiunto dall'amore per la creatura umana che l'ha commessa».¹⁸ Nel *Sermone 13* chiede di non uccidere il colpevole per dargli la possibilità di emendarsi.¹⁹ Per chi conosca la forza della sua apologetica contro l'eresia, può stupire, nella *Lettera 139*, l'accorata richiesta di misericordia verso gli eretici Donatisti che sono stati arrestati e stanno per essere processati.

Riguardo poi al castigo da infliggere loro, benché abbiano confessato sì orribili delitti, ti prego che non sia la pena di morte, non solo per la pace della nostra coscienza, ma anche per mettere in risalto la mansuetudine cattolica. In realtà la loro confessione torna a nostro vantaggio, poiché la Chiesa cattolica ha trovato il modo di conservare e mostrare la sua clemenza verso i suoi più accaniti nemici. In rapporto alla loro crudeltà, qualsiasi sanzione venga inflitta, purché non sia la morte, apparirà come una grande clemenza.²⁰

Il brano merita di essere letto per intero. Non si udranno più per secoli nella Cristianità voci così decise a favore di condannati a morte e, soprattutto, di eretici verso i quali ben altro sarà nei tempi susseguenti l'atteggiamento della Chiesa. Splende solitaria, nella ferrea oscurità dell'Alto Medio Evo, la lettera che nell'anno 866 papa Niccolò scrisse ai Bulgari in cui si affermava, fra l'altro, in continuità con l'atteggiamento di sant'Ambrogio e sant'Agostino, che la Chiesa invoca per tutti la vita e vuole liberare tutti dalla morte, innocenti e rei.²¹

¹⁸ *Ibidem*, 1, 3 (PL 33, 654): «Nullo modo ergo culpas quas corrigi volumus, approbamus, nec quod perperam committitur, ideo volumus impunitum esse, quia placet; sed hominem miserantes, facinus autem seu flagitium detestantes, quanto magis nobis displicet vitium, tanto minus volumus inemendatum interire vitiosum. Facile enim est atque proclive malos odisse, quia mali sunt: rarum autem et pium eosdem ipsos diligere, quia homines sunt; ut in uno simul et culpam improbes, et naturam approbes, ac propterea culpam iustius oderis, quod ea foedatur natura quam diligis».

¹⁹ S. AGOSTINO, *Sermo 13*, 8 (PL 38, 118): «Noli ergo usque ad mortem, ne cum persequeris peccatum, perdas hominem. Noli usque ad mortem, ut sit quem poeniteat: homo non necetur, ut sit qui emendetur».

²⁰ S. AGOSTINO, *Epistola 139*, 2 (PL 33, 535): «Poena sane illorum, quamvis de tantis sceleribus confessorum, rogo te ut praeter supplicium mortis sit et propter conscientiam nostram et propter catholicam mansuetudine commendandam. Ipse enim fructus ad nos pervenit confessionis illorum, quia invenit Ecclesia catholica ubi suam ergo atrocissimos inimicos servet atque exhibeat lenitatem. In tanta quippe crudelitate, quaecumque praeter sanguinem vindicta processerit, magna lenitas apparebit».

²¹ NICCOLÒ I, *Epistola 97*, cap. 25 (PL 119, 989-991).

II. IL MAGISTERO E LA TRADIZIONE TEOLOGICA

Dopo il V secolo, l'accettazione della pena di morte da parte della Chiesa, pastori e teologi, divenne praticamente universale e fu costante per tutto il Medio Evo e l'Età Moderna, sino al Concilio Vaticano II.

Tracce dell'antica ripulsa della pena di morte e dell'uso della violenza permanevano nella proibizione per un chierico, per esempio un vescovo con una potestà civile, di infliggere la pena capitale²² e nella esclusione dalla sacra ordinazione chi avesse commesso un delitto contro la vita quale l'omicidio o la mutilazione o anche, per *defectus lenitatis*, chi avesse inflitto da giudice la pena di morte o l'avesse eseguita come boia o avesse ucciso combattendo in guerra.²³ In ossequio, infine, al principio che "Ecclesia non sitit sanguinem",²⁴ la Chiesa non sopprimeva direttamente i rei da lei condannati, per esempio per eresia, ma affidava questo compito al braccio secolare.

La non violenza delle prime generazioni cristiane era invece osservata dai monaci che erano esentati dal portare armi e dal combattere e rinasceva, a ondate, nei movimenti ereticali. Nei gruppi ereticali, spesso di matrice laicale, il desiderio di tornare alla purezza del Vangelo portava a criticare il potere temporale e la ricchezza della Chiesa, giudicata lontana dalla vita evangelica, e a puntare il dito contro il potere civile accusato di ingiustizie e di comportamenti non conformi ai dettami evangelici e fra questi la guerra, la tortura, la pena di morte. In particolare, i Valdesi, sorti a Lione verso il 1170, sulla base di Mt 5,21-26 contestavano la lettura tradizionale di Rom 13,1-7. Essi negavano che il *potere della spada*, lo *ius gladii*, esercitato dalla potestà civile includesse la pena di morte così che, essendo la pena di morte contraria al comando "non uccidere", le autorità civili che la facevano eseguire erano in peccato mortale. Questa posizione delegittimava il potere civile e, alla fine, poteva destabilizzare tutta la compagine sociale. Divisi in diversi gruppi, alcuni Valdesi furono persuasi a tornare nella comunione con la Chiesa e per questo dovettero giurare una *Formula professionis*. Nella versione della *Formula* contenuta in una lettera del 1209, inviata da Innocenzo III a Durando da Huesca e ai suoi discepoli, c'era una clausola sulla pena di morte che era assente nelle *Formulae* inviate in precedenza all'arcivescovo di Tarragona e ai suoi suffraganei:

²² Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 65, a. 4: *Utrum occidere malefactores liceat clericis*.

²³ Questo *defectus* sarà ancora presente nel Codice di Diritto Canonico del 1917, in vigore sino al 1983.

²⁴ Vedere: A. BONDOLFI, *Ecclesia non sitit sanguinem*, in IDEM, *Helfen und Strafen. Studien zur ethischen Bedeutung prosozialen und repressiven Handelns Studien der Moralthologie*, LIT Verlag, Münster 1997, 103-121.

Intorno al potere secolare dichiariamo che può esercitare senza peccato mortale il giudizio del sangue, purché proceda a questa vendetta non con odio, ma con ragionevolezza, non incautamente, ma con ponderazione.²⁵

Questa clausola riguarda nello stesso tempo la credibilità della Chiesa e l'origine e i limiti del potere civile: i Valdesi rifiutavano, infatti, sia l'idea che il potere civile nell'uccidere un essere umano potesse essere espressione della volontà di Dio, sia che la Chiesa legittimasse questo. Essi – lo apprendiamo dal contemporaneo Alano da Lilla (1125 ca-1202) – si facevano forti della famosa lettera 139 di sant'Agostino *Ad Marcellinum* e di un testo attribuito a san Gregorio Magno contenuto nei florilegi medievali: «Reos sanguinis defendat Ecclesia, ne effusione sanguinis particeps fiat».²⁶ Alano risponde ai Valdesi prima di tutto che, «quando un giudice, se lo esige la giustizia, ordina di uccidere qualcuno, non è lui che uccide, ma è la legge. Il giudice, infatti, è servo della legge, e cioè di Dio, nell'eseguire i giudizi». In secondo luogo, quando sant'Agostino intercedette per i condannati lo fece «in nome della misericordia, non del rigore della giustizia [...] Il fatto che la Chiesa deve difendere i rei non significa nient'altro che essa non li deve punire con pene corporali, ma piuttosto intercedere per loro presso il giudice terreno».²⁷

Per dare uno sguardo non unilaterale a una situazione psicologica e spirituale che non si lascia ridurre a giudizi senza sfumature, vogliamo qui annotare come quello stesso Innocenzo III che approvava la crociata dei signori del sud della Francia contro gli eretici Albigesi, cercasse, però, di ricondurre gli eretici, tanto gli Albigesi quanto i Valdesi, alla comunione ecclesiale attraverso la predicazione e la persuasione e sapesse mostrare con essi paterna misericordia. Nella lettera con cui imponeva la professione di una *Formula fidei* al gruppo valdese di Bernardo

²⁵ Cfr. DS 795: «De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest *judicium sanguinis* exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat». Sul pacifismo medievale, incluso il rifiuto della pena capitale: C. GONZÁLEZ QUINTANA, *Dos siglos de lucha por la vida: XIII-XIV. Una contribución a la historia de la bioética*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1995, 62-121. Da qui abbiamo tratto le notizie e le precisazioni sulla *Professio fidei* dei Valdesi (*ibidem* 87-88; 114-115). Alano da Lilla (1125-1202) ci fa conoscere in dettaglio gli argomenti dei Valdesi contro l'uso della violenza e la pena di morte e ci fa sapere che essi ritenevano lecito respingere la violenza, ma senza mai giungere a sopprimere un uomo, perché sarebbe stato omicidio (Cfr. ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos*, lib. 2, capp. 20-23 in PL 210, 394-399).

²⁶ ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos*, lib. 2, cap. 20 (PL 210, 395). Il testo di Gregorio si trova nel *Decretum Gratiani*, C. 23, q. 5, c. 7, ma alcuni codici introducono un "non": «Reos sanguinis [non] defendat Ecclesia, ne effusione sanguinis particeps fiat». Su tutta la questione si veda: T. LENHERR, *Reos sanguinis [non] defendat ecclesia. Gratian, mit einem Kurzen Blick erhascht?*, in W.P. MÜLLER, M.E. SOMMER (eds.), *Medieval Church Law and the Origin of the Western Legal Tradition*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006, 108-122.

²⁷ ALANUS AB INSULIS, *Contra haereticos*, lib. 2, cap. 22 (PL 210, 396).

Prim nel 1210, partendo proprio dall'effato *Reos sanguinis defendat Ecclesia*, ebbe parole ispirate alla tradizione della *intercessio episcopalis* di agostiniana memoria:

Come figli della Chiesa, difendiamo i condannati a morte (*reos sanguinis*) con la nostra pia intercessione perché sta scritto che la Chiesa difenderà i condannati a morte.²⁸

I grandi teologi della Scolastica si trovano a confrontarsi con l'esistenza della pena di morte e con la sua accettazione e addirittura, nel caso degli eretici, con la sua promozione da parte della Chiesa.²⁹ Essi cercano, pertanto, di mostrarne la liceità, secondo le diverse prospettive di ciascuno. Uno dei tentativi argomentativi più articolato e pensoso è quello di san Tommaso, oggi più che mai al centro di un vivace dibattito interpretativo di cui non è possibile qui dare conto.³⁰

Volendo ricostruire sinteticamente la sua posizione, diciamo che san Tommaso giustifica l'uccisione di un reo a partire da due premesse.

La prima premessa è che «non è mai permesso uccidere una persona innocente»³¹ e per innocente – pur con le ambiguità che in questo ambito porta con sé la categoria di innocenza – egli intende «una persona che sta in una relazione di giustizia verso la comunità e il suo benessere».³² La seconda premessa è che la punizione – qual è la pena di morte – non ha come unico scopo quello di proteggere la società da danni futuri. San Tommaso, infatti, non ha una comprensione utilitarista della punizione e parla sempre di colpa e di intenzionalità cattiva, fedele alla concezione retribuzionista tradizionale: «una punizione non

²⁸ INNOCENZO III, *Epistola* 94, *Cum inaestimabile* (PL 216, 29).

²⁹ Nel Medio Evo la pena di morte era prevista per moltissimi delitti. Prendendo per esempio le *Siete Partidas* compilate per mandato di Alfonso X di Castiglia fra il 1256 e il 1265, vediamo che nel libro settimo, dedicato al diritto penale, sotto la rubrica dei delitti *laesae maiestatis* troviamo la falsificazione delle monete; l'omicidio; la morte causata da negligenza degli speziali; l'emissione di una sentenza ingiusta; i pirati, i briganti di strada e chi entrava con la forza in abitazioni e chiese; l'adulterio fra cristiani, di un giudeo con una cristiana, di un moro con una cristiana; i ruffiani; il cristiano che torna al giudaismo; gli eretici impenitenti e i miscredenti.

³⁰ Rimandiamo a uno studio documentato e chiaro: P.K. KORITANSKY, *Thomas Aquinas and the Philosophy of Punishment*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2002. Il sesto e ultimo capitolo dà ampio spazio al confronto della dottrina tomista con quella di *Evangelium vitae* (170-190). Una lettura sintetica del problema che ci trova molto consenzienti, in: C. BRUGGER, *Aquinas and Capital Punishment: The Plausibility of the Traditional Argument*, «Notre Dame Journal of Law Ethics & Public Policy» 18 (2004) 357-372.

³¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIae q. 64 art. 6.

³² Riprendiamo alcuni spunti da un intervento breve, ma alquanto penetrante: M. RHONHEIMER, *Sins against Justice (II-IIae, qq. 59-78)*, in S.J. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, 287-303, qui 293.

è dovuta se non per un peccato perché l'equilibrio (*aequalitas*) della giustizia si ristabilisce attraverso la punizione».³³

A questo punto si possono seguire le due articolazioni dell'argomento della *Summa*. Prima di tutto si stabilisce una analogia fra l'amputazione di un arto malato per curare il corpo fisico e la soppressione del reo, membro malato della società, per preservare il benessere del corpo sociale:

Ogni parte è ordinata al tutto come l'imperfetto è subordinato al perfetto e perciò ogni parte è naturalmente in funzione (*propter*) del tutto. Per cui vediamo che, se per la salute di tutto il corpo umano è utile l'amputazione di un membro, perché gangrenoso e dannoso per le altre membra, questo viene amputato lodevolmente e salutarmente.

Ma ogni singola persona si rapporta all'insieme della società come una parte al tutto e quindi, se un uomo è pericoloso per la società e dannoso per essa a causa di una colpa, questi verrà ucciso lodevolmente e salutarmente, per conservare il bene comune.³⁴

Ovviamente per accettare questa analogia e le sue conseguenze, bisogna mettersi in sintonia con l'etica politica di Tommaso e la preminenza che egli accorda al bene comune rispetto al singolo.³⁵ Per noi moderni, dopo aver conosciuto l'esperienza nefasta dei diversi totalitarismi del XX secolo, suona un po' conturbante l'applicazione del principio di totalità al corpo sociale e suona inaccettabile l'idea che l'essere umano, pur essendo costitutivamente sociale e appartenendo a una concreta società, possa essere considerato *in senso proprio* una "parte" di un "tutto" sociale, un frammento di una unità organica più grande.³⁶ Proprio da qui

³³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 4, resp.: «Poena non debetur nisi peccato, quia per poenam reparatur aequalitas iustitiae». La giustizia viene ristabilita attraverso una pena corrispondente e contraria alla colpa: se hai peccato seguendo la tua volontà perversa, sarai punito subendo cose contro il tuo volere.

³⁴ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, resp.: «Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur». Cfr. IDEM., *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 146.

³⁵ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 146: «Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate».

³⁶ Sullo sfondo c'è il problema teorico molto complesso del rapporto fra persona e società e del vero significato del bene comune come fine della società. Il pensiero di san Tommaso presenta tensioni

prende le mosse la serrata critica di Germain Grisez all'argomento tomasiano.³⁷ D'altra parte non possiamo dimenticare che, nella teoria politica classica e medievale, lo Stato (*polis, civitas, res publica*) è un organismo naturale di cui i singoli cittadini sono membra o parti. L'idea dello Stato come costruzione artificiale, frutto della determinazione di un principe o di un patto tra i cittadini, si imporrà solo dal XVI secolo.³⁸

La prima parte dell'argomentazione, giustificando la uccisione del reo con il conseguimento del bene comune, ha un sentore utilitarista e il principio di totalità che ne è il cardine porta, in effetti, con sé una sfumatura teleologica. Tommaso, però, completa il ragionamento con un secondo passo nel quale distingue l'uccisione di un uomo che resta nella sua dignità personale dall'uccisione di un reo che arreca danno al corpo sociale con il suo comportamento indegno della persona: la prima è dichiarata intrinsecamente cattiva («*secundum se malum*»), mentre l'altra «diventa lecita in relazione (*per comparationem*) al bene comune».³⁹

Peccando l'uomo si allontana dall'ordine razionale e quindi decade dalla dignità umana, in virtù della quale l'uomo è naturalmente libero ed esiste per se stesso, e si abbassa in un certo modo allo stato di schiavitù delle bestie, così che si può disporre di lui secondo l'utilità altrui [...] E perciò, mentre uccidere un uomo che resta nella sua dignità è in sé male, uccidere un uomo colpevole può invece essere bene, così come uccidere una bestia: un uomo cattivo è infatti peggiore e più dannoso di una bestia.⁴⁰

su questo punto, ma sembra più coerente con l'insieme del pensiero tomasiano la lettura data dalla scuola tedesca della *Ganzheit* (totalità). Cfr. E. CHIAVACCI, *Teologia morale. 2/Complementi di morale generale*, Cittadella, Assisi 1980, 46-50.

³⁷ Cfr. G. GRISEZ, *Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing*, «American Journal of Jurisprudence» 15 (1970) 64-96 (qui 68): «We might grant that the good of a citizen precisely as citizen is subordinate to the common good of society, but the role of citizen is only one dimension of the one's whole personality, and the whole person cannot be rightly viewed as mere part of the social whole. That is precisely why we reject totalitarianism and maintain that all persons have some fundamental rights that the society may not take away».

³⁸ Cfr. G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello Stato: una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006.

³⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 6, resp: «Occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur».

⁴⁰ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3: «Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis [...] Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: peior enim est malus homo bestia et plus nocet». Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, lib. 1, 12 (1253a32); *Etica Nicomachea*, lib. 6, 7 (1150a7).

Per Tommaso, quindi, non è sufficiente che il condannato a morte sia pericoloso per la società, ma esso deve anche aver compiuto atti che lo rendono meritevole di condanna e perciò egli sempre usa l'espressione *reus* o *peccator*. Per giustificare la possibilità etica di sopprimere la vita del reo, Tommaso afferma che esistono comportamenti così indegni dell'uomo che lo riducono *in qualche modo* allo stato di bestia e si riferisce a quei comportamenti che vanno gravemente contro il bene comune. Soltanto tenendo insieme l'aspetto della necessità di conservare il bene comune e quello della decadenza dell'uomo dalla sua dignità, l'argomento che giustifica la soppressione del reo non può essere accusato di teleologismo e di non violare l'intangibilità della creatura razionale.

Ovviamente l'Angelico non può pensare che un uomo possa perdere la dignità umana inerente la sua natura, qualsiasi atto malvagio egli compia. Egli pensa piuttosto a un comportamento gravemente difforme dalla dignità propria di una creatura razionale e in questo senso si può dire che «si allontana dalla sua dignità [...] e decade nello stato delle bestie». ⁴¹ Il *quodammodo* serve a non estenuare il conturbante parallelismo fra un uomo che danneggia la società e una bestia pericolosa. Chi manca contro il bene comune con un comportamento che ne è gravemente lesivo non può più esser detto un *innocente*, di modo che perde l'invulnerabilità della vita e può essere punito, «salutarmente e lodevolmente», attraverso la privazione del bene della vita.

Per la nostra sensibilità questo esito dell'argomento risulta davvero sgradevole, ma era già tutto nella premessa che afferma assolutamente intangibile solo la vita dell'innocente. Innocente è «is qui non nocet», ma «peior est malus homo bestiā et plus nocet». La pena di morte, in questa prospettiva, non rappresenta né una forma di legittima difesa che Tommaso, fra l'altro, spiega con il principio del duplice effetto in quanto *occisio hominis* indiretta, né una eccezione al quinto comandamento perché, mentre nell'omicidio io voglio sopprimere direttamente una esistenza umana e questo è ingiusto, invece nella pena capitale io applico una pena e questo configura un atto di giustizia che, dal punto di vista intenzionale, è diverso da un omicidio.

L'accento posto sull'aspetto vendicativo della pena è centrale nel retribuzionismo di san Tommaso ed ha la funzione – invero paradossale, come si è già sottolineato – di riaffermare, attraverso la punizione del reo, la rilevanza del valore violato. Noi non siamo affatto convinti che si possa affermare un qualsivoglia valore privando un essere umano del bene altissimo della vita, ma non si può negare che, nel contesto di quella concezione, l'argomento ha una sua plausibilità. Si tratta di quella che san Tommaso chiama la *vindicatio*. La *vindicatio*, infatti,

⁴¹ Una difesa dell'argomentazione tomista, con particolare riguardo alla dignità della persona in: L. DEWAN, *Thomas Aquinas, Gerard Bradley, and the Death Penalty: Some Observations*, «Gregorianum» 82 (2001) 149-165.

non è solo espressione di odio o di rancore (la *vendetta* in senso comune), ma può anche essere espressione del senso morale e sociale violato nell'animo di tutti i consociati. Un omicidio, una rapina sono un'offesa per tutti i singoli membri della società: il sentimento spontaneo di indignazione che sorge nel loro animo è, di per sé, buono. San Tommaso considera perciò la *vindicatio* una manifestazione dello *zelo*, nel quadro più generale della virtù della giustizia:

Lo zelo, dal momento che presuppone il fervore dell'amore, contiene la radice prima della *vindicatio*, in quanto uno vendica le ingiustizie contro Dio o contro il prossimo, reputandole, a motivo dell'amore, come se fossero fatte contro di lui stesso.⁴²

La *vindicatio cum zelo*, diversa dalla *vindicatio cum livore*, spiega il senso genuino dell'espressione, un po' aspra nelle lingue moderne, di giustizia vendicativa.

L'alba dell'età moderna, nel XV secolo, vide brillare le fiamme sinistre dei roghi in cui bruciavano eretici e sodomiti, nemici gli uni della fede ortodossa e gli altri della legge di Dio creatore. Fece scalpore in tutta la Cristianità il rogo che arse Giovanni Hus nel 1415 e, con la conflagrazione del Protestantesimo e delle guerre di religione, i roghi e decapitazioni e altre raffinate e letali torture si moltiplicarono da ambo le parti. La condanna al rogo per gli eretici era ritenuta una pratica così giusta e doverosa che Leone X (1510-1522) nella bolla *Exsurge Domine* condannò, tra le proposizioni tratte dalle opere di Lutero, anche questa: «hereticos comburi est contra voluntatem Spiritus».⁴³

La liceità della pena di morte, pur con sottili *distinguo* e diverse giustificazioni, può essere considerata parte dell'insegnamento ordinario della Chiesa e, come tale, viene ricordata nel Catechismo tridentino o *Catechismus ad parochos*, nell'ambito del Quinto comandamento:

Un altro tipo di uccisione permessa è quella è propria dei Magistrati ai quali è stato dato il potere, a norma e giudizio delle Leggi, mediante il quale puniscono gli uomini facinorosi e difendono gli innocenti. Quando assolvono questo ufficio con giustizia, i Magistrati non solo non sono rei di omicidio, ma obbediscono in un modo particolare a questa Legge [scil. il V comandamento] con la quale si vieta di uccidere. Essendo, infatti, lo scopo di questa Legge la tutela della vita e del benessere umano, le punizioni dei Magistrati - che sono i legittimi vendicatori dei delitti - perseguono lo stesso

⁴² S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 2, ad 2: «Zelus autem, secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei vel proximorum, quas ex caritate reputat quasi suas» (tutta la *quaestio* 108 tratta della *vindicatio*).

⁴³ LEONE X, Bulla *Exsurge Domine*, 15 Jun. 1520, 33 (DS 1483).

scopo di garantire che la vita delle persone sia sicura, reprimendo con pene corporali (*suppliciis*) la spavalderia e l'ingiustizia.⁴⁴

La teologia post-tridentina, da san Roberto Bellarmino a sant'Alfonso Maria de' Liguori, passando per Francisco da Vitoria e Francisco Suárez, non mise in dubbio la liceità della pena di morte. Le prime breccie nella convinzione comune sulla legittimità e utilità sociale della pena di morte, vennero, nella seconda metà del secolo XVIII, dall'ambiente illuminista e sono legate soprattutto al famoso saggio dell'illuminista milanese C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, edito a Livorno nel 1764. Il libro fu posto all'indice due anni dopo la sua apparizione, ma, stando alla documentazione da non molto pubblicata, non era la pena di morte il motivo principale della riprovazione da parte del Sant'Uffizio.⁴⁵ In campo cattolico, a motivo anche dalla messa all'Indice del libro del Beccaria, l'influsso della polemica illuminista sulla pena di morte fu insignificante. Nel XVIII secolo si ricordano l'erudito fiorentino, non acutissimo, Giuseppe Pelli e, di ben altro spessore, Cesare Malanima con il suo *Commento filologico critico sopra i delitti e le pene secondo il gius divino*, pubblicato a Livorno nel 1786. Anche nel secolo XIX le voci teologiche contro la pena di morte furono molto scarse: tra le poche eccezioni che cantano *extra chorum* ricordiamo l'abate Le Noir nella voce sulla pena capitale curata per l'edizione del 1867 del *Dictionnaire de Théologie* del Bergier, F. X. Linsenmann nella sua *Moraltheologie* del 1878 e soprattutto F. Von Holtzendorff con l'opera *Das Verbrechen der Mordes und die Todesstrafe*, uscita nel 1875.

I Papi del XIX e XX secolo non trattano direttamente della pena di morte, ma quando, per qualche ragione, toccano il tema, ne danno per scontata la legittimità. Leone XIII (1878-1903) nella lettera *Pastoralis officii* ai vescovi di Germania e di Austria del 12 settembre 1891 sull'usanza del duello, affermava che «entrambe le leggi divine, sia quella che è stata promulgata dalla luce della ragione naturale, sia

⁴⁴ *Catechismus ad parochos*, Cieras ed., pars III, De quinto praecepto: «4. Alterum permissum caedis genus est, quod ad Magistratus pertinet, quibus data est potestas, qua ex Legum praescripto iudicioque in facinorosos homines animadvertunt. Quo in munere cum iuste versantur, non modo ii caedis non sunt rei, sed huic dictae Legis, qua caedes vetatur, maxime oboediunt. Cum enim Legi huic finis is propositus sit, ut hominum vitae salutisque consulatur, Magistratum item, qui legitimi sunt scelerum vindices, animadversiones eodem spectant, ut, audacia et iniuria suppliciis repressa, tuta sita hominum vita» (trad. nostra). Si stanno elencando le eccezioni al divieto di uccidere. La trattazione risente molto – e lo si evince anche dai rimandi a margine – di testi agostiniani e soprattutto del *De civitate Dei*.

⁴⁵ Rimandiamo a uno studio che, avvalendosi degli archivi del Sant'Uffizio, ripercorre il dibattito e le ragioni della condanna, dimostrando, fra l'altro, che il tema della pena di morte non fu una delle motivazioni principali della critica mossa dal censore, padre Lazzeri: M. PISANI, *Cesare Beccaria e l'Index Librorum Prohibitorum*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2013. Si vedano i riflessi di questo studio sul dibattito ecclesiale attuale in: L. EUSEBI, *Beccaria, la Chiesa cattolica e la pena di morte*, «Jus. Rivista di scienze giuridiche» 59 (2013) 249-258.

quella che è stata promulgata dalle Scritture, composte sotto ispirazione divina, vietano formalmente che qualcuno, al di fuori di una causa pubblica, ferisca o uccida un uomo». ⁴⁶ San Pio X (1903-1914) nel suo *Catechismo* ripete la dottrina consolidata. ⁴⁷ Pio XI (1922-1939) in *Casti Connubii*, nel condannare le leggi abortiste che uccidono creature innocenti, ribadiva per contrasto il diritto dello Stato di dare la morte ai rei:

Questa facoltà di uccidere una vita non potrà darsi mai neppure all'Autorità pubblica. Senza alcun fondamento, infatti, in base al diritto di dare la morte (*e iure gladii*) questa facoltà viene rivendicata contro gli innocenti, mentre vale solo nei confronti dei rei. ⁴⁸

Aprirebbe un grande capitolo del nostro problema discutere se l'Autorità pubblica abbia *in senso proprio* «la facoltà di dare la morte» ai rei. La teoria della ministerialità dell'Autorità pubblica nei confronti della giustizia divina che da Rom 13,1-7 è passata ai Padri e la medievale teoria delle due spade hanno cercato di dare una fondazione teologicamente plausibile al preteso e terribile diritto di dare la morte. ⁴⁹

Pio XII (1939-1958) tornò varie volte sul tema, sempre, però, in contesti più ampi. Una prima volta il 22 febbraio 1944, quando, parlando ai parroci di Roma, ancora occupata dai Nazisti, riaffermò con passione il valore altissimo della vita umana che veniva calpestato ogni giorno:

Chi avrebbe aspettato che dopo tutta l'altera civiltà e la superiore cultura, che furono vanto delle età precedenti, il rispetto verso il diritto avrebbe incontrato pericoli e cimenti e violazioni, quali soltanto i periodi più oscuri della storia conobbero? Ma anche in tale materia la chiave di ogni soluzione è data dalla fede in un Dio personale, che è fonte di giustizia e ha riservato a sé il diritto sulla vita e sulla morte. Non altro che questa fede varrà a conferire la forza morale di osservare i dovuti limiti di fronte a

⁴⁶ LEONE XIII, Lettera *Pastoralis officii*, 12-9-1891 (DS 3272).

⁴⁷ PIO X, *Catechismo Maggiore*, Roma 1905: «413: D. Vi sono dei casi nei quali sia lecito uccidere il prossimo? R. È lecito uccidere il prossimo quando si combatte in una guerra giusta, *quando si eseguisce per ordine dell'autorità suprema la condanna di morte in pena di qualche delitto*; e finalmente quando trattasi di necessaria e legittima difesa della vita contro un ingiusto aggressore» (sottolineatura nostra).

⁴⁸ PIO XI, Lett. enc. *Casti Connubii*, 31 dicembre 1930, AAS 22 (1930) 563 (cfr. DS 3720): «Nulla esse umquam poterit ne publicae quidem auctoritatis facultas. Ineptissime autem haec contra innocentes repetitur e iure gladii, quod in solos reos valet».

⁴⁹ La teoria delle due spade fu tematizzata da Innocenzo III, insieme con l'allegoria del sole e della luna, per significare i rapporti che intercedono tra Pietro e Cesare. La spada del potere spirituale e di quello temporale spettano ambedue al Pontefice che usa però solo la spirituale, mentre l'uso della spada temporale è concesso all'imperatore, come *advocatus Ecclesiae*. Ne segue, come affermerà Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam* del 1300, che il potere temporale deve esercitato «manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotum» (DS 873).

tutte le insidie e le tentazioni di varcarli; tenendo presente allo sguardo che, eccettuati i casi della legittima difesa privata, della guerra giusta e guerreggiata con giusti metodi, e della pena di morte inflitta dall'autorità pubblica per ben determinati e provati gravissimi delitti, la vita umana è intangibile".⁵⁰

Dopo la Guerra, rivolgendosi a un congresso sul diritto penale, pur accogliendo alcune istanze di novità che si muovevano in quell'ambito in merito allo scopo riabilitativo e reintegrativo della pena,⁵¹ ribadiva il retribuzionismo cattolico tradizionale.⁵²

L'evoluzione della dottrina sociale della Chiesa sui limiti dell'autorità civile nei confronti della vita della persona è riflessa in un famoso intervento dello stesso papa Pacelli che, parlando di sperimentazioni mediche, negava decisamente l'esistenza di un diritto dello Stato e, quindi, dei ricercatori, sulla vita delle persone, sia pure in vista del bene comune e affermava che tale diritto non esiste neppure nei confronti dei rei:

Anche laddove si tratta dell'esecuzione di un condannato a morte lo Stato non dispone del diritto dell'individuo alla vita. Resta riservato in tal caso all'autorità pubblica il potere di privare il condannato del bene della vita in espiazione della sua colpa dopo che egli, per il suo delitto, si è già privato del suo diritto alla vita.⁵³

Riecheggia qui la dottrina tomista sul fatto che il delitto e non la sentenza del giudice ha privato il reo dell'intangibilità, ma avvertiamo allo stesso tempo nelle

⁵⁰ PIO XII, *Discorso "L'imperscrutabile consiglio"*, 22-3-1944, in *Discorsi e Radiomessaggi*, V, LEV, Città del Vaticano 1944, 196-197. La citazione è ampia per mostrare che l'intenzione del Papa, in quel frangente drammatico, non era di insegnare formalmente la liceità della pena di morte ma, al contrario, l'inviolabilità della vita e la pena di morte è definita una eccezione, conformemente al *Catechismo tridentino* che più volte il Papa ha richiamato nel suo discorso.

⁵¹ Era in corso in quegli anni una forte polemica con la corrente penalistica della *Nuova difesa sociale* o *Défense sociale nouvelle*, sostenuta dall'avvocato italiano Filippo Gramatica e dal magistrato francese Marc Ancel, che rigettava l'aspetto vendicativo della pena a vantaggio dell'aspetto di difesa della società e di risocializzazione del delinquente e che aveva assunto, di conseguenza, una posizione nettamente avversa alla pena di morte. Si può vedere: V. SIZAIRE, *Que reste-t-il de la Défense Sociale Nouvelle?*, «Revue de sciences criminelles et de droit comparé» 2 (2017) 261-272.

⁵² PIO XII, *Al sesto congresso internazionale di Diritto penale*, 3-10-1953, in *Discorsi e Radiomessaggi*, XV, LEV, Città del Vaticano 1953, 337-353.

⁵³ PIO XII, *Discours aux Participants au Congrès International d'Histopathologie du Système Nerveux*, 14-9-1952, in *Discorsi e Radiomessaggi*, XIV, LEV, Città del Vaticano 1953, 328: «Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'État ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du bien de la vie, en expiation de sa faute, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie». Il Papa tornerà a parlare della pena di morte due anni dopo, rivolgendosi ai giuristi cattolici. Sottolineerà la certezza necessaria per applicare una pena, specie se quella capitale, e farà alcune considerazioni sulla psicologia del condannato (IDEM, *Discorso all'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani*, 5-12-1954, in *Discorsi e Radiomessaggi*, XVI, LEV, Città del Vaticano 1955, 282).

parole del grande Pontefice una sensibilità nuova verso il diritto alla vita e il preteso potere delle Autorità civili su di essa.⁵⁴ Solo Dio è signore della vita e della morte e un giudizio sulla vita o sulla morte di una persona potrebbe essere pronunciato solo se lo Stato fosse «rappresentante dell'autorità in quanto tale, dunque della autorità di Dio e della sua maestà».⁵⁵ La declinazione secolarizzata di questo dilemma sarà – per dirla con Jaques Derrida – la questione del rapporto fra sovranità e diritti dell'individuo, una dialettica che nell'esecuzione della pena di morte raggiunge il parossismo.⁵⁶ L'esperienza dei totalitarismi della prima metà del XX secolo non era passata invano.

III. LA PENA DI MORTE IN *EVANGELIUM VITAE*

Nella seconda metà del XX secolo e, soprattutto, dopo il Concilio Vaticano II, sulla scia di una rinnovata riflessione intorno alla dignità della persona e di un impegno fattivo della Chiesa per la sua difesa e promozione, la dottrina circa la liceità della pena di morte è stata sempre più messa in discussione da diversi settori della teologia e da alcune voci del magistero episcopale, come la Francia e gli Stati Uniti.⁵⁷

Paolo VI compì, con la discrezione che gli era abituale, un primo gesto coraggioso quando rimosse la pena di morte dagli *Statuti Vaticani* nel 1969. Un importante segnale di un mutamento di rotta nel Magistero venne nel 1976 dalla pubblicazione, da parte del Pontificio Consiglio di Giustizia e Pace, di uno studio su *Chiesa e pena di morte* sollecitato dai Vescovi statunitensi. Il testo, dopo una esposizione molto classica della dottrina sulla pena di morte, conclude in modo sorprendente (sorprendente, date le premesse):

Therefore [...] it can be concluded that capital punishment is outside the realm of practicable just punishments.⁵⁸

⁵⁴ Si veda un saggio documentato ed equilibrato che offre uno *status quaestionis* sulla pena di morte, ma mette a tema appunto la autorità con cui lo Stato può togliere una vita umana e resta aperto a possibili sviluppi magisteriali: R. TAMANTI, *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Cittadella, Assisi 2004.

⁵⁵ R. GUARDINI, *Sul problema della reintroduzione della pena di morte*, in IDEM, *Scritti politici*, M. NICOLETTI (a cura di), Morcelliana, Brescia 2005, 543-547 (qui 545). L'originale tedesco è del 1961.

⁵⁶ J. DERRIDA, *Séminaire la peine de mort*, I (1999-2000) – II (2000-2001), Éd. Galilée, Paris 2012-2015.

⁵⁷ COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Éléments de réflexion sur la peine de mort*, 20-1-1978, «La Documentation Catholique», 75 (1978) 1735, 1088s; NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Statement on Capital Punishment*, «Origins» 10 (1980) 373-377. Cfr. G. CAPRILE, *Recenti orientamenti episcopali sul problema della pena di morte*, «La Civiltà Cattolica» 130/4 (1979) 148-163.

⁵⁸ PONTIFICAL COMMISSION ON JUSTICE AND PEACE, *The Church and the Death Penalty*,

Nel 1977 comparve sulla prima pagina dell'*Osservatore Romano* un intervento che metteva fortemente in dubbio la liceità della pena di morte, a firma di Gino Concetti, moralista francescano e collaboratore per lunghi anni dell'*Osservatore*.⁵⁹

La svolta profetica sulla pena capitale avvenne durante il grande pontificato di san Giovanni Paolo II. L'impressione che si ricava dai suoi interventi sul tema e da alcuni passaggi di *Evangelium vitae* è che egli vedeva nella abolizione della pena di morte un segno forte di una nuova cultura della vita e nell'impegno della Chiesa per la abolizione una parte della sua battaglia per la difesa della vita umana. Per comprendere l'importanza dell'enciclica per il nostro tema bisogna collocarla nel contesto del dibattito sorto intorno alla versione provvisoria, nelle lingue moderne, del *Catechismo della Chiesa Cattolica* [Catechismo] pubblicata nel 1992.

Affrontando la questione della pena di morte nel contesto del V comandamento, secondo lo schema ormai canonico dopo Trento, il *Catechismo* si era proposto di riprendere, come è nell'indole di un Catechismo, la dottrina comune fra i teologi più autorevoli e il magistero ordinario della Chiesa, ma, nonostante il lungo lavoro,⁶⁰ i numeri corrispondenti sono stati riscritti per tre volte: nella versione provvisoria nelle lingue moderne del 1992, nella *editio typica* del 1997 e, infine, nella correzione apportata da papa Francesco nel 2018.

L'articolo dedicato al *Quinto comandamento* è suddiviso in tre sezioni: 1. Il rispetto della vita umana; 2. Il rispetto della dignità delle persone; 3. La difesa della pace. Dopo una introduzione sul valore della vita umana, la prima sezione si apre con *La testimonianza della Sacra Scrittura* e continua con *La legittima difesa*. Il n. 2265 parla prima della difesa personale e dell'uso lecito della violenza difensiva e, quindi, afferma che «la legittima difesa può essere non soltanto un diritto, ma un grave dovere, per chi è responsabile della vita altrui, del bene comune della famiglia o della comunità civile» (n. 2265).⁶¹ Il primo paragrafo del n. 2266 prosegue dicendo che tale doverosa difesa del «bene comune della società esige che si ponga l'aggressore in stato di non nuocere». Il termine aggressore, ovviamente, deve essere inteso in senso molto lato per indicare chi, con il suo agire, porta alla società un danno (*"nocumentum"* direbbe la Tradizione), ma questa scelta linguistica ci fa sospettare che il *Catechismo*, pur parlando di pena in generale, avrà come punto d'arrivo la pena di morte e che tenderà a giustificare la pena

«Origins» 5 (1976) 6, 391-392.

⁵⁹ G. CONCETTI, *Può ancora ritenersi legittima la pena di morte?*, «L'Osservatore romano» 23-1-1977, 1. Padre Concetti è tornato più volte sul tema; ricordiamo: IDEM, *Pena di morte*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

⁶⁰ Cfr. G. CONCETTI, *Il quinto comandamento*, in *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 105: «Si sa che la redazione di questo testo è stata tormentata». L'Autore è in genere ben informato su cose vaticane.

⁶¹ Tutte le citazioni derivano dalla versione italiana del testo, diffusa dalla Libreria editrice vaticana e ripresa nella sopra citata edizione del *Catechismo*.

di morte come forma di difesa sociale. Questo è dimostrato anche dal fatto che, stranamente, si parla di pene sotto il titolo *La legittima difesa* e questa scelta è gravida di conseguenze, Leggiamo il testo per intero:

Difendere il bene comune della società esige che si ponga l'aggressore in stato di non nuocere. A questo titolo, l'insegnamento tradizionale della Chiesa ha riconosciuto fondato il diritto e il dovere della legittima autorità pubblica di infliggere pene proporzionate alla gravità del delitto, senza escludere, in casi di estrema gravità, la pena di morte.

Notiamo, prima di tutto, la omologazione della difesa sociale con la difesa individuale. L'espressione "legittima difesa" si riferisce a una persona privata che si difende contro una aggressione ingiusta propria e di altri – e la dinamica etica e psicologica di questo atto difensivo privato è interpretata da san Tommaso attraverso la figura dell'atto a duplice effetto.⁶² Non entriamo nella questione del significato difensivo della pena in generale, ma del significato difensivo della pena di morte («senza escludere [...] la pena di morte»). Per san Tommaso la difesa privata da una aggressione in atto non è da intendersi come atto direttamente uccisivo a motivo della intenzionalità difensiva e non aggressiva che lo muove. La pena di morte è invece interpretata come un atto che è uccisivo, ma che è mosso da intenzione punitiva e, soprattutto, che è reso lecito, in ultima analisi, dal fatto che il reo ha perduto *per sua responsabilità* il diritto alla vita. Per il retribuzionismo tradizionale la pena di morte è la conseguenza di un comportamento liberamente scelto che non solo è peccaminoso, ma porta anche danno alla società. Al contrario l'ingiusta aggressione è ingiusta dal punto di vista dell'agredito, ma l'aggressore potrebbe anche non esserne moralmente responsabile, per esempio perché manca dell'uso della ragione essendo un bambino o un uomo fuori di senno.⁶³ Il nocumento è oggettivo in entrambe le fattispecie, ma nel caso della pena di morte il reo (nel *Catechismo* "aggressore") è moralmente responsabile, nel caso della difesa l'aggressore potrebbe anche non essere moralmente responsabile.

Una seconda perplessità deriva dalla interpretazione del criterio di *proporzionalità della pena* in relazione alla pena di morte. Nel retribuzionismo cattolico la pena e segnatamente quella capitale deve essere proporzionata alla gravità del crimine commesso che – lo ripetiamo – nella lettura teologica del diritto penale ha sempre anche una valenza squisitamente morale e ci sono atti ritenuti – in una certa cultura – particolarmente gravi e tali da richiedere di ristabilire la giustizia lesa con la morte del reo. Qui, invece, lo scopo principale della pena è difendere la società e la proporzione dovrebbe essere posta, secondo le regole della legittima difesa in relazione alla difesa stessa, per cui si userà il *debitum moderamen*, la minima

⁶² Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 7.

⁶³ Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Evangelium vitae*, 25-3-1995, n. 55 (in fine).

violenza possibile per evitare il danno paventato. Il danno minacciato può essere anche ingentissimo, ma se basta un mezzo non violento o meno violento per evitarlo, tale mezzo dovrà essere preferito quale che sia in sé la gravità del delitto commesso. Il n. 2267 parlerà, in questo senso, di mezzi incruenti che devono essere preferiti se sortiscono l'effetto della difesa. L'ambivalenza nel definire lo scopo della pena ricade, quindi, anche nell'ambivalenza nel termine *proporzionalità*.

Per completezza il *Catechismo* anticipa qui il tema della difesa armata che sarà trattato in modo articolato sotto il titolo *La difesa della pace*.⁶⁴ In questo modo il *Catechismo* riunisce le categorie di soggetti che i Manualisti classici ritengono *non innocenti* e che, quindi, non godono dell'intangibilità di cui godono le vite innocenti: l'ingiusto aggressore, il reo e il nemico in una guerra difensiva sono tutti e tre materialmente *nocentes*.

Coerente con le premesse teoriche del n. 2266, il discorso si chiude al n. 2267 affermando che «se i mezzi incruenti sono sufficienti per difendere le vite umane dall'aggressore e per proteggere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone, l'autorità si limiterà a questi mezzi, poiché essi sono meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana». Sottolineiamo questo richiamo finale alla dignità della persona che *Evangelium vitae* porrà in una posizione preminente nella sua trattazione della pena e che sarà il fulcro delle evoluzioni magisteriali susseguenti.

Vediamo invece che, prima di giungere, nel n. 2267 alle conseguenze operative della prima metà del n. 2266, il *Catechismo* introduce un capoverso sulle finalità della pena in generale che non solo interrompe il flusso logico del pensiero, ma si muove in un orizzonte diverso:

La pena ha come primo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa. Quando è volontariamente accettata dal colpevole, essa assume valore di espiazione. Inoltre la pena ha lo scopo di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone. Infine ha valore medicinale: nella misura del possibile essa deve contribuire alla correzione del colpevole.

Il paragrafo riassume le teorie che sono state usate per fondare razionalmente la risposta sanzionatoria della società alle trasgressioni delle regole. Accanto alle teorie della retribuzione e della medicina, si annoverano le teorie – di impianto utilitarista – della difesa della società e dei singoli e le diverse teorie sono usate di solito per evidenziare i diversi aspetti della pena. Più di recente sono state avanzate visioni alternative dette della *mediazione penale* che ripensano in radice la

⁶⁴ La teologia e il Magistero contemporanei hanno preso sempre più le distanze dalla dottrina classica della *guerra giusta* e ritengono giustificabile l'uso della forza militare solo in contesti di difesa legittima da aggressioni in corso nei confronti di persone o di popolazioni. In questo contesto si possono inquadrare anche gli atti della così detta *ingerenza umanitaria*.

dinamica sanzionatoria in risposta alla frattura del legame sociale che il delitto comporta. Il testo in sé è corretto, ma è stato inserito come corpo estraneo nel ragionamento condotto nei nn. 2265-2267 e incentrato sul tema della legittima difesa, come anche il titolo generale indicava. Questa impressione di inserzione forzata è accentuata dall'affermazione che il *primo scopo* della pena è «riparare il disordine», mentre fino a quel momento il *primo scopo* sembrava essere «difendere il bene comune».

A parte le osservazioni fatte sulla composizione di questi numeri, il testo dei nn. 2265-2267, pur affermando il dovere di privilegiare mezzi incruenti, non prendeva decisamente le distanze dalla tradizionale affermazione della liceità della pena di morte e questo ha provocato preoccupazione in chi vedeva in questa formulazione poco decisa la possibilità di continuare a giustificare la pena di morte.⁶⁵ Citiamo, come esempio della delusione di tanti, alcune riflessioni del padre Concetti nel già menzionato commento al *V comandamento*, a proposito delle parole «non esclusa nei casi di estrema gravità la pena di morte»:

È questo il punto più controverso e contestato dall'opinione pubblica. Molti si sono chiesti se, al tempo d'oggi in cui la comunità umana progredisce verso forme e livelli di civiltà più elevati, era opportuno riproporre l'insegnamento tradizionale sulla legittimità della pena di morte. Il catechismo, nonostante le pressioni dei circoli per la vita e dei contrari alla pena capitale, non ha avuto il coraggio di rompere con la cultura e la prassi del passato [...] La pena di morte oggi appare un residuo di una cultura superata, contraria alla dignità e ai diritti della persona umana.⁶⁶

In questo momento della riflessione ecclesiale si situa la dottrina di *Evangelium vitae* sulla pena di morte che, però, può essere compresa solo nell'insieme dell'enciclica e nel suo messaggio sul valore sacro della vita dell'uomo creato in Cristo, sulla dignità inalienabile della persona dall'alba al tramonto, sul compito del popolo di Dio di essere protagonista di una mobilitazione delle coscienze per una nuova cultura della vita. Il tema della dignità della persona è uno dei temi portanti dell'enciclica, come si legge nel suo esordio:

⁶⁵ Alcune reazioni immediate: F. COMPAGNONI, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Rivista di Teologia Morale» 25 (1993) 263-267; L. EUSEBI, *Il nuovo Catechismo e il problema della pena*, «Humanitas» 48 (1993) 285-296; P. FERRARI DA PASSANO, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «La Civiltà Cattolica» 144/4 (1993) 14-26. Segnaliamo qui un lavoro che, dopo aver dato uno sguardo dettagliato alla Scrittura e alla storia della teologia, si sofferma ampiamente sul dibattito soprattutto statunitense: J.J. MEGIVERN, *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1997.

⁶⁶ G. CONCETTI, *Il quinto comandamento*, 1056.

*Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo.*⁶⁷

«È per questo – continua l'Enciclica – che l'uomo, l'uomo vivente, costituisce la prima e fondamentale via della Chiesa», come era già chiaro nell'enciclica inaugurale del ministero petrino di san Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*.

In *Evangelium vitae* il tema della pena di morte è toccato esplicitamente due volte ai n. 27 e 46, ma forse il testo più importante per comprendere come *Evangelium vitae* affronta il problema della pena di morte si trova nella prima parte, intitolata *Le attuali minacce alla vita umana*, dove la furia fratricida di Caino contro Abele assume a simbolo delle minacce alla vita umana (EV nn. 7-10). Dio interviene perché non può lasciare impunito il delitto e così Caino è condannato a vagare nella steppa e nel deserto.

Dio, tuttavia, sempre misericordioso anche quando punisce, «*impose a Caino un segno*, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato» (Gen 4, 15): gli dà, dunque, un segno, che ha lo scopo non di condannarlo all'esecrazione degli altri uomini, ma di proteggerlo e difenderlo da quanti vorranno ucciderlo fosse anche per vendicare la morte di Abele.

Neppure l'omicida perde la sua dignità personale e Dio stesso se ne fa garante. Ed è proprio qui che si manifesta il *paradossale mistero della misericordiosa giustizia di Dio*, come scrive sant'Ambrogio: «Poiché era stato commesso un fratricidio, cioè il più grande dei crimini, nel momento in cui si introdusse il peccato, subito dovette essere estesa la legge della misericordia divina; perché, se il castigo avesse colpito immediatamente il colpevole, non accadesse che gli uomini, nel punire, non usassero alcuna tolleranza né mitezza, ma consegnassero immediatamente al castigo i colpevoli. [...] Dio respinse Caino dal suo cospetto e, rinnegato dai suoi genitori, lo relegò come nell'esilio di una abitazione separata, per il fatto che era passato dall'umana mitezza alla ferocia belluina. Dio non volle punire l'omicida con un omicidio, poiché vuole il pentimento del peccatore più che la sua morte».⁶⁸

Il testo merita alcune sottolineature che ci riportano nel vivo del dibattito teorico sulla pena di morte, soprattutto in riferimento all'argomentazione tomasiana: lo sfondo è la sintesi di giustizia e misericordia che deve caratterizzare l'approccio cristiano alla questione della pena, come era ben chiaro in sant'Ambrogio e in sant'Agostino. Dio pone un segno su Caino per salvarlo da chi vorrà ucciderlo sia pure a scopo vendicativo («*ut Abelis ulciscantur necem*»). Il motivo di questo segno e di questa protezione è che «neppure l'omicida perde la sua dignità perso-

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 2 (corsivo nella versione ufficiale).

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 9. La citazione di Ambrogio è tratta da *De Cain et Abel*, lib. 2, cap. 10, 38, (CSEL 32, 408).

nale», neppure se è passato alla «crudeltà delle bestie» (*ad saevitiam bestiarum*). Difficile non pensare al cardine teorico dell'argomento della *Summa* che, cioè, l'uomo malvagio decade dalla sua dignità e cade nella condizione delle bestie, anche perché la frase «ne homicida quidem dignitate destituitur» si trova in corsivo nel testo ufficiale e si vuole così attirare su di essa l'attenzione del lettore. Misericordia – si spiega – non significa lasciar impunito il delitto, ma significa punire lasciando aperta la possibilità di guarigione. «Per questo Dio non volle punire l'omicida con un omicidio», secondo la logica del “vita per vita”. Importante, infine, è che non si distingue fra un piano di pura giustizia terrena e la misericordia cristiana, un ordine razionale e un ordine teologale, perché si chiede comunque ai Cristiani di «usare tolleranza e mitezza». Si potrebbe obiettare che altro è la conduzione delle realtà terrestri e altro la chiamata dei cristiani alla misericordia, ma il problema del dibattito medievale era che giustificava la pena di morte anche se inflitta dalle autorità pubbliche cristiane, secondo la *Formula professionis* dei Valdesi.

Dopo aver delicatamente, ma decisamente respinto gli argomenti tradizionali che giustificano la pena di morte, *Evangelium vitae*, alla fine della I parte, al n. 27 addita «tra i segni di speranza» per il sorgere di una nuova cultura dell'amore e della vita «la sempre più diffusa avversione dell'opinione pubblica alla pena di morte anche solo come strumento di *legittima difesa* sociale in considerazione delle possibilità di cui dispone una moderna società di reprimere efficacemente il crimine in modi che, mentre rendono inoffensivo colui che l'ha commesso, non gli tolgono definitivamente la possibilità di redimersi».⁶⁹ Questo è il cuore della dottrina di *Evangelium vitae* sulla pena di morte e viene ripreso e orchestrato in modo più disteso nella seconda parte dell'enciclica intitolata *Ego veni, ut vitam habeant*.

Il testo in questione si trova al n. 56 dell'Enciclica e si presenta equilibrato e argomentato in modo logico. Dopo aver parlato della legittima difesa al n. 55 afferma, seguendo e approfondendo l'impostazione data dal *Catechismo*, che «in questo orizzonte si colloca anche il problema della pena di morte, su cui si registra, nella Chiesa come nella società civile, una crescente tendenza che ne chiede un'applicazione assai limitata ed anzi una totale abolizione». L'Enciclica sa bene che esiste un vivo dibattito sulla necessità «di una giustizia penale che sia sempre più conforme alla dignità dell'uomo e pertanto, in ultima analisi, al disegno di Dio sull'uomo e sulla società». Il richiamo alla centralità della persona ci riporta a uno dei fili conduttori dell'Enciclica e di tutto il Magistero di san Giovanni Paolo II: qui, adottando una prospettiva tipicamente personalista, si sottolinea che il rispetto della dignità del reo non si oppone, ma si compone con il disegno di Dio sulla società e ne è parte integrante.

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 27.

Successivamente troviamo una presentazione sintetica della fondazione razionale della pena che, in linea con il magistero di Pio XII, dà notevole risalto agli aspetti retributivi e medicinali della pena e mostra come il conseguimento di queste finalità permette nel contempo «di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone». «È chiaro – continua il testo – che, proprio per conseguire tutte queste finalità, la misura e la qualità della pena devono essere attentamente valutate e decise».

A questo punto ci si aspetterebbe che l'Enciclica ci spiegasse come giustificare la pena di morte sulla base di “tutte queste finalità”, ma, ribadendo l'impostazione del *Catechismo* e memore di aver respinto al n. 9 le ragioni retributive e medicinali, afferma invece che «non è lecito giungere alla misura estrema della soppressione del reo, se non in casi di assoluta necessità, quando cioè la difesa della società non fosse possibile altrimenti».⁷⁰ Il messaggio dell'Enciclica è trasparente: la difesa sarebbe l'unico scopo per poter applicare la pena di morte e questo può avvenire solo in situazioni estreme («assoluta istante necessitate») nelle quali non sia possibile provvedere altrimenti alla difesa delle persone. Nulla di nuovo, in sostanza rispetto al *Catechismo*, se non una importante applicazione del principio alla situazione attuale:

Oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti.

Il testo si chiude ripetendo alla lettera il n. 2267 del *Catechismo* circa il dovere di ricorrere a mezzi incruenti se la doverosa difesa può essere ottenuta con questi «in quanto meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana».

In sintesi la pena di morte non viene esclusa in linea di principio, ma viene ritenuta applicabile solo quando è in gioco la difesa di cittadini e non è possibile ottenerla con altri mezzi, senza dimenticare che al n. 27 si sottolineava che molti rifiutano anche questa finalità. A differenza del n. 9, non si fa nessuna considerazione sulla tangibilità della vita del reo, anche se nel n. 60 si conferma la tradizionale comprensione del V comandamento che ritiene assoluto solo il divieto di uccidere l'innocente. Qui, dopo aver parlato di legittima difesa, il termine *innocente* indica *colui che non reca oggettivamente danno* e, quindi, colui dal quale

⁷⁰ *Ibidem*. Abbiamo ritoccato la traduzione de *L'Osservatore Romano* per renderla più aderente al testo latino che dice «neque ... descendere licere», «e non è lecito giungere» che ci pare più forte del semplice «e non devono giungere».

non bisogna difendersi, senza alcun riferimento alla sua responsabilità o qualità morale diversamente da quanto abbiamo visto in san Tommaso.⁷¹

Due anni dopo usciva l'*editio typica* del *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [Catechismus] in cui i numeri 2265-2267 venivano riscritti per dare al pensiero una logica più lineare e tener conto delle precisazioni *Evangelium vitae*. In estrema sintesi. Nel n. 2265 si ribadisce il dovere della pubblica autorità di tutelare il bene comune e questo «chiede di mettere l'aggressore ingiusto in condizione di non nuocere» ricorrendo, se necessario, all'uso delle armi. Nel numero seguente, con migliore ordine logico rispetto alla versione provvisoria, si elencano i diversi scopi della pena (retribuzione, difesa dell'ordine e tutela delle persone, emendazione), ma senza fare menzione della pena di morte. Alla pena di morte è dedicato tutto il n. 2267, completamente riscritto: si ricorda che la dottrina tradizionale della Chiesa, «supposto il pieno accertamento dell'identità e della responsabilità del colpevole», non esclude il ricorso alla pena capitale «si haec una sit possibilis via ad vitas humanas ab iniusto aggressore efficaciter defendendas». Merita sottolineare qui come il significato difensivo della pena di morte sia ancora più enfatizzato con la introduzione dell'espressione «una ... possibilis via ad vitas humanas ... defendendas». Si ripete, quindi, il contenuto del vecchio n. 2267 sul ricorso ai mezzi incruenti (espresso con un congiuntivo oscillante fra l'ingiuntivo e l'esortativo, «utatur»). Riferendosi infine al testo di *Evangelium vitae*, il *Catechismus* afferma che «in verità, oggi, a seguito delle possibilità di cui uno Stato dispone per reprimere efficacemente il crimine mettendo in condizione di non nuocere colui che l'ha commesso, senza togliergli definitivamente la possibilità di redimersi, i casi nei quali sia assolutamente necessario sopprimere il reo "sono ormai molto rari... se non addirittura praticamente inesistenti"».⁷²

Focalizzandosi sul tema della legittima difesa e delle sue regole stringenti, la versione definitiva del *Catechismus*, sulle orme di *Evangelium vitae*, lascia ben pochi spiragli ai fautori irriducibili della pena di morte. La difesa richiede per essere legittima che ci si difenda da una aggressione ingiusta in atto; quando il reo, invece, viene condannato in Tribunale, egli viene punito per un male che ha già arrecato. Se, poi, c'è il fondato pericolo del ripetersi del delitto questo può essere impedito con una detenzione di adeguato rigore o con altri mezzi che garantiscano

⁷¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 55: «L'esito mortale va attribuito allo stesso aggressore che vi si è esposto con la sua azione, anche nel caso che egli non fosse moralmente responsabile per mancanza dell'uso della ragione».

⁷² *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, n. 2267: «Revera nostris diebus, consequenter ad possibilitates quae Statui praesto sunt ut crimen efficaciter reprimatur, illum qui hoc commisit, innoxium efficiendo, quin illi definitive possibilitas subtrahatur ut sese redimat, casus in quibus absolute necessarium sit ut reus supprimatur, «admodum raro [...] intercidunt [...], si qui omnino iam reapsee accidunt».

la innocuità del reo e, se possibile, un suo recupero. L'idea spesso ripetuta che la pena di morte, se realmente applicata, ha l'effetto di controllare con il timore le spinte delinquenziali di alcuni, non è suffragata da dati empirici e, comunque, la pena esemplare finisce per usare la morte di una persona per dare un monito ai potenziali delinquenti, secondo una inaccettabile logica utilitarista. Da qualunque punto di vista si consideri la difesa sociale, *Evangelium vitae* e il *Catechismus* hanno ragione: la pena di morte «iam reapse», «ormai effettivamente» non è necessaria allo scopo difensivo. Questa affermazione, pur non chiudendo del tutto le porte alla pena di morte, è sufficiente per sostenere le istanze abolizioniste, secondo quanto si sente spesso ripetere: la Chiesa in teoria ammette la pena di morte per non sconfessare la Tradizione, ma oggi in pratica la ritiene inaccettabile.

A questo punto, però, è proprio l'impostazione teorica della legittima difesa applicata alla pena di morte che è inaccettabile. Se l'uccisione del reo non ha carattere punitivo e retributivo in ordine alla restaurazione della giustizia, allora non resta che una spiegazione: con la pena di morte io intendo la sua soppressione allo scopo di conseguire la difesa sociale messa in pericolo da un suo modo di agire antisociale. In altre parole, quando non è possibile usare altri mezzi, per ottenere la difesa della società e solo per questo scopo, si dichiara lecita la soppressione di una persona umana. Scrive a questo proposito L. Eusebi in un lucido intervento:

La conclusione appare inevitabile: *non escludere* (in linea di principio) la pena di morte facendo leva sulla nozione di legittima difesa significa *forzare* i limiti di tale nozione; e forzare quei limiti significa accedere a logiche argomentative di tipo radicalmente utilitaristico, secondo una prospettiva tanto più sorprendente se si tiene conto delle dichiarate motivazioni *antiutilitaristiche* del retribuzionismo cattolico tradizionale.⁷³

La stessa *Evangelium vitae* ha preso in qualche modo le distanze anche dalla giustificazione difensiva quando, al. n 27, ha affermato di intravedere un segno di speranza nel rifiuto della pena di morte anche solo come forma di difesa sociale. *Evangelium vitae* ha rappresentato un momento prezioso e autorevole nella dottrina magisteriale sulla pena di morte, ma è giunta ad un nodo teoretico che richiedeva di essere sciolto.

IV. DOPO *EVANGELIUM VITAE*: UNA DOTTRINA IN DIVENIRE

L'abolizione della pena di morte era una preoccupazione di san Giovanni Paolo II nell'ambito della sua strenua battaglia in difesa di una cultura della vita. Egli tornò ancora sul tema dopo *Evangelium vitae*. Nel Messaggio natalizio del 1998, egli

⁷³ L. EUSEBI, *Le istanze del pensiero cristiano*, 245. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, 139.

auspicava «nel mondo il consenso nei confronti di misure urgenti ed adeguare [...] per bandire la pena di morte».⁷⁴ Nel gennaio 1999, predicando nella Basilica di Nuestra Señora de Guadalupe a Città del Messico, in una situazione politica incandescente affermò che «occorre porre fine al ricorso non necessario alla pena di morte».⁷⁵ Qualche giorno dopo a St. Louis negli Stati Uniti rilanciò con audacia profetica il messaggio di *Evangelium vitae* ribadendo l'intangibilità di ogni vita umana e la crudeltà e inutilità della pena di morte:

Un segno di speranza è costituito dal crescente riconoscimento che la dignità della vita umana non deve mai essere negata, nemmeno a chi ha fatto del male. La società moderna possiede gli strumenti per proteggersi senza negare in modo definitivo ai criminali la possibilità di ravvedersi. Rinnovo l'appello lanciato a Natale, affinché si decida di abolire la pena di morte, che è crudele e inutile (cfr. *Evangelium vitae*, n. 27).⁷⁶

Con un *motu proprio* del 12 febbraio 2001, portando a compimento l'opera riformatrice iniziata da san Paolo VI, cancellò la pena di morte dalla *Legge fondamentale* della Città del Vaticano che era stata emanata da Pio XI nel 1929 dopo la firma dei Patti Lateranensi. È significativo sapere che la pena di morte era prevista, ad imitazione dell'analoga norma del Regno d'Italia e dei Patti Lateranensi, per l'attentato alla persona del Sommo Pontefice. Come dimenticare che lo stesso Papa che abrogava quella pena, vent'anni prima era stato fatto oggetto di un sanguinoso attentato?

Del suo successore, Benedetto XVI (2005-2013), già coinvolto in prima persona come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede nella stesura del *Catechismo*, si ricorda nel 2011 l'esortazione postsinodale *Africae Munus*. Pensando alla situazione di un continente nel quale molti paesi mantengono per svariati delitti la pena di morte, il Papa sollecitava «l'attenzione dei responsabili della società sulla necessità di fare tutto il possibile per giungere all'eliminazione della pena capitale».⁷⁷ Poco tempo dopo, parlando ad un gruppo di fedeli ribadiva i

⁷⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio Urbi et Orbi per il Santo Natale*, 25-12-1998, n. 5, in *Insegnamenti*, XXI/2, LEV, Città del Vaticano 1998, 1348.

⁷⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Messa nella Basilica di Nuestra Señora de Guadalupe*, 23-1-1999, in *Insegnamenti*, XXII/1, LEV, Città del Vaticano 1999, 123.

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nel Trans World Dome di St. Louis*, 27-1-1999, in *Insegnamenti* XXII/1, LEV, Città del Vaticano 1999, 269.

⁷⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. apost. postsinodale *Africae munus*, 19-11-2011, n. 83, AAS 104 (2012) 276. La posizione di papa Benedetto XVI nello sviluppo della dottrina cattolica sulla pena di morte è complessa. In un *memorandum* inviato nel 2004 alla Conferenza episcopale statunitense egli dichiarava possibile la diversità di opinioni sulla pena di morte: J. RATZINGER, *Worthiness to Receive Holy Communion. General Principles. Memorandum to card. MacCarrick*, «Origins» 34 (2004) 133-134: «3. There may be a legitimate diversity of opinion even among Catholics about waging war and applying the death penalty, but not however with regard to abortion

due punti fermi del problema, garantire la sicurezza dei cittadini rispettando la dignità dei rei:

Le vostre deliberazioni possano incoraggiare le iniziative politiche e legislative, promosse in un numero crescente di Paesi, per eliminare la pena di morte e continuare i progressi sostanziali realizzati per adeguare il diritto penale sia alle esigenze della dignità umana dei prigionieri che all'effettivo mantenimento dell'ordine pubblico.⁷⁸

Nonostante la formulazione inequivocabile di *Evangelium vitae* e del *Catechismus* circa l'inesistenza pratica di situazioni in cui sia necessario applicare la pena di morte, in alcune Nazioni gruppi di credenti e persino membri dell'Episcopato continuavano a dare un'interpretazione erronea o ambigua della vera posizione del Magistero della Chiesa così da poter giustificare il ricorso alla pena di morte ben al di là di circostanze eccezionali. Si avvicinava il momento di portare a compimento il percorso tracciato da san Giovanni Paolo II, rileggendo tutta la problematica alla luce dell'umana esperienza e delle acquisizioni del diritto penale recente, ma soprattutto alla luce del Vangelo, del primato della misericordia e della fiducia nella forza sanante del bene.⁷⁹ Il fulcro di questa evoluzione dottrinale si radica remotamente nella antropologia conciliare e ha trovato in san Giovanni Paolo II un annunciatore coraggioso: il rispetto della dignità della persona e di ogni persona, incluso il reo, perché creata ad immagine di Dio. Su questa linea si è mosso con convinzione, fin dall'inizio del suo pontificato, papa Francesco. Nel nostro intervento non è possibile seguire in dettaglio lo sviluppo del ricco magistero di papa Francesco su questo punto, ma crediamo di poter affermare che esso si configura come lo sviluppo omogeneo della dottrina espressa da *Evangelium vitae*.

Gli interventi pubblici del Papa su questo argomento sono molteplici. Fra questi, emerge per sintesi argomentativa la *Lettera al Presidente della Commissione Internazionale contro la Pena di morte*.⁸⁰ In essa il Santo Padre parte da una premessa teologica: «La vita, soprattutto quella umana, appartiene solo a Dio.

and euthanasia». In uno studio ampio e documentato su tutta la tradizione cattolica, Christian Brugger insinua che papa Benedetto non abbia voluto trarre le conseguenze teologico-morali del cambio di prospettiva introdotto da Giovanni Paolo II: C. BRUGGER, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2014².

⁷⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Udienza generale del 30-11-2011*, in *Insegnamenti*, VII/2, LEV, Città del Vaticano 2011, 813.

⁷⁹ La trattazione della pena di morte nel *Catechismus* è priva di rimandi a fonti bibliche e magisteriali, tranne *Evangelium vitae* 56 e, soprattutto, non si richiama alcun tema propriamente teologico. Il rimando alla formula di assoluzione sacramentale (*Catechismus* 1449) è fuori luogo. Ci si poteva riferire, come fa *Evangelium vitae* 9, alla misericordia di Dio, alla sfida evangelica di vincere il male con il bene, alla dignità dell'uomo in quanto creato a immagine di Dio.

⁸⁰ FRANCESCO, *Lettera al Presidente della Commissione internazionale contro la pena di morte*, 20-3-2015, «L'Osservatore Romano», 20/21-3-2015, 7.

Neppure l'omicida perde la sua dignità personale e Dio stesso se ne fa garante. Come insegna sant'Ambrogio, Dio non volle punire Caino con l'omicidio, poiché vuole il pentimento del peccatore più che la sua morte (cfr. *Evangelium vitae*, n. 9)». Prende le distanze dal retribuzionismo, affermando che «non si raggiungerà mai la giustizia uccidendo un essere umano», ma spiega anche l'impraticabilità della via difensiva perché «i presupposti della legittima difesa personale non sono applicabili all'ambito sociale, senza rischio di travisamento. Di fatto, quando si applica la pena di morte, si uccidono persone non per aggressioni attuali, ma per danni commessi nel passato. Si applica inoltre a persone la cui capacità di recare danno non è attuale, ma che è già stata neutralizzata e che si trovano private della propria libertà». Da queste premesse trae la conseguenza che la pena di morte «è un'offesa all'invulnerabilità della vita e alla dignità della persona umana che contraddice il disegno di Dio sull'uomo e sulla società e la sua giustizia misericordiosa, e impedisce di conformarsi a qualsiasi finalità giusta delle pene». «La pena di morte – conclude il Santo Padre – è contraria al significato dell'*humanitas* e alla misericordia divina, che devono essere modello per la giustizia degli uomini».

L'11 ottobre 2017, parlando ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione in occasione del 25° dalla bolla di promulgazione del *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, il Papa annunciò che avrebbe cambiato il testo sulla pena di morte.⁸¹ Il nuovo testo del n. 2267, approntato da una commissione di teologi secondo gli orientamenti dati dal Santo Padre e da lui approvato con rescritto datato primo agosto 2018, è il seguente:

Per molto tempo il ricorso alla pena di morte da parte della legittima autorità, dopo un processo regolare, fu ritenuta una risposta adeguata alla gravità di alcuni delitti e un mezzo accettabile, anche se estremo, per la tutela del bene comune.

Oggi è sempre più viva la consapevolezza che la dignità della persona non viene perduta neanche dopo aver commesso crimini gravissimi. Inoltre, si è diffusa una nuova comprensione del senso delle sanzioni penali da parte dello Stato. Infine, sono stati messi a punto sistemi di detenzione più efficaci, che garantiscono la doverosa difesa dei cittadini, ma, allo stesso tempo, non tolgono al reo in modo definitivo la possibilità di redimersi.

Pertanto la Chiesa insegna, alla luce del Vangelo, che «la pena di morte è inammissibile perché attenta all'invulnerabilità e dignità della persona» [EV n. 56] e si impegna con determinazione per la sua abolizione in tutto il mondo.⁸²

⁸¹ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*, 11-10-2017, «L'Osservatore Romano», 13-10-2017, 5.

⁸² *Nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte. Rescriptum 'ex Audentia SS.mi'*, «L'Osservatore Romano», 3-8-2018, 8.

Il primo capoverso riprende la dottrina tradizionale della pena di morte come risposta a crimini gravi e come mezzo estremo di tutela della società. Si propone, quindi, il fondamento teorico del nuovo testo, dipendente da *Evangelium vitae* n. 9 che, però, non viene richiamato: la consapevolezza della dignità inalienabile della persona. In secondo luogo, si ricordano gli sviluppi della dottrina penalistica contemporanea che tende a reintegrare e mediare piuttosto che a reprimere e, infine, si constata, con *Evangelium vitae* n. 56, le possibilità di soddisfare i fini della pena senza ricorrere alla pena di morte. L'esito di questa convergenza di fattori di diversa qualità e valore è una dichiarazione dottrinale forte, fatta «alla luce del Vangelo», sulla inammissibilità della pena capitale.

Nel presentare ai Vescovi il nuovo testo del *Catechismus* il cardinal prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, mons. L. Ladaria, ha scritto che «la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica, approvata da Papa Francesco, si situa in continuità con il Magistero precedente, portando avanti uno sviluppo coerente della dottrina cattolica».⁸³

Alcuni, anche fra i Vescovi, sono rimasti perplessi o addirittura scandalizzati di fronte a questa formulazione dottrinale che suona in discontinuità rispetto alla Tradizione, ma per comprendere questo legame di continuità occorre collocarsi nella prospettiva dinamica della vita ecclesiale che sempre diviene. Nella comunità ecclesiale, immersa nel tempo e nella storia, cresce la comprensione delle esigenze del messaggio evangelico e si attinge, sotto l'influsso dello Spirito, una conoscenza sempre più piena della verità sia dogmatica sia etica. La grazia dello Spirito Santo illumina con chiarezza nuova la stessa legge naturale e ne svela in modo sempre più trasparente la perenne verità e attualità nell'orizzonte di Cristo, uomo perfetto. Il diritto e dovere di difendere e difendersi da parte della Società deriva da due precetti primari della legge naturale: l'intangibilità della vita umana e la socialità connaturale alla persona. Questi principi sono immutabili nel loro contenuto essenziale in quanto scaturiscono, come conclusioni immediate, dall'intuizione etica fondamentale del *bonum faciendum* e il *bonum* è, ovviamente, il *bonum humanum*. Fermi restando i principi essenziali della legge naturale, può essere che alcune *conclusioni applicative* che si deducevano da quei *principi* – quale il diritto degli Stati a dare la morte – si rivelino non perfettamente coerenti con la realtà dell'uomo nella luce di Cristo. La pena di morte è stata ritenuta per secoli un mezzo per attuare alcune esigenze della legge naturale: non mutano le esigenze, ma possono mutare i mezzi ritenuti idonei a soddisfarle. «Con il corso della storia e lo sviluppo delle civiltà – ha spiegato la *Pontificia Commissione Biblica* – la Chiesa ha pure affinato le proprie posizioni morali riguardo la pena di morte e la

⁸³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi circa la nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte*, 1-8-2018, «L'Osservatore Romano», 3-8-2018, 8.

guerra in nome di un culto della vita umana che essa nutre senza cessa meditando la Scrittura e che prende sempre più un colore assoluto. Ciò che sottende queste posizioni apparentemente radicali è sempre la stessa nozione antropologica di base: la dignità fondamentale dell'uomo creato a immagine di Dio».⁸⁴

Che significa questo? La teologia morale può interrogarsi sulla bontà morale di un atto, ma non può mettere in dubbio i valori e i principi etici perché se facesse così non si svilupperebbe in modo genuino. Si può discutere, per esempio, se questo o quel comportamento configura o no un aborto, ma sarebbe tradimento della verità e una regressione etica se dicessimo che è lecito sopprimere un essere umano con un atto che si riconosce come aborto che, in quanto una forma di omicidio, è in sé illecito. Nel caso dell'aborto è accaduto che per secoli ha dominato l'idea che l'ominizzazione del feto ovvero l'infusione dell'anima fosse molto tardiva e, quindi, non si riteneva aborto una soppressione del feto ancora per molte settimane dopo il concepimento. Non era certo diverso il contenuto del V comandamento, né era percepita con minor forza la sua cogenza, ma, sulla base delle conoscenze biologiche di allora, non venivano giudicati come aborti in senso stretto quelli che noi oggi riteniamo senza dubbio esserlo. Non per questo, possiamo dire che la Chiesa sia stata maestra di menzogna, ma semplicemente la crescita delle conoscenze scientifiche ha comportato un aggiustamento dottrinale perché, riconoscendo come aborto vero e proprio anche le interruzioni molto precoci di gravidanza, *si è allargato l'ambito della proibizione* e questo ha reso la normativa sull'aborto più stringente.

Nel caso della pena di morte, per una serie convergente di fattori anche culturali, una più viva percezione della dignità umana e del valore inalienabile della persona creata a immagine di Dio, hanno portato, per una più fedele obbedienza al comando "non uccidere", ad estendere la proibizione del non uccidere alla persona del reo. Bisogna sottolineare, a questo punto, che quando affermiamo senza condizioni la dignità della vita di ognuno, ciò non può significare che perdiamo di vista il diritto delle persone *innocenti* ad essere tutelate da possibili danni e che delitti gravi e profondamente lesivi delle loro persone possano restare senza adeguata risposta da parte della società.⁸⁵ Non possiamo né vogliamo discriminare fra le esistenze in base al valore e alla dignità, ma sarebbe ingiusto e irragionevole trattare allo stesso modo un onesto padre di famiglia e un terrorista sanguinario.

⁸⁴ PONT. COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale*, nn. 98, 137. Si oppongono a questa lettura dinamica della legge naturale in riferimento alla pena di morte frange consistenti di studiosi cattolici. Di questa letteratura ricordiamo un volume recente: E. FESER, J.M. BESSETT, *By Man Shall His Blood Be Shed: A Catholic Defense of Capital Punishment*, Ignatius Press, San Francisco 2017.

⁸⁵ Condividiamo questa riflessione con: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*. III. *Morale speciale*, Edusc, Roma 2012², 163-164.

Il Magistero, dopo sofferto discernimento, per testimoniare un rispetto sempre più esigente della vita e della dignità umana, ha ritenuto di dichiarare la pena capitale *inammissibile*. Non si mette in dubbio il diritto e dovere di difendere e di difendersi della Società, ma si è dichiarato inammissibile usare la pena di morte a tale scopo.⁸⁶ «Qui – ha affermato papa Francesco – non siamo in presenza di contraddizione alcuna con l'insegnamento del passato, perché la difesa della dignità della vita umana dal primo istante del concepimento fino alla morte naturale ha sempre trovato nell'insegnamento della Chiesa la sua voce coerente e autorevole».⁸⁷ Mons. Fisichella, commentando sull'*Osservatore* il *Rescritto*, ha parlato di «un vero progresso dogmatico con il quale si esplicita un contenuto della fede che progressivamente è maturato sino a far comprendere l'insostenibilità della pena di morte ai nostri giorni».⁸⁸ Siamo di fronte, insomma, a una crescita nella percezione e nella attuazione della verità morale secondo la logica della giustizia nuova e superiore del discorso della montagna, in base alla quale non solo non si lascia cadere neanche una parola della Legge antica, ma si chiede ai credenti di essere pronti a un suo continuo superamento verso la perfezione evangelica. Perfetti e misericordiosi come il Padre «che non volle punire l'omicida con un omicidio».

ABSTRACT

L'enciclica *Evangelium vitae* rappresenta un punto di svolta nella dottrina sulla pena di morte. L'articolo dapprima sintetizza il percorso del pensiero teologico e dell'insegnamento magisteriale circa la pena di morte sino ad *Evangelium vitae*. Si esamina poi la rilettura dell'impianto teologico tradizionale fatta in *Evangelium vitae* e nell'*editio typica* del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Il Magistero di papa Francesco e l'ultima revisione del testo del *Catechismo* vengono qui presentati come sviluppo genuino dell'impostazione di *Evangelium vitae*, anche se alcuni hanno difficoltà a cogliere questo sviluppo e ancora non riescono a comprenderne la continuità con il Magistero ordinario precedente.

The Encyclical *Evangelium Vitae* represents a turning point in the doctrine on the death penalty. First, the article summarizes the itinerary of theological thought

⁸⁶ Pensando alla difesa del bene comune, ci sembra opportuno sottolineare che fattispecie diverse dalla pena di morte sarebbero, per esempio, il tirannicidio o anche la esecuzione di un traditore durante una guerra: è evidente che qui ci muoviamo al di fuori del diritto penale e dell'ambito della pena di morte come sanzione.

⁸⁷ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*.

⁸⁸ R. FISICHELLA, *La pena di morte è inammissibile. Modificato il Catechismo*, «L'Osservatore Romano» 3-8-2018, 1.

and magisterial teaching about the death penalty up to *Evangelium Vitae*. The re-reading of the traditional theological framework made in *Evangelium vitae* and in the *editio typica* of the *Catechism of the Catholic Church* is then examined. The Magisterium of Pope Francis and the latest revision of the text of the Catechism are here expounded as a genuine development of the approach of *Evangelium Vitae*, although some have difficulty in coming to grips with this development and yet fail to understand its continuity with the earlier teaching of the Ordinary Magisterium.

RECENSIONI

M. BELDA PLANS, *Marta y María en el hogar de Betania*, Monte Carmelo, Burgos 2018, pp. 539.

ESTE libro, que podría llevar como subtítulo “*La interpretación de Lc 10, 38-42 en la Historia de la Espiritualidad cristiana*”, pues tal es su contenido, es el fruto logrado de una línea de investigación que inició el mismo autor del volumen en el Departamento de Teología Espiritual de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), en los albores del tercer milenio; empresa que se fue concretando sucesivamente en la dirección de siete tesis doctorales. La detenida investigación, de índole teológico-espiritual, mirando de soslayo el desarrollo de la exégesis filológico-histórica del pasaje lucano, ha querido mas bien penetrar plenamente en el cuadro histórico de los comentarios ascéticos-espirituales a la primera de las tres estancias conocidas de Jesús en el hogar de Marta, María y Lázaro en Betania. Como es sabido, una segunda está relacionada con la resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-40) y, la tercera, con la unción de Jesús hecha por María con una libra de perfume de nardo puro (Jn 12, 1-8 y par.).

En el esquema del actual volumen, después de la *Tabla de Abreviaturas* y la *Presentación*, se suceden cuatro partes dedicadas respectivamente a la Época patristica, a la Época medieval, a la Edad moderna y a la Edad contemporánea, subdivididas a su vez en un total de 12 capítulos, según la siguiente panorámica: Tradición patristica oriental (Clemente de Alejandría, Orígenes, san Basilio de Cesarea, san Efrén el Sirio y san Juan Crisóstomo); Tradición patristica occidental (san Ambrosio, san Jerónimo, san Juan Casiano, san Agustín de Hipona y san Gregorio Magno); Época medieval: san Bernardo de Claraval y los Canónigos regulares del siglo XII, autores franciscanos del siglo XIII (san Francisco de Asís, Alejandro de Hales y san Buenaventura) y autores dominicos del siglo XIII (Hugo de Saint-Cher, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino), las místicas renana y flamenca del siglo XIV (Maestro Eckhart, Juan Taulero, beato Juan Ruusbroec); Edad moderna (autores de las Órdenes mendicantes en el siglo XVI: Fray Luis de Granada, san Lorenzo de Brindis, santo Tomás de Villanueva), representantes del Carmelo teresiano (santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz) y de la Compañía de Jesús (san Ignacio de Loyola, Jerónimo Nadal, Luis de la Puente); autores seculares de los siglos XV, XVI y XVII (Jean Gerson, santo Tomás Moro, san Juan de Ávila y san Francisco de Sales); Edad contemporánea: autores espirituales del siglo XIX (Joseph Tissot, santa Teresa del Niño Jesús, santa Isabel de la Trinidad, san Antonio María Claret, el entonces Beato John Henry Newman, recientemente canonizado) y autores del siglo XX (Jean-Hervé Nicolas, santa Teresa Benedicta

de la Cruz [Edith Stein], Romano Guardini, san Josemaría Escrivá de Balaguer, Jacques y Raïsa Maritain y Joseph Ratzinger)

Debido al ingente número de comentarios a la perícopa lucana en cuestión, el autor del libro ha tenido que seleccionar un total de cuarenta y cinco autores, que representan a las distintas espiritualidades dentro de la común espiritualidad cristiana, a lo largo de los veinte siglos de Cristianismo. Esta selección se ha basado en dos criterios fundamentales: el primero, la importancia de cada autor desde el punto de vista doctrinal y espiritual, así como su influjo en autores posteriores; el segundo, la originalidad de la interpretación del pasaje lucano, es decir, si el autor ha aportado algo novedoso a ella, aunque no sea un autor tan importante como los del primer caso.

Al final de la obra se sitúan las debidas *Conclusiones* y una amplia *Bibliografía* en la que se detallan, en particular, las tesis doctorales dirigidas por el autor.

Entre las conclusiones a las que llega Belda, la primera es que a lo largo de la Historia de la Espiritualidad cristiana la perícopa lucana de Marta y María en el hogar de Betania ha sido enormemente comentada por los Padres de la Iglesia, y ha atraído el interés de los más variados autores de espiritualidad posteriores, por lo que ha sido necesaria realizar la selección sapiencial antes mencionada. En segundo lugar, precisa que el hecho de que la interpretación de los escritores estudiados sea muy variada refleja la enorme riqueza teológica del pasaje bíblico en cuestión, abierto a muy diversas lecturas, que dependen en gran medida de la perspectiva teológico-espiritual con la que cada uno se ha acercado al texto. A continuación se presentan las líneas interpretativas de la perícopa que se han podido identificar, ocho concretamente. Un primer lugar corresponde a la “interpretación soteriológico-salvífica”, inaugurada por el primer comentarista de la perícopa lucana, Clemente de Alejandría (mediados del siglo II-215), para quien Marta y María representarían respectivamente la figura de los que todavía permanecen en la economía de la Antigua Ley en contraposición a los ya viven en la economía evangélica, paso que se efectúa mediante el seguimiento de Cristo. Esta dimensión expositiva fue seguida aunque ampliamente modificada y desarrollada por Orígenes (185-253), uno de los grandes pilares de la teología cristiana, cuya interpretación –la segunda identificada por Belda– llegó a ser clásica. Para el docto alejandrino, Marta sería figura de la vida activa (*práxis*) y María de la contemplativa (*theôria*), si bien precisa que para llegar a la perfección cristiana no pueden existir la una sin la otra. A este esquema se adhirieron autores de muy diversa procedencia, entre los cuales san Ambrosio de Milán, san Gregorio Magno, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. Como observa Belda, si bien todos coinciden sustancialmente en la noción de vida contemplativa, no es así por lo que se refiere a la vida activa, la cual es concebida dentro de un amplio arco que va desde lo que habitualmente se denomina “lucha ascética”, es decir, el

esfuerzo para evitar los vicios y adquirir las virtudes, hasta la práctica de las obras de caridad hacia al prójimo, tipificadas en las obras de misericordia corporales y espirituales, pasando por el ejercicio del ministerio sacerdotal, por ejemplo la predicación de los pastores, así como las obras exteriores de trabajo, sobre todo el ejercicio del trabajo manual. Belda señala en particular que san Josemaría Escrivá de Balaguer propuso en esta línea de pensamiento una interpretación del todo original al identificar la vida activa con el trabajo profesional –tanto el manual como el intelectual del cristiano que vive en medio del mundo– y éste inseparablemente unido en síntesis vital con la contemplación. Por otra parte, se especifica que en el Medioevo surgió un nuevo concepto, el de “vida mixta”, cuyo pionero fue san Gregorio Magno (aunque él nunca utiliza esta expresión, que fue acuñada posteriormente), entendida como la unión de Marta y María en una misma persona. Este gran Pontífice del siglo VI (540-604) y numerosos otros comentaristas que siguieron su interpretación, como san Bernardo de Claraval (1090-1153), aplicaron esta concepción a los Pastores de la Iglesia señalando que la “vida mixta” era superior a la vida activa y a la contemplativa, tomadas por separado. En este contexto advierte además la formulación bastante original de tres personajes: san Alberto Magno, que considera un modo de vida activa que se destaca sobre la contemplativa: la práctica de las obras de caridad para con el prójimo; el Maestro Eckhart, quien propone la figura de Marta como modelo de la perfección cristiana, superior incluso a María, si bien explica que Marta, antes de ser Marta, había ejercido el papel de María; y el Juan Taulero, que sigue de cerca la interpretación del Maestro Eckhart.

Una tercera línea interpretativa del pasaje lucano sería la de aquellos escritores que ven en la perícopa lucana una enseñanza de Jesús sobre la acogida cristiana a los huéspedes, lo que un autor llamado Csányi denomina “Regla de oro de la necesidad”. Consistiría en saber ofrecer al huésped sólo lo necesario y adecuado para su sustento. El principal representante de esta perspectiva sería san Basilio de Cesarea, quien presenta a Marta como “contra-ejemplo” de quien, por exceso de generosidad, no habría sabido cuidar esta “Regla de oro”, mientras que María representaría la acertada elección del modo de actuar.

Otro esquema interpretativo, el cuarto según Belda, se podría denominar “de tendencia moralizante”. Su principal representante habría sido san Juan Crisóstomo (347-407). Siguiendo su conocida exégesis literal-histórica, para el santo obispo de Constantinopla la escena de Betania enseñaría a percibir adecuadamente el *kairós*, o sea, el tiempo favorable para la salvación, y a no malgastar el tiempo propicio para discursos espirituales dedicándolo a tareas temporales. Hacia esta línea exegética se habrían orientado diversos autores que coincidirían sustancialmente en subrayar que Marta realizaba un trabajo bueno en sí mismo,

porque servía al Señor, pero realizado sin rectitud de intención, lo que le impedía escuchar propiamente a Jesús.

Siguiendo la interpretación origeniana de la perícopa, la así llamada “interpretación de la corriente monástica” ha visto en María el prototipo de la figura del monje, dedicado a la vida contemplativa, mientras que Marta representaría a los cristianos que permanecen en el mundo, entregados a la vida activa. Según Belda, el principal representante de esta quinta corriente interpretativa sería san Juan Casiano (360-435), quien, aportando al mundo occidental las ideas del monacato oriental, sirio y egipcio, se habría esforzado en describir los grados de la vida espiritual de los monjes en su ascensión hasta la *theôria* (contemplación perfecta de Dios). Otros representantes de esta línea interpretativa serían san Jerónimo, el beato Juan Ruusbroec y santo Tomás de Villanueva.

Dentro de la así denominada “interpretación eclesiológico-escatológica”, la sexta establecida por Belda, se encontraría como principal representante a san Agustín de Hipona, quien habría elaborado una exégesis alegórico-espiritual por la cual la figura de Marta sería figura de lo que caracteriza a la Iglesia en su actual situación, marcada por el sello de la necesidad y de la multiplicidad, motivo por el que mientras vivimos en esta tierra hay que recorrer un camino de lucha ascética y de servicio al prójimo. María, por su parte, sería figura de la Iglesia en su perspectiva de eternidad, cuando cesará la indigencia y la única ocupación será gustar la plenitud de la contemplación perfecta de Dios. Entre los autores que habrían seguido esta línea interpretativa se encontraría san Buenaventura, si bien éste presenta una interpretación eclesiológica original al afirmar que Marta es modelo de la vida mixta, por lo que representa a la Iglesia temporal, que es simultáneamente activa y contemplativa en sus miembros. Algunos autores que se mueven en esta línea interpretativa son: Joseph Tissot, Jean-Hervé Nicolas, Romano Guardini y Joseph Ratzinger.

San Agustín ofrece también una explicación del todo original y exclusiva suya, que se podría designar “interpretación trinitaria” (la séptima establecida por Belda). Las palabras de Jesús: “Marta, Marta estás inquieta y preocupada por muchas cosas, pero sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, y nadie se la quitará” (vv. 41-42), serían un llamamiento a participar de la vida trinitaria mediante la unión fraterna. Jesús se estaría refiriendo a la misma unidad que antes de su Pasión imploró para sus discípulos en la oración sacerdotal. Afirma que tener muchos un solo corazón no es un fin en sí mismo, sino el medio para conseguir la sola cosa necesaria: participar en la misma unidad por la que las tres personas de la Trinidad son una sola cosa.

Por último, el autor del volumen recoge la así llamada “interpretación mariológica”, octava y última línea interpretativa de la perícopa lucana, que estaría presente desde el período medieval, cuando el pasaje evangélico de Marta y María

comenzó a proclamarse en la fiesta de la Asunción de la Santísima Virgen. En este sentido, algunos de los autores estudiados por Belda, después de indicar que Marta representaba la vida activa y María la contemplativa, señalan que la Santísima Virgen es el modelo de unión de las dos vidas, porque Ella supo conjugar de manera eminente el papel de Marta y el de María. En esta línea interpretativa se sitúan, entre otros, Raoul Ardent, san Bernardo de Claraval, Hugo de Saint-Cher, san Alberto Magno, Fray Luis de Granada, san Lorenzo de Brindis, santo Tomás de Villanueva, Jerónimo Nadal, san Juan de Ávila y san Francisco de Sales. Por su parte, Hugo de Saint-Cher habría realizado una interpretación mariológica original afirmando que la Santísima Virgen es representada en el pasaje evangélico por la vida familiar existente en la aldea de Betania, donde se realizó la perfecta unión de la vida activa y la contemplativa. También Fray Luis de Granada llegó a afirmar que Nuestra Señora es figurada en la aldea y la casa que recibieron al Señor, ya que Ella lo acogió al engendrarlo en sus entrañas.

A la vista del cuadro trazado, es justo afirmar que el volumen del conocido profesor de Teología espiritual de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, además de constituir una reflexión primordial en el estudio del pasaje lucano, ha venido a ocupar un lugar importante en el estudio más general de la espiritualidad cristiana por su variada, amplia y detenida exposición.

M.A. TÁBET (†)

P. J. BOETTKE, *F. A. Hayek, Economics, Political Economy and Social Philosophy*, (Series: Great Thinkers in Economics), Palgrave Macmillan, London 2018, pp. 323.

PETER Boettke presenta il pensiero sociale ed economico di Friedrich A. Hayek con la novità di chiarire alcuni malintesi sulla sua teoria economica, presentando il suo percorso intellettuale sotto uno sguardo unitario. L'autore studia la opera omnia di Hayek nella sua edizione definitiva e articola questo libro in undici capitoli con quattro appendici sull'influsso accademico di Hayek in chiave statistica.

Boettke espone in modo attraente la figura di Hayek, che pensava la scienza economica fosse in grado di cambiare lo stesso economista. Sottolinea come per Hayek lo studioso delle scienze naturali può diventare un gran esperto di biologia, di fisica o di chimica senza necessariamente modificare il suo modo di agire. Per quanto riguarda invece le scienze sociali, i loro studiosi fanno un riferimento così vicino allo spirito umano che «nessuno può diventare un gran economista cercando di essere soltanto un economista e, sono tentato di dire che chi è un

economista e soltanto un'economista può diventare un fastidio o addirittura un vero e proprio pericolo – Hayek 1967» (p. xviii).

Nei primi capitoli di questo libro l'autore espone i problemi antropologici della teoria sociale di Hayek, in particolare la distinzione fra *specializzazione e diversità*. Secondo Hayek ciò che permette lo sviluppo sociale è la diversità di azioni, la capacità umana di innovare e di scegliere in società ciò che di meglio ciascuno può fare nel servizio degli altri e nel proprio interesse professionale. La specializzazione invece tante volte impedisce di vedere la società come un tutto, e crea la falsa immagine di una società che può essere pianificata, dove le attività umane diventano tasselli da aggiustare o smuovere.

Nei capitoli successivi, Boettke inoltre intraprende una visione biografica del pensiero di Hayek tenendo presente l'unità di intelligenza e vita del economista e trattando in modo rigoroso gli argomenti principali della teoria economica di Hayek. Di particolare rilievo è il modo in l'autore riferisce i dibattiti con Keynes e con il razionalismo sociale.

Keynes era preoccupato per l'aumento della ricchezza, che pensava poteva risolversi soltanto con l'aumento dell'offerta e domanda dei beni di consumo. In realtà sembrava motivato da una preoccupazione sociale, gli interessava sollevare i poveri dalla loro situazione. Boettke osserva che però la teoria Keynesiana conduce ad un errore di radice concettuale. «Hayek credeva avessi identificato i problemi fondamentali riguardanti il pensiero economico di Keynes – il suo errore nel considerare il ruolo che i tassi di interesse e che la struttura di capitale giocano in un'economia di mercato. Data l'abitudine di Keynes di utilizzare concetti aggregati (collettivi), ha sbagliato ad affrontare questi problemi nel modo giusto nel suo "Treatise on Money" del 1930» (p. 20).

Per quanto riguarda il dibattito di Hayek con gli esponenti del razionalismo sociale, l'autore osserva che nella società ci sono persone che possono sbagliare nel modo in cui lavorano o nel modo in cui si comportano. Eppure ciò non si può evitare neanche con una grande pianificazione centrale o con la più sincera organizzazione sociale. Allo stesso modo della teoria di Keynes, il razionalismo sociale produce una struttura sociale fuorviante, perché le persone si comportano grazie alle informazioni di cui dispongono e quest'informazione nel terreno economico si trova nel calcolo economico: il prezzo dei beni e dei servizi lungo il tempo. Se invece i prezzi sono intaccati dall'azione del governo con tasse troppo elevate o tramite sussidi, si produce uno sconcerto che impedisce il calcolo economico. Non si può sapere il prezzo futuro dei beni, e di conseguenza non si può calcolare se è conveniente un investimento di capitale per produrre quei beni.

«La scienza economica tratta su un problema di coordinamento che la società deve affrontare. La soluzione a quel problema di coordinamento si trova nel processo di scoperta e apprendimento lungo il tempo del mercato competitivo e

imprenditoriale. Ma l'effettività di quel processo di scoperta e apprendimento è in funzione della cornice istituzionale nella quale si gioca l'attività economica» (p. 12)

Insomma, dall'esposizione di Boettke è possibile comprendere come Keynes considerasse il problema urgente della povertà proponendo una soluzione immediata, mentre in realtà la soluzione dell'urgente non si trova mai nell'immediato. Per Hayek invece, il problema sociale autentico potrà essere risolto soltanto quando si permetterà il calcolo economico e si rispetterà il sistema di prezzi -dei beni e dei servizi- nello scambio commerciale.

Il percorso intellettuale di Hayek è in contrasto con il razionalismo sociale e pure con Keynes, per un motivo simile. Se si vuol usare una metafora, per gli avversari intellettuali di Hayek è molto importante che non ci siano incidenti stradali nella vita di nessuno, e perciò vogliono che vengano assunti molti vigili urbani; per Hayek il vero problema è che i semafori non ci conducano a quei incidenti stradali. Se i semafori sono disegnati perché ci si imbatta con gli altri, poiché in realtà non capiamo quando e come muoverci, allora gli incidenti stradali non potranno mai essere evitati. Il modo di capire come muoverci sul campo economico è il sistema di prezzi nel mercato, ma se quei prezzi vengono controllati, contenuti o modificati allora è come se in continuazione essi mandassero delle indicazioni che sono false. Boettke perciò afferma che «il punto critico della narrativa di Hayek si trova nella distorsione dei segni dei prezzi, e perciò nel mal coordinamento delle attività economiche che devono essere corrette» (p. 42).

Nel ultimo capitolo, Boettke ricorda come la personalità di Hayek gli ha permesso di pensare le proprie idee tornando su di esse molte volte. La sua critica al razionalismo sociale dell'epoca è fatta mentre molte nazioni mettono in pratica una pianificazione centralizzata dell'economia e di fatto in alcuni casi tirano fuori della povertà tante persone. Hayek sa che quel modo di agire non potrebbe prolungarsi lungo il tempo proprio perché non si producono beni di capitale e non si aumenta la produttività, si tratta solo di programmi che impediscono il calcolo economico e quindi provocano lo spreco di enormi quantità di risorse.

Alla fine del libro l'autore include quattro appendici, che gli permettono di ribadire che pur essendo vero che la teoria economica di Keynes ha fatto fortuna fra la comunità di chi ha disegnato la politica pubblica di molte nazioni, e i più che numerosi economisti hanno dedicato molto tempo e attenzione per renderla pratica, l'influsso di Hayek torna a essere rilevante oggi. Insomma, chi intraprende la lettura di questo libro potrà approfondire su alcuni principi economici del pensiero di Hayek.

In primo luogo, per Hayek lo scopo della società nel terreno economico non è l'equilibrio. Lui non è d'accordo con chi cerca uno stato di equilibrio dato dall'offerta e la domanda dei beni in modo tale che la mano invisibile di Adam

Smith deva operare in continuazione, forse aiutata dall'intervento statale. Crede invece che la concorrenza nella società è positiva perché permette la creatività e l'innovazione e considera che uno stato di equilibrio non potrà mai essere raggiunto. «La sua intuizione è che la legislazione nasce dentro una conoscenza accumulata grazie a una lunga storia di prova ed errore, questo ha portato Hayek alla conclusione che la legge, come il mercato, è un ordine spontaneo, risultato cioè dell'azione umana ma non del disegno umano» (p. 29).

Un secondo principio del suo pensiero è che la società è una realtà che non dipende soltanto dei talenti umani, si tratta di una realtà che eccede la capacità personale di informazione, nessuno potrebbe accumulare l'informazione necessaria per pianificare lo sviluppo di tutta la società. L'azione sociale per Hayek è simile ad es. all'attività di un giardiniere che lavora in un campo determinato e permette la crescita di una realtà che però non dipende da lui. Non può controllare, limitando o spronando, la crescita di tutto ciò che è attorno a se; anche se certamente collabora con il proprio talento allo sviluppo e alla bellezza di quella realtà. Allo stesso modo, chi lavora in società, chi ha il compito di promuovere il bene comune, può collaborare con i propri talenti allo sviluppo sociale, che non dipende da lui, ma dalla libertà creativa delle persone che vivono nella nostra casa comune.

Infine, un terzo principio economico è che ciò che permette l'aumento della ricchezza non è il consumo ma la produttività. Questa esige la giusta comprensione della struttura di capitale, vale a dire occorre investire in beni di capitale che sono più lontani del consumo per produrre ricchezza. Una società che ad esempio sviluppa dei cantieri navali potrà accrescere la propria ricchezza a lungo andare. Ma prima di finire una serie di navi non potrà consumare beni e servizi nell'immediato.

La struttura di capitale che produce ricchezza richiede investimenti che fruttano col passare del tempo e che generano numerosi passaggi prima di arrivare al consumo: materie prime per le macchine del cantiere navale, elaborazione degli strumenti del cantiere navale, le parti delle navi, le navi stesse, ecc. Keynes rifiutava invece la bontà del risparmio perché di fatto ciò impedisce l'aumento del consumo immediato. In questo modo limitava l'aumento di capitale, e peggiorava la situazione di chi non era in grado di accumulare il capitale, appunto dei più poveri.

In definitiva questo libro permette di comprendere che al centro della teoria economica di Hayek si trova una attenzione alla creatività umana, alla libertà sociale e al rispetto delle proprie scelte, che sono valori consoni con la dottrina sociale della Chiesa.

F. BIANCHINI, *L'Apostolo Paolo e le sue lettere. Introduzione al Corpus Paulinum*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019, pp. 201.

INSERITO nella Collana «Manuali di Teologia» (Strumenti di studio e ricerca, 59) dell'*Urbaniana University Press*, il libro di F. Bianchini, docente presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma, offre un'introduzione didattica alla biografia di Paolo e alle sue lettere. Nella *Prefazione* l'autore segnala la finalità del manuale pensato come strumento accademico, utilizzabile nel primo ciclo degli studi biblici, «che tiene conto di un uditorio internazionale, per il quale si fornisce anche una bibliografia di approfondimento in più lingue» (p. 9). Il libro è diviso in tre sezioni che presentano, secondo un ordine pedagogico-didattico, la biografia, l'identità e gli scritti di Paolo, l'esegesi di passi scelti dall'epistolario e le tematiche teologiche del pensiero dell'Apostolo.

Nella Sezione Introduttiva (pp. 11-40) si riassumono le principali questioni collegate alla cronologia paolina. Esse riguardano anzitutto le fonti, interpretate seguendo il principio ermeneutico per cui oltre alle lettere Proto-paoline (1Ts; 1-2Cor; Fil; Fm; Gal; Rm), sia le Deuteropaoline (Col; Ef; 2Ts; 1-2Tm; Tt) che gli Atti degli Apostoli «possano contenere autentiche tradizioni paoline, storicamente affidabili» (p. 13). La possibile cronologia paolina segue l'indirizzo generalmente condiviso dall'attuale critica, secondo cui si mediano i dati epistolari con la tradizione lucana e il confronto con la letteratura coeva. Bianchini individua nel 32 d. C. l'evento di Damasco, descrive i tre viaggi missionari (I: antecedente al 49 d. C.; II: 49-52; III: 53-57) e fissa la detenzione di Paolo a Cesarea nel biennio 57-59, il successivo viaggio a Roma nel 60, la detenzione romana tra il 60 e il 62 d. C. e il martirio dell'Apostolo sotto Nerone (64/68). La focalizzazione dell'identità di Paolo è svolta nella linea della *new perspective*, segnata dal recupero della dimensione giudaica della formazione/operatività dell'Apostolo. È centrale per la biografia paolina come per il pensiero teologico, l'esperienza a Damasco dell'incontro con Cristo (pp. 27-31). Alla presentazione dell'identità paolina segue una panoramica essenziale degli scritti e del loro genere epistolare (pp. 32-40).

La Sezione Esetica (pp. 41-152) risulta la parte più ampia e approfondita, funzionale all'apprendimento del contenuto delle Lettere Proto-paoline. Introducendo l'esposizione si propone la seguente successione cronologica: 1Ts; 1Cor; Fil e Fm (nella prigionia efesina); 2Cor; Gal; Rm. Su questa base l'autore seleziona alcune pericopi di cui offre l'analisi, facendole precedere dalla presentazione delle rispettive lettere. Seguendo il criterio storico-critico, la trattazione inizia con le notizie su 1Ts (contesto storico, ecclesiale, composizione, genere e aspetti storico-letterari) a cui segue l'analisi di 1Ts 1,1-10 (pp. 47-52). Il carteggio corinzio è

presentato con lo stesso procedimento. Si evidenziano le modalità argomentative con cui l'Apostolo risponde alle problematiche dei credenti di Corinto (pp. 58-60) e viene proposta l'analisi letteraria di due pericopi: l'apologia di 1Cor 9,1-27 e la riflessione sulla risurrezione e le sue conseguenze in 1Cor 15,1-58 (pp. 63-76). Filippesi e Filemone appartengono al gruppo delle «lettere dalla prigione». Si sottolinea l'unità letteraria di Fil, avendo presente la situazione di Paolo in prigione ad Efeso e la sua affettuosa relazione con la comunità macedone. Viene inquadrata e presentata la periautologia di Fil 3,1-4,1 a cui segue l'esposizione essenziale di Filemone. Dopo le due lettere della prigione efesina, si colloca la presentazione di 2Cor, caratterizzata da problematiche letterarie e storico-contestuali. Si accenna alla questione dell'integrità, condividendo l'idea che un autore successivo all'Apostolo «abbia unito una prima lettera di Paolo a Corinzi, comprendente i cc. 1-9 e mutila del poscritto, a una seconda, costituita dai cc. 10-13 e privata del prescritto, così da formare l'attuale 2 Corinzi» (p. 99). Viene così analizzata la sezione dimostrativa di 2Cor 2,14-4,6. Nel gruppo della «grandi lettere» di Paolo è inclusa quella indirizzata alle comunità della Galazia. Il nostro autore riassume i dati tradizionali della lettera, la sua composizione e le tematiche teologiche. Segue l'analisi di due pericopi: la pericope dimostrativa di Gal 1,11-2,21 e l'esortazione a lasciarsi guidare dallo Spirito in Gal 5,16-26. L'esposizione della Seconda Sezione del volume culmina con la presentazione della lettera ai Romani. Dopo aver segnalato le coordinate storiche dell'ambiente romano e le origini della realtà ecclesiale, il nostro autore riassume i dati essenziali relativi alla composizione, al genere e alla disposizione della lettera. Per le tematiche teologiche si evidenziano tre punti specifici: la predicazione del vangelo che implica la risposta di fede; il dinamismo della giustificazione che libera dalla schiavitù del peccato; l'esemplarità della storia della salvezza e la situazione dei Israele (cf. pp. 141-144). Per la parte esegetica, si presenta la lettura complessiva della sezione di Rm 1,18-4,25 con una breve appendice finale sul tema «Paolo e le donne» (p. 152).

La Sezione Teologica (pp. 153-196) si apre con una panoramica degli studi e degli approcci metodologici al pensiero di Paolo. Si evidenziano in forma semplificata tre questioni maggiormente dibattute nell'attuale ambito della ricerca: a) La relazione tra Paolo e il giudaismo; b) La dottrina della giustificazione per fede; c) La cristologia e le possibili interpretazioni della *pistis Christou*. Il nostro autore presenta l'esito del dibattito con chiarezza e linearità, indicando il centro della teologia paolina e la sua relazione con la retorica. Più che di un «centro», Bianchini preferisce parlare di «un principio di strutturazione, quello cristologico e della sua applicazione a tutti i campi teologici» (p. 163). Non va dimenticato il ruolo notevole della retorica paolina mediante la quale si evidenzia il rapporto con il pensiero dell'Apostolo. I temi segnalati nello sviluppo dell'esposizione sono tutti collegati alla cristologia: il vangelo (p. 166-169), la figura di Dio (pp. 169-171),

l'identità dell'uomo in Cristo (pp. 171-174), la Chiesa corpo di Cristo (pp. 174-176), la riflessione escatologica (pp. 176-178) e l'impiego della Scrittura a partire da Cristo (pp. 178-181). Al termine del suo percorso l'autore afferma: «risulta confermato il fatto che Cristo possiede nel pensiero dell'Apostolo un ruolo strutturante. Siamo così di fronte a una cristologizzazione che costituisce la prospettiva unificante in base alla quale comprendere tutta la teologia di Paolo» (p. 181).

Della tradizione paolina si tratta nell'ultima parte del libro (pp. 181-196), che però è inserita stranamente nella Sezione Teologica. Tale tradizione, che testimonia l'attività editoriale di «*un Paolo dopo Paolo*» da parte della «scuola paolina», è rappresentata dalla redazione delle lettere Deuteropaoline (Col; Ef; 2Ts) e Tritopaoline (1-Tm; 2Tm; Tt). Dopo aver indicato le differenze tra il primo gruppo (Protopaoline) e le altre lettere, Bianchini pone in relazione il fenomeno antico della pseudoepigrafia con la nascita della tradizione paolina. Dopo la morte dell'Apostolo si avverte la necessità di preservare l'autenticità del suo insegnamento (cf. Ef 2,20; 3,2-7). Tale ipotesi, suffragata dal diffuso consenso della critica odierna, è assunta dal nostro autore. Seguendo tale prospettiva ermeneutica egli delinea in forma essenziale il profilo di Col ed Ef, segnalando la disposizione letteraria e evocandone i contenuti (pp. 185-190). Segue con lo stesso procedimento la presentazione di 2Ts (pp. 190-192) e delle Pastorali (pp. 192-198). Il libro si chiude con un'appendice dei viaggi paolini (pp. 197-198) e l'Indice dei nomi (pp. 199-201).

Data l'indole della pubblicazione e la sua destinazione, desideriamo esprimere l'apprezzamento per la forma semplice e diretta con cui l'autore ricomponne la complessa presentazione di Paolo e della sua opera letteraria. Allo stesso tempo, coerentemente con la finalità pedagogico-didattica dichiarata, rileviamo che l'impianto complessivo del volume richiederebbe necessariamente un maggior sviluppo della parte relativa alle lettere Deuteropaoline, con una proporzionata esegesi di alcuni brani che risultano fondamentali per la formazione biblico-teologica del primo ciclo di studi. Questa parte ulteriore dovrebbe precedere la Sezione Teologica e porsi in continuità con la presentazione delle lettere Protopaoline.

G. DE VIRGILIO

M.L. HIRSCHFELD, *Aquinas and the Market: Toward a Humane Economy*, Harvard University Press, Cambridge, Ms – London 2018, pp. 268.

THIS book was awarded the *Centesimus Annus* award in the year 2019. As will become apparent in the following lines, this recognition is well earned. Mary Hirschfeld holds both a PhD in economics and a STD in theology. She is uniquely

capable of contrasting the two disciplines and studying their mutual implications. In chapter 1 (pp. 1-33), Mary Hirschfeld proposes Aquinas as model for a new approach. She intentionally avoids starting from special problems, like just prices or usury that Aquinas solved in the horizon of his time and socio-economic setting. She rather takes his overall theory of human action, of happiness as the aim of human action, and his theory of goods as starting point.

In chapter 2 (pp. 34-67), Hirschfeld explains “the rational choice model and its limitations”. She explains what economists attempt to do and why, and their mentality. “...economists’ primary aim in the classroom is not to teach students facts about how the economy works but rather to train them to think like economists” (p. 37).

The central model of contemporary economics is the model of human choice. It is based on utility and preferences. Even though income is not the only constraint of choice, it is easy to measure. Thus, it is easy to conclude that an increase in income means an increase in welfare. “If we unhinge the question of the pursuit of income from the question of what we wish to use that income for, we are more likely to falsely conclude that more income is, *ceteris paribus*, always to be preferred” (p. 67). “The unstated premise of macroeconomics and development economics is that economic growth is always desirable. (...) Scarcity is inevitable because human desires are infinite while our resources are finite. (...) The picture economists have is of a range of preferences extending ever further out such that we can reach higher and higher levels of preference satisfaction as our income levels rise” (p. 63).

Chapters 3 and 4 describe Aquinas’s basic assumptions and teaching about human nature. Happiness and the exercise of practical reason are the first topic in these chapters. Hirschfeld divides it into two aspects: the metaphysical backdrop, and the exercise of virtues, especially prudence. She does a very good job in summarizing Aquinas, and in contrasting some assumptions in economics with his teaching.

I turn first to Hirschfeld’s reference to the metaphysical backdrop. Aquinas locates reason in our moral discernment of what ends are worthy to be pursued (not only in the decision of which means to use). In contrast, a) economists tend to collapse into one both the higher forms of reason (spiritual realm) and the lower forms of reasoning that we have in common with non-rational animals; b) the economic approach does not allow us “to order our various decisions into a coherent whole” (p. 78). Belief in God helps us to grasp an objective order of goods.

Mary Hirschfeld rightly attributes great importance to the notion of analogy (God *is* but He *is* in a different way than we are) and the understanding that God is “the highest perfection and the source of all perfections” (p. 85). In such a view,

it would not be rational to pursue happiness as an exercise in constrained maximization” (p. 91). Happiness is “the pursuit of perfection rather than the pursuit of maximization” (p. 100). Nonbelievers are capable of pursuing happiness but doing so with grace is more perfect. Nevertheless, doing so without grace is an implicit move toward God.

Here it would have been helpful to touch on the distinction that Thomas makes between businesspeople who pursue goods that can be ordered toward God even though they are not actually doing so; and those who pursue objects that cannot be ordered toward God and therefore are not really goods at all.

I now turn to her reference to the importance of virtue. Following Andrew Yuengert, Mary Hirschfeld concentrates on prudence. She summarizes the four reasons Yuengert gives why the rational choice model and other economic models are not good approximations to the real human decision-making process, as described by the Aristotelian-Thomistic tradition.

1. Prudential reasoning requires reflection on the ends;
2. Economic models cannot capture genuine uncertainty as it is contained in the radical contingency of the world;
3. Economic reasoning does not capture freedom through self-mastery as a good in itself;
4. Economic models do not account for social embeddedness of practical reason.

Hirschfeld adds to this: “economic models of choice as quantitative constrained optimization not only fail to approximate prudence but also represent a mode of choice that would actively prevent the agent from moving toward happiness” (p. 115). Perfection, in which happiness consists, is different from maximization”. In an inspired section, Hirschfeld writes: “To wit, insofar as we think of the pursuit of happiness as an exercise in constraining maximization, it seems natural to focus one’s attention on loosening those restraints. Economic growth and technological progress are embraced as ultimate goods, because they allow us to reach to more desirable bundles of goods. Collectively, we seem to think that what it would take to have better paintings is more paint” (p. 117).

In chapter 5 (pp. 118-160), Hirschfeld places economic life into the framework of Aquinas metaphysical framework and his aspiration to human flourishing. In a nutshell: “Natural wealth is ordered to genuine human flourishing; artificial wealth, in turn, is ordered to the acquisition of natural wealth” (p. 118). Aquinas’s argument is based on the fact that we are finite creatures with finite material needs,

and our desires for material goods (natural wealth) therefore are also finite. Desire that goes beyond that are disordered. Our desire for natural wealth is rational if it is satiable, in other words we must “be able to identify how much is enough” (p.120).

The first part of the chapter is an explanation of the phenomenon, that many people live in such a state of covetous restlessness that they are unable to enjoy what they have or define the virtuous use of their possessions here and now.

The second part of the chapter is dedicated to the role of money or artificial wealth in a Thomistic framework of economics and economic life. The difficulty for a virtuous life in a monetary economy is that “The monetary habit of thought blinds us to the real good we do for one another in and through our economic activities” (p.134). Referencing Karl Marx, she states that, by the monetary habit of thought, we are induced to see prices rather than human relationships. On the other hand, once we have accepted Aquinas’s principles and integrated them into our mode of reasoning, we can learn from modern economic insights into the “usefulness of markets in coordinating economic activity” (p. 135).

A virtuous firm, according to the Thomistic framework developed by Hirschfeld, “attends to profits, but not with the aim of maximizing them. Rather, the aim would be to ensure that the goods and services it produces are of value to the community and that the resources used in the production of those goods and services are being used wisely” (p. 138).

The theological problem associated with money is that it wakens an appetite for “a type of infinitude that can never truly satisfy” (p. 144). The infinitude that really satisfies is God. What makes us enjoy material goods and order them to their true function is that there are “sacramental signs, representing God’s goodness to us in the only way possible in a finite creation” (p. 149). Money deflects our attention from this truth. Money makes us think of the future possible good, not of the present good. The “logic of relentless profit maximization” (p. 152) makes our economy dehumanizing. Its ubiquitousness makes it harder for us to see.

The sixth chapter (pp. 161-190) is dedicated to private property. Mary Hirschfeld does a great job in connecting this institution of economic and social life with the rest of her book. Hirschfeld’s innovative contribution is her attention to the “standard of living”. Standards of living are socially imposed imperatives of consumption. There are “social costs to not conforming to it” (p. 174). As we who live in developed economies, do not live in a static society with predefined roles, standards, and expectations (as Thomas did), we have difficulty in “practicing economic virtue” (p. 175). The decisive question for a desirable standard of living is “what is commensurate with genuine human flourishing” (p. 176). “The rational choice model, which is silent about the ends we pursue, cannot help us with a consideration of how to construct good standards of living. (...) A theology

of consumption would refocus our attention on the question of the ends to which economic goods are ordered” (p. 176). Here prudence as virtue comes into play: “Economic logic is a matter of calculation, whereas prudence is a matter of discernment (...) prudence judges how the particulars fit into the overall pattern of a virtuous life” (p. 179).

The chapter finishes with a section on economic justice. Catholic social thought fights for economic justice. However, Hirschfeld’s point is well taken: “The point is that we cannot really begin a discussion of economic justice without thinking through the question of appropriate standards of living, which, in turn, requires clear thinking about the role material goods play in human life well lived. Without appeal to that question, it is not clear what would ground our conception of what constitutes economic justice in the first place” (p. 189).

The last chapter (pp. 191-217) is a conclusion and summary, and is especially relevant for the impact of the Christian philosophical and theological framework on economics and on economic practice. We must not fall into utopian dreams by designing an ideal but nonexistent economy. Thomas does not do that, rather he is aware of how real people act, and that they are frequently motivated by the same sensual desires as animals. Thus, the effects of incentives are predictable. Aquinas’s treatise on human law, and the need to adapt to human capacities, can be made useful for economics too. Here economic insights can be made fruitful, especially those on unintended consequences of government intervention in markets. “In particular, Aquinas’s account of human nature suggests that although we often make decisions based on the lower form of rationality we share with animals, we also can and sometimes do base decisions on the higher form of rationality that is proper to human beings. This distinction has implications both for positive economics and for public policy analysis” (p. 196).

For positive economics, Mary suggests “that economists need to find a way to capture the qualitative distinctiveness of goods” (p. 196).

Hirschfeld ends her book with a list of implications for, and limitations and liabilities of economics and business practice from a Thomistic perspective.

Obviously, this book does not cover the whole field of what could be said about the relationship between economics and theology/philosophy. However, it is an important contribution, based on the positive world-view of Aquinas and an insider’s understanding of the markets.

A.M. MAZZANTI (a cura di), *Un metodo per il dialogo fra le culture. La chrêsis patristica*, (Supplementi Adamantius, 9), Morcelliana, Brescia 2019, pp. 233.

CET ouvrage qui rapporte les actes du Colloque organisé par le groupe de recherche « Patres » tenu à Bologne les 15 et 16 mai 2019 fait écho à une dimension des recherches de l'allemand Christian Gnilka sur le concept *chrêsis* (l'usage correct). L'article de M. Morani (pp. 43-53) permet de se faire une idée de l'étymologie et de l'histoire du concept *chrêsis*. Celui de A. Valvo (pp. 55-58) essaie aussi une précision du terme en le confrontant avec l'expression latine *recta ratio* dans le *De legibus* et le *De re publica* de Cicéron. On pourrait dire que le volume intitulé *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur, vol.1. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Schwabe, Basel 1984, marque d'une certaine manière le point de départ de l'attention que Gnilka accorde au concept et à la réalité à laquelle il renvoie. C'est du moins ce qu'il confesse lui-même à ce propos (p. 15). La belle introduction d'A. M. Mazzanti (pp. 5-13) donne une synthèse raisonnée et articulée des divers intervenants aux compétences variées composant les articles du volume. Vu que la motivation majeure de ceux-ci vient de Gnilka, quelques détails sur l'intervention de ce dernier aiderait à comprendre tant soit peu le sens de l'ensemble.

En lisant en effet « l'ombra della verità » (l'ombre de la vérité), une expression que Gnilka (p. 25) emprunte chez Minucius Felix (Oct. 34,6), il nous semble que le chercheur allemand (pp. 15-31) soit animé par un objectif à double volet : découvrir le sens intime que cachent les textes patristiques, pour dégager, autant que possible, l'exacte méthodologie des Pères de l'Église. Ces deux aspects sont difficilement dissociables. Le premier volet, que nous appelons ici « recherche de sens », traduit l'ardent désir du chercheur qui, d'une part, ne veut pas se limiter à faire une simple lecture des textes des Pères; d'autre part, il se refuse à verser dans un éloge gratuit de leurs pensées et argumentations. Notons au passage que, curieusement, à travers la conclusion de l'histoire du concept $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, méticuleusement exposée par M. Morani (pp. 43-53), on comprend que cet ardent *désir* répond ou correspond au sens de la racine étymologique même $\chi\rho\eta$, à savoir qu'il n'est pas seulement question de « "nécessité", mais plutôt de "désir", de "recherche d'un bien" accompagnée d'un "sentiment de pauvreté" (...) La $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ devient ainsi, dans le grec des chrétiens, la perception d'une lacune culturelle et la volonté de la combler à travers le *rectus usus* de doctrines et contenus, comme Gnilka nous l'illustre magistralement dans ses études » (p. 53).

Avec une rare compétence, Gnilka interroge plutôt les textes de l'intérieur en prenant au sérieux certains arguments qu'on pourrait considérer simplement comme caractéristiques de l'attitude déjà connue sinon révolue des Pères vis-à-vis de la culture classique. On sait que l'argument de l'antiquité des textes bibliques

par rapport à la philosophie grecque, le plagiat des penseurs grecs, sont, entre autres, deux preuves bien connues du langage des Pères de l'Église (pp. 15s.). Gnilka démontre plutôt par sa démarche de nourrir une forte curiosité pour percevoir l'esprit ou l'intention qui anime et guide les premiers chrétiens au regard de l'appréciation et de l'usage qu'ils font de la culture païenne. Une telle analyse permet de comprendre un peu comment les Pères en sont arrivés à opérer un discernement entre le « bon » et le « mauvais » dans la culture païenne (p. 30). En somme, l'objectif du chercheur est de faire une lecture authentique des textes qu'il a sous les yeux. Gnilka, en bon philologue, en vient à conclure que, pour comprendre les Pères de l'Église, nous « devons voir les choses (...) avec leurs yeux mêmes (p. 30) ». Dans son article à l'allure d'un pur cours, C. Neri, sans oublier l'objet de la matière, expose la méthode rigoureuse exigée par la philologie (pp. 33-40) et y associe l'éthique (pp. 40-41), au sens *déon*-tologique du terme, qui doit discipliner, animer et guider le travail du philologue : « amore per la parola (amour pour le mot) » suppose *nécessairement* amour pour une « piccola verità » (petite vérité) (p. 40). Avec une pareille sensibilité philologique, Gnilka fait ressortir que, tout en s'efforçant d'apprécier la « sagesse et la beauté » de la culture antique (p. 31), les Pères de l'Église, non sans raison, exigeaient comme *principe* la soumission de la culture classique au message biblique dont ils prônaient l'antiquité et la supériorité (ibid.).

En fait, pour Gnilka, l'objectivité dans la « recherche de sens » exige, par ricochet, de la part de celui qui aborde les textes patristiques, de ne pas en rester juste au niveau du jugement ou du déplaisir que l'attitude des premiers chrétiens pourrait immédiatement susciter. Une position du genre aide à comprendre en dernier ressort qu'avant d'arriver à soumettre la culture antique à la Révélation biblique, les premiers chrétiens ont dû procéder à un impérieux processus d'analyses et de discernement (p. 30). Il va sans dire que c'est cette démarche qui donne son sens et son contenu au concept *chrêsis* relatif au monde patristique (voir particulièrement le §25 de l'exposé de Gnilka). Ce travail d'analyse, de discernement, de classification, permet de dégager la méthode des Pères. La civilisation européenne dépend de cet effort fait par les premiers chrétiens. Pour comprendre alors la culture européenne d'aujourd'hui, on ne saurait se passer de cet état des textes patristiques et de leur vérité (p. 31).

À la lumière de la démarche scientifique que dégage Gnilka, les divers articles de l'ouvrage tentent, chacun selon la compétence et l'intérêt, de faire une application de la méthode, pour ainsi dire, « théorique » mise en exergue. Les contributions de L. Lugaresi, G. Chiapparini, G. Catapano, I. Vigorelli, éclairent particulièrement, chacune à sa façon, ce que propose Gnilka et le confirment.

L. Lugaresi (pp. 59-79) fait remarquer entre autres comment la *chrêsis* suppose de la part des chrétiens une opération analytique et un discernement qui procède

plutôt à la purification du jugement (*krisis*). C'est dire que l'emploi d'une conception païenne peut ou doit, de la part des chrétiens, passer ou par la purification ou par la modification (p. 67). Une telle modification manifeste le souci de conformer la conception païenne à la logique chrétienne. À travers l'analyse de certains passages de Clément d'Alexandrie, G. Chiapparini (pp. 81-94) remarque que le concept *chrêsis* se manifeste comme un instrument herméneutique. Il sert à reconnaître les passages non-chrétiens susceptibles d'être acceptés par les chrétiens. Il aide donc à opérer des choix qui constituent d'ailleurs, selon notre auteur, l'étape finale d'un processus de sélection (pp. 81-83). Il s'agit là d'un usage « ad extra » de la *chrêsis* (pp. 83-85). Mais au sein de l'Église (usage « ad intra »), le concept *chrêsis* peut aider aussi à discerner les erreurs des hérétiques qui tentent de falsifier la vérité (pp. 86-87). En analysant un texte d'Augustin en matière d'exégèse biblique, G. Catapano (pp. 117-124) tente d'exposer comment l'évêque d'Hippone met en évidence les critères de discernement entre les choses purement établies par les hommes et celles inspirées ou instituées par le vouloir divin. Augustin rejette catégoriquement toute tendance à la superstition. Il conseille par contre l'accueil favorable des disciplines profanes susceptibles d'aider à comprendre le texte biblique comme l'historiographie, la géographie, les sciences naturelles, l'astronomie, les arts... (pp. 117s). En fait, Augustin invite le chrétien à une approche critique de la culture profane. C'est cela qui aide à juger de la compatibilité ou non d'une doctrine avec le message biblique. Un travail du genre conduit à une juste opération de sélection (p. 121). À la lumière d'une telle approche, le chrétien est en droit de reprendre, même sans se justifier, des données profanes compatibles avec sa foi, vu qu'elles proviennent « des mines de la divine providence (*metallis divinae providentiae*) », selon les mots d'Augustin en *De doctrina christiana* 2,20,60 que rapporte et commente G. Catapano (p. 120; voir aussi p. 118, note 6). Cette perception des choses porte l'évêque d'Hippone à considérer, dans le meilleur des cas, les philosophes comme des « injustes possesseurs de vérité » (p. 120). L'article d'I. Vigorelli (pp. 139-151) tente pour sa part d'exposer dans la tradition patristique, la reprise d'un exemple de métaphore de la culture profane, à savoir le coryphée et le chœur du Théétète platonicien à propos de la « condition des âmes bienheureuses ». À travers cette métaphore, déjà bien prise de la tradition de l'antiquité tardive, I. Vigorelli fait ressortir, à travers la reprise de la métaphore, l'effort de la pensée philosophique à exprimer une certaine forme de perfection humaine qui trouve, chez les premiers penseurs de l'Église, un bon accueil dans « la conception chrétienne du rapport entre Dieu et l'homme » (p. 139), surtout dans le sens de l'assimilation à Dieu. Il s'agit là d'un cas qui confirme bien la notion de *chrêsis* patristique.

Selon nous, ces articles essaient, plus immédiatement, de mettre en relief le mécanisme d'articulation que l'intervention de Gnilka donne de saisir dans l'ouvrage

des actes. Mais en général, les intervenants s'inspirent, sous divers angles, de toute l'attention scientifique du chercheur allemand au concept *chrêsis* dans l'univers patristique. À ce propos, V. Limone (pp. 95-106) a cherché à explorer l'usage du concept *chrêsis* dans le système des sciences chez Origène. La métaphore de la fabrication du miel qu'opère l'abeille en butinant d'une fleur à l'autre avant de fabriquer le bon miel, a aidé J. P. Lieggi (pp. 107-115) à explorer le thème *chrêsis* sous l'angle de la *syntaxis*, en analysant plus spécifiquement des œuvres de Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. J. Zachhuber (pp. 125-138) a voulu faire la lumière sur le contact que le monde patristique a eu avec la philosophie aristotélicienne. Pour y parvenir, il explore la pensée de deux auteurs chrétiens défenseurs de la version chalcédonienne de la foi adoptée par le Second Concile de Constantinople (553). Il s'agit de Théodore de Raïthu et de Pamphile le Théologien dont les œuvres, qu'on peut situer entre 550 et 710, transpirent assez bien la philosophie aristotélicienne. A. Zauli (pp. 153-185), s'inspirant de Gnilka (p. 153), a voulu vérifier s'il est possible de rencontrer le thème $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ dans les Actes des Martyrs chrétiens qui font référence à la figure de Socrate. S. C. Calzascia (pp. 187-197) a cherché à examiner la relation entre Homère et les noces de Cana (Jn 2,1-11) à partir de l'analyse détaillée de la *Paraphrase* de Nonnos de Panopolis sur l'Évangile selon Jean.

En somme, le point focal des divers articles se manifeste à travers la mise en lumière d'une série de mécanismes complexes que cachent non seulement les textes patristiques, mais aussi et surtout, tout processus de rencontre entre les cultures. Le processus d'évangélisation actuelle du monde doit s'informer et même se former à la lumière d'un tel état de la situation. En cela, l'exposé de M. V. Cerutti (pp. 199-222) nous semble d'un intérêt tout particulier, vu l'ouverture au processus d'évangélisation qu'elle opère en se référant abondamment à certains textes fondamentaux du Magistère de l'Église en la matière. Nous signalons particulièrement au passage les pp. 199-207, où M.V. Cerutti rappelle certains passages de *Ad gentes*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Evangelii nuntiandi*, *Optatam totius*, *Sacrosanctum Concilium*, *Nostra aetate*, *Redemptoris missio*. Ces citations se réfèrent surtout à l'engagement missionnaire de l'Église dans le monde. C'est le signe que les recherches menées par Gnilka provoquent une curiosité intellectuelle susceptible de produire d'intéressants résultats pour le monde contemporain. On aurait toutefois souhaité que les travaux aident mieux à éclairer un aspect non négligeable de la thématique, à savoir parvenir à justifier de façon convaincante la soumission des textes païens au texte biblique : l'expérience vivante de la *foi* n'est-elle pas la meilleure clé de compréhension de la manière de voir et d'écrire des premiers chrétiens ?

N. NOWAKOWSKA, *King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 280.

NATALIA Nowakowska è una studiosa inglese che insegna storia al Somerville College dell'Università di Oxford e si occupa di storia tardomedievale e moderna, con particolare interesse per la Polonia del Rinascimento. Oltre al libro qui recensito ha scritto altre due monografie sui rappresentanti della dinastia degli Jagelloni che governarono in Polonia e in Lituania nel XV e nel XVI sec.: *Church, State and Dynasty in Renaissance Poland. The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon* (Aldershot 2007) e *Remembering the Jagiellonians* (Aldershot 2018). La professoressa. Nowakowska è nata in una famiglia di immigrati polacchi che, dopo la Seconda Guerra Mondiale, si erano trasferiti a Londra. Grazie alle sue origini e alla conoscenza della lingua polacca ha avuto accesso non solo a numerose fonti in polacco ma anche alla vasta storiografia prodotta dagli studiosi provenienti dal paese sulla Vistola.

Il titolo del libro può essere fuorviante perché suggerisce che la monografia tratti dei rapporti personali tra Sigismondo I il Vecchio (1476-1548, in carica dal 1506) e Martin Lutero (1483-1546). Natalia Nowakowska studia invece la politica religiosa del re e il suo atteggiamento nei riguardi del movimento luterano che cominciò a diffondersi in Polonia e in Lituania molto presto, già a partire dagli anni 20 del XVI sec.

Nella I parte del libro (pp. 3-36) l'autrice non solo riassume lo status questionis dell'argomento da lei analizzato ma presenta anche la sua visione della Chiesa tardomedievale. Basandosi sugli studi di Jaroslav Pelikan, di Alister McGrath e di Lucy Wooding, la Nowakowska ritiene che, prima della riforma protestante, il cristianesimo europeo non era del tutto monolitico, in quanto vi convivevano correnti teologiche diverse (a volte perfino contrapposte) ed era pertanto difficile individuare con chiarezza quali idee fossero eretiche e quali invece ortodosse. Coesistevano anche forme diverse di devozione che accrescevano ancor più il pluralismo religioso dell'Europa. La Riforma protestante costrinse sia i cattolici che i luterani ad elaborare definizioni dottrinali chiare, nette (i cattolici: il Concilio di Trento; i luterani: la Confessione di Augusta). Nelle polemiche teologiche e nelle discussioni dogmatiche si dovevano usare termini molto precisi per comprendere bene le differenze tra le parti contrapposte. Nacquero così due terminologie diverse, la cattolica e la luterana, che dominarono la riflessione teologica e per conseguenza fu eclissato il pluralismo tardomedievale. Per la Nowakowska, questa visione dei cambiamenti religiosi avvenuti in grembo al cristianesimo costituisco-

no una chiave che aiuta a comprendere l'ambigua politica di Sigismondo I nei confronti dei luterani.

Nella II parte del testo (pp. 39-73), dopo aver presentato le fonti che erano alla base della sua ricerca, la studiosa illustra la storia della Riforma protestante in Polonia negli anni 1517-1540. La Nowakowska mette in rilievo i paradossi apparenti della politica religiosa di Sigismondo I. Da una parte, il re sembrava prendere posizioni decisamente antiluterane: pubblicò undici decreti antiluterani molto severi (in cui tra altro proibì di diffondere gli scritti di Lutero, di propagare la sua dottrina e di studiare nelle università estere che si trovavano sotto l'influsso dei luterani); nel 1526 andò a Danzica dove i predicatori protestanti volevano introdurre la Riforma e condannò a morte 14 luterani. D'altra parte, però, lo stesso re non si oppose quando nel 1525 suo nipote, l'ultimo Gran Maestro dell'Ordine Teutonico, Alberto di Hohenzollern, abbracciò la fede luterana e creò il ducato di Prussia, il primo stato protestante in assoluto. Sigismondo I addirittura lo difese davanti a papa Clemente VII e all'imperatore Carlo V. Gli storici polacchi (p.e. Wojciech Kriegseisen) interpretano di solito il comportamento del monarca come un effetto della sobria strategia: Sigismondo indossava a volte la maschera del fervente difensore del cattolicesimo oltre quella del sovrano tollerante, e questo in base ai suoi calcoli politici. La Nowakowska pensa invece che fossero altri i motivi delle sue decisioni ambivalenti; a suo avviso, Sigismondo era un erede della Chiesa tardomedievale e, abituato com'era al pluralismo dottrinale, mostrava una notevole tolleranza verso le posizioni dottrinali diverse, a meno che i loro fautori non cercassero di servirsene per modificare il sistema sociale e politico in vigore (come avvenne a Danzica in cui i predicatori protestanti espulsero i magistrati e sospesero le istituzioni ecclesiastiche). In questi casi, il re reagiva tempestivamente e risolutamente. Invece, quando non c'era nulla che minacciava la stabilità del suo regno, non usava metodi violenti. Sigismondo infatti, pur avendo pubblicato decreti decisamente antiluterani, non organizzò mai alcuna persecuzione religiosa; egli, secondo la Nowakowska, conservava ancora la sua mentalità tardomedievale, piuttosto aperta, e i luterani gli sembravano far parte del variegato panorama religioso della cristianità.

Nella III parte del libro (pp. 77-169) la Nowakowska analizza in modo molto dettagliato gli episodi più rilevanti della storia della Riforma protestante sotto il regno di Sigismondo I: la rivolta a Danzica; la trasformazione dello Stato dei Cavalieri Teutonici in un ducato protestante; undici editti antiluterani; gli interventi della diplomazia polacca di fronte alle accuse rivolte al re di simpatizzare per Lutero; le reazioni dei vescovi polacchi nei confronti dei protestanti. Particolarmente interessanti sono le osservazioni della Nowakowska sulle leggi antiluterane; l'autrice cerca di comprendere perché il re pubblicasse nuovi decreti (nessun altro re europeo emise così tanti editti contro i luterani) per non metterli poi in

pratica. Anche questo paradosso, secondo la studiosa, può essere spiegato se si considera la sua mentalità tardomedievale. L'autrice si riferisce all'editto di Wieluń emesso nel 1424 da suo nonno, il re polacco Ladislao II Jogaila contro gli Ussiti. Pur essendo molto severo, l'editto non fu mai messo in pratica ma conservò un carattere soprattutto simbolico e propagandistico. Similmente, le leggi contro i protestanti di Enrico VIII d'Inghilterra o gli editti contro gli eretici dell'imperatore Federico II, servivano anch'essi più ai re per confermare la loro immagine di sovrani pii e ortodossi che per segnare l'inizio di vere persecuzioni religiose. Secondo la Nowakowska, se si tengono presenti questi esempi, è più agevole comprendere il comportamento di Sigismondo I che, nella sua politica contro gli eretici non si distinse poi tanto dagli altri re tardomedievali e rinascimentali. Anche per lui le leggi religiose avevano un significato soprattutto simbolico e servivano a comprovare la sua ortodossia.

Particolarmente interessante è la IV parte del libro (pp. 173-217), in cui la studiosa cerca di comprendere in che modo i cattolici polacchi definivano i luterani e come gli stessi cattolici si autodefinivano. Dopo un attento studio delle fonti, l'autrice osserva che i protestanti solo sporadicamente venivano considerati 'eretici' dai loro avversari. Il vocabolario utilizzato dai cattolici ci fa capire che i luterani venivano ritenuti piuttosto come una minaccia all'ordine sociale e all'unità dei credenti che non come una dottrina eterodossa, tanto meno come una nuova fede. Il luteranesimo sembrava essere uno dei tanti 'errori' religiosi del passato, che di certo avrebbe condiviso il destino delle eresie precedenti e sarebbe perciò sparito in breve tempo. Secondo la Nowakowska, nelle polemiche antiprotestanti i cattolici si autodefinivano non tanto con riferimento al papato o alla Chiesa romana quanto rispetto alla tradizione; essi si consideravano gli eredi dell'antica religione trasmessa dai loro padri che era parte fondante della loro identità culturale. Sembra che gli elementi dottrinali non avessero tanta rilevanza come il legame con il passato e con i valori tradizionali.

Il libro della Nowakowska non è soltanto uno studio sulla Riforma protestante in Polonia sotto il regno di Sigismondo I; è un'analisi brillante di un periodo molto significativo della storia europea in cui il luteranesimo cominciava pian piano a smantellare il mondo tardomedievale ridisegnando un nuovo scenario religioso dell'Europa, in cui anche la Chiesa romana era destinata a cambiare il suo volto. Sigismondo I cercava ancora, per usare un'immagine biblica, di versare il vino nuovo del luteranesimo negli otri vecchi della mentalità tardomedievale. Tuttavia, come ci insegna la storia, questi otri vecchi si ruppero e da essi nascerà, molto lentamente, il mondo moderno. Certamente, in Polonia questo processo di nascita della nuova epoca non era così accelerato come in altri paesi europei perché lì non ci furono le guerre religiose. Janusz Tazbir, un famoso storico polacco, definisce giustamente la Polonia rinascimentale "uno stato senza roghi".

Alcuni recensori della monografia della Nowakowska hanno elencato delle carenze (cfr. per es. la recensione di Janusz Małłek, «Kwartalnik Historyczny» 126 (2019), n. 3 – English Language Edition, 170-176; la recensione di Maciej Ptaszyński, «Renaissance Quarterly» 72 (2019)/3 1100-1102). Janusz Małłek, un docente dell'Università Niccolò Copernico di Torun, ha osservato per esempio che l'autrice non ha usato alcune fonti importanti, come le lettere di Alberto di Hohenzollern a Sigismondo il Vecchio, la lettera di Liborius Schadilka ad Alberto di Hohenzollern (in cui si parla della traduzione polacca del catechismo di Lutero) o i documenti del Parlamento polacco (editi nella serie *Volumina constitutionum*). Secondo J. Małłek, la Nowakowska avrebbe dovuto consultare, ed inserire nella bibliografia, anche studi importanti di storici polacchi e tedeschi (come per es. Carl Peter Woelky, Zygmunt Wojciechowski o Heinz Neumeyer) e approfondire una ricerca prosopografica sugli studenti polacchi dell'Università di Vittemberg. Maciej Ptaszyński, docente dell'Università di Varsavia, ha osservato dal canto suo che la Nowakowska limita la sua ricerca solo agli anni 1518-1535, mentre Sigismondo il Vecchio morì solo nel 1548. La studiosa spiega questa sua scelta che il 1535 fu un anno particolarmente rilevante perché morì Piotr Tomicki, vicesegretario e vescovo di Cracovia, uno dei consiglieri più influenti del re soprattutto per la politica religiosa. Per Maciej Ptaszyński, questa motivazione non è convincente e la Nowakowska, a suo avviso, avrebbe scelto questo periodo soprattutto per motivi pragmatici: i documenti del vescovo Tomicki, conservati dal suo segretario Stanisław Górski (i cosiddetti *Acta Tomiciana*) sono stati editi nel XX sec., quindi sono facilmente accessibili agli studiosi; per illustrare invece la politica del re dopo il 1535, la ricerca si rivela molto più ardua e faticosa.

Alle osservazioni critiche degli storici polacchi vorrei aggiungere un'opinione personale. Nel suo libro, la Nowakowska mette spesso a confronto la situazione polacca con quella di altri paesi europei. Questo approccio comparativo è degno di considerazione anche perché gli studiosi polacchi hanno talvolta la tendenza a rinchiudersi nei confini del proprio paese, trascurando il più vasto orizzonte europeo. Tuttavia, occorre ricordare che il contesto polacco è molto particolare e i confronti non funzionano sempre. Facciamo soltanto un esempio: nell'introduzione, la Nowakowska cerca di capire perché in Polonia si sviluppò molto presto l'idea della tolleranza religiosa (pp. 15-16). Secondo lei, le spiegazioni di questo fenomeno fornite dagli studiosi polacchi non sono convincenti; l'autrice si riferisce, tra altro, all'analisi di Janusz Tazbir, secondo il quale la tolleranza mostrata dai polacchi verso i protestanti si può comprendere solo tenendo presente che in Polonia convivevano da tempo persone di religioni diverse (ebrei, ortodossi, cristiani, tartari musulmani). A un certo punto, la diversità diventò così una costante del panorama religioso polacco e i protestanti divennero semplicemente un altro pezzo del puzzle confessionale. La Nowakowska ritiene insufficienti le

spiegazioni di J. Tazbir e rimanda all'esempio della Castiglia in cui coesistevano religioni diverse ma che, ciò nonostante, non evitò l'Inquisizione e violenti conflitti. Il ragionamento della Nowakowska non ci sembra del tutto corretto: la situazione della Polonia, infatti, era radicalmente diversa da quella della Castiglia che aveva alle spalle una lunga tradizione di conflitti religiosi (anzitutto la Riconquista, l'avversione contro i *marranos*). Una tradizione, questa, che mancava del tutto in Polonia, basti ricordare l'atteggiamento di Casimiro III il Grande, re polacco del XIV sec., che era molto favorevole agli ebrei. In Polonia, il pluralismo religioso non era solo un elemento della diversità dottrinale dell'Europa tardomedievale bensì aveva sue specifiche radici. Per usare ancora una volta un'immagine biblica, gli otri in cui si versò il vino nuovo del luteranesimo in Polonia erano diversi dagli altri e per questo motivo non si ruppero con violenza come avvenne in altri paesi europei.

Nonostante qualche carenza il libro della Nowakowska costituisce un'analisi intelligente e approfondita della situazione religiosa della Polonia verso la fine del Medioevo, offrendo osservazioni preziose anche a chi vuol comprendere meglio il complesso mondo europeo a cavallo tra il XV e il XVI sec.

Ł. ŻAK

L. PELONARA, *Primato e collegialità, Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, (diss. Serie Teologia 240), Pontificia Università Gregoriana - Pontificio Istituto Biblico, Roma 2019, pp. 554.

L'INTITOLAZIONE stessa del volume chiarisce il contenuto e l'approccio che ha guidato la ricerca. Il corposo testo rappresenta un apprezzabile ricostruzione del *collegamento intrinseco e vitale tra dottrina del primato e della collegialità nel recente magistero della Chiesa*. Il valore della tesi è testimoniato anche dall'inclusione nella collana della Gregoriana. Il testo è uno studio serio e documentato di carattere storico, dottrinale ed epistemologico. Le tematiche affrontate sono inserite anzitutto nella loro *cornice storica*: alla preparazione e allo svolgimento dei lavori conciliari si associa la necessaria contestualizzazione ecclesiale e teologica. Le *definizioni magisteriali* sul primato e sulla collegialità sono esplorate poi nel loro significato, nella portata e nella qualificazione teologica. Il pregio principale è probabilmente la chiarezza e semplicità del *criterio interpretativo assunto* sulla scorta dell'influsso di Benedetto XVI: *l'ermeneutica della riforma nella continuità o dello sviluppo organico*. «Accanto a questa opzione fondamentale si accostano altri due principi, come una sorta di corollari: eleggere il Magistero come interpre-

te autentico delle sue stesse affermazioni e assumere come riferimento fondante il *corpus* dei testi piuttosto che un non meglio precisato spirito conciliare, perché essi sono gli unici documenti che è possibile scientificamente studiare» (p. 13). L'opera contribuisce a far luce quindi, oltre che sullo specifico argomento, anche sulla lettura e ricezione del Concilio Vaticano II (non è casuale che la Parte I sia tutta dedicata all'ermeneutica del Vaticano II).

Il testo al di là della breve *Premessa* e dell'*Introduzione*, si articola in *quattro Parti* di *due Capitoli ciascuna*. Fanno seguito le ampie *Conclusioni*, una ricca *Bibliografia* (pp. 517-546) e l'*Indice degli Autori* (oltre a quello generale). Lo sviluppo argomentativo è estremamente semplice e lineare: questione epistemologica, Concilio Vaticano I, periodo tra i due Concili, Concilio Vaticano II. Il volume, come evidenziato nella descrizione della "gestazione della tesi" (*Un cammino di ricerca travagliato*, pp. 7-9), testimonia il risultato maturo e abbastanza ponderato di un percorso intellettuale e pastorale profondo e strutturato.

La prima parte (*Positio quaestionis*) traccia una *Storia dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II*, soffermandosi principalmente sul primo post-Concilio, sul Sinodo del 1985, sulla criteriologia di Alberigo e di Kasper e sull'influenza di Ratzinger/Benedetto XVI. Si precisa poi *L'oggetto dello studio* e *I principi metodologici seguiti* (sopra delineati).

La *Parte II* è dedicata al *Concilio Vaticano I*. Pelonara ne esamina diffusamente il contesto storico, l'annuncio e la preparazione. L'attenzione principale è riservata alla formazione della *Pastor aeternus*. L'interpretazione della costituzione individua gli strumenti ermeneutici (in particolare la *Kollektiv-Erklärung* dell'episcopato tedesco) e l'approfondimento teologico.

La terza parte (*Il periodo tra i due Concili*) esamina il magistero dei cinque Pontefici che si sono succeduti da Pio IX a Giovanni XXIII. L'ecclesiologia considerata non è solo quella dei testi ma anche quella dei gesti. Il Capitolo forse più sorprendente, ma proprio per questo assai stimolante, riguarda l'evoluzione dei manuali di ecclesiologia dell'epoca. L'attenzione si rivolge, con una specie di *focus* tematico-accademico (anche in omaggio all'appartenenza e alla tradizione della Gregoriana) alle diverse trattazioni dei professori della PUG (Franzelin, Palmieri, Mazzella, Billot, Zapelena, Tromp, Sullivan). Il giudizio che se ne trae è quello di una manualistica sempre più "irrigidita" sul metodo apologetico e sulle definizioni del Vaticano I (pp. 355-357).

L'ultima parte (*Il Concilio Vaticano II*) approfondisce la genesi e l'interpretazione di *Lumen gentium* 22-23 (l'Autore parla acutamente di "dittico" dei nn. 22 e 23). La formazione del testo conciliare è molto attenta e precisa. Tra gli strumenti ermeneutici emergono opportunamente e con buona penetrazione argomentativa la *nota explicativa praevia*, la *qualificatio theologica* dei documenti conciliari

(della Segreteria e della Commissione teologica) e la *mens* conciliare riconducibile a Giovanni XXIII e Paolo VI, con una convincente sintesi dottrinale.

Il genere testistico ha pregi (rigore e linearità) e limiti (ridondanze e spiegazioni enfatiche), quasi congeniti, che, nonostante la maturità e la passione di Leonardo Pelonara, in parte si riflettono anche nel presente testo. Alcuni apprezzamenti, ad es. a proposito dei Pontefici nell'intermezzo tra i due Concili (*Un Magistero timoroso verso le spinte di rinnovamento*, pp. 300-301), per quanto sfumati e circostanziati, richiederebbero magari maggior cautela e approfondimento critico. Anche le considerazioni finali sulla prassi ecclesiale di riforma nella linea dell'*affectus collegialis* e della sinodalità rischiano di essere un po' eteree e sfuggenti (cfr. pp. 499-511). Ribadiamo che le linee e le affermazioni di fondo e, in generale, il tono e l'impostazione sono assai perspicaci e convincenti. L'analisi della collegialità (non era l'intento e l'oggetto della tesi) andrà aperta poi alle acquisizioni degli interventi successivi (cfr. ad es. *Communio notio, Apostolos suos, Pastores gregis, Apostolorum successores, Episcopalis communio*), ampliando lo scambio e il confronto anche alla canonistica. L'auspicio è che il metodo ermeneutico acutamente tracciato in queste pagine possa essere applicato pure ad altri ambiti degli insegnamenti conciliari particolarmente delicati e discussi (si pensi ad es. alla materia liturgica, alla libertà religiosa, all'ecumenismo, ecc.).

M. DEL POZZO

A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (BTC 212), Queriniana, Brescia 2018, pp. 233.

IL titolo del volume del prof. A. Pitta, docente presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, è tratto dall'ultima espressione dell'inno battesimale della lettera a Tito (Tt 3,4-7). In esso si parla della salvezza realizzata da Dio che per la sua bontà «ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, affinché, giustificati per la sua grazia, diventassimo, nella speranza, eredi della vita eterna» (vv. 6-7). Intenzionalmente il prof. Pitta ha scelto di reinterpretare la «giustificazione per grazia» alla luce dell'intero epistolario paolino, offrendo uno sguardo il più possibile «completo» del tema alla luce degli sviluppi della ricerca contemporanea. Si tratta di una delle questioni più affascinanti del pensiero di Paolo, la cui problematicità e risonanza lungo i secoli (cfr. il dibattito tra S. Agostino e Pelagio) è stata ampliata dal dibattito della riforma luterana. L'ingente letteratura prodotta nel corso degli ultimi decenni e l'evoluzione delle posizioni teologiche sulla giustificazione per fede conferma la delicatezza di questa

problematica e delle sue relazioni con gli altri aspetti del pensiero dell'Apostolo. Annota Pitta: «Certo è che mentre l'interesse per le altre tematiche dell'evangelo (più che teologia) di Paolo è altalenante, quello sulla giustificazione non conosce fasi di bassa marea. Si è sempre in alto mare, perché la giustificazione coinvolge troppi interlocutori e innumerevoli linguaggi per descriverla e riconoscerne la perenne attualità» (p. 10).

Seguendo un percorso cronologico, dalle lettere autoriali attraverso la tradizione paolina fino al *Corpus Pastorale*, Pitta passa in rassegna le ricorrenze del termine *dikaiosýnē* (= giustificazione) e del verbo *dikaiōō* (= rendere giusto, fare giustizia) ne inquadra il contesto, procede all'analisi esegetica delle singole pericopi e riassume la ricchezza del messaggio teologico. Il volume si sviluppa in otto capitoli. Nel Capitolo I: «La giustificazione, cratere principale o laterale» (pp.13-22) l'attenzione si concentra sulla prima ricorrenza del termine *dikaiosýnē* in 1Cor 1,30. L'Apostolo afferma che i credenti sono stati salvati in Cristo Gesù «che fu reso da Dio sapienza per noi, giustizia e anche santificazione e riscatto». La definizione cristologica elaborata nell'opera della salvezza permette di capire come la giustificazione operata da Dio in Cristo sia strettamente connessa con il suo mistero pasquale, significato dalla «parola della croce». Focalizzando la rilevanza di questa prima attestazione, Pitta segnala in modo essenziale i termini e i protagonisti del dibattito teologico nel XX secolo. La questione del centro della teologia di Paolo e dei temi che formano il suo «cratere principale» (terminologia ripresa di A. Schweitzer) è stata al centro di un vivace confronto, che coinvolge anche il dialogo ecumenico, a partire dall'elaborazione di K. Barth (cfr. K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*) fino al documento del 2013 del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania (cfr. CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Dal conflitto alla comunione. Relazione della commissione luterana e cattolico-romana sull'unità*), redatto in vista del cinquecentenario della Riforma (1517-2017). Anche se tra i temi del modello teologico paolino si colloca la giustificazione per fede, secondo il nostro autore l'alveo del pensiero dell'Apostolo consiste nel dinamismo dell'evangelo, poiché quest'ultimo è attestato costantemente nell'epistolario e rappresenta il *leit motiv* degli scritti paolini (cfr. A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013, 52-53).

Nel Capitolo II: «Prolegomeni sulla giustificazione» (pp. 23-35) si puntualizza il vocabolario e si segnalano i collegamenti con il retroterra anticotestamentario. L'approfondimento del gruppo terminologico *dikaiosýnē* – *dikaiōō* – *dikaiōsis* – *dikaiōma* implica il legame con le Scritture di Israele e chiede di tener conto del retroterra greco-romano e inter-testamentario. In modo particolare Pitta si concentra sul significato della perifrasi «giustizia di Dio» intesa come genitivo di agente: «È preferibile pensare a un genitivo d'agente, in cui la portata soggettiva e

d'autore coesistono e non sono così contrastanti» (p. 33). La scansione cronologica delle occorrenze del tema conferma che Paolo ha sviluppato la sua riflessione sulla giustificazione per fede dopo il carteggio e la soluzione dei problemi nella comunità di Corinto. Il dilemma «fede-opere» emerge nel contesto della lettera ai *Galati* e viene argomentato più organicamente in *Romani* (56-57 d. C.). Oltre le lettere ai *Galati* e ai *Romani*, lo sviluppo teologico del tema è attestato in *Filippesi* con un «valore preventivo», è totalmente assente in *Colossesi*, mentre è declinato in *Efesini* e nelle *Lettere Pastorali* come dinamismo dell'agire virtuoso del credente.

Il Capitolo III: «La parola della croce e la giustificazione» (pp. 36-47) si concentra sulle ricorrenze della giustificazione in *1Corinzi*. Dopo aver richiamato l'importanza di 1Cor 1,30 nell'ambito della sezione 1Cor 1,10-4,21, si riassume il messaggio contenuto nella formula «giustificati nel nome del Signore e con lo Spirito» (1Cor 6,1-11). Nella lettera non emerge ancora la questione della fede e delle opere in rapporto alla giustificazione. L'Apostolo menziona il tema in connessione con la croce di Cristo e il dono dello Spirito effuso sui credenti. Anche nel Capitolo IV: «I credenti, giustizia di Dio e la diaconia della giustificazione» (pp. 48-65) non vi sono accenni al dilemma sulla giustificazione. In continuità con la precedente lettera, la *2Corinzi* inserisce il tema della giustificazione nell'alveo dell'apostolato e del ministero (*diakonia*), utilizzando la perifrasi «diaconia della giustizia» in 2Cor 3,4-11 e definendo ironicamente gli avversari falsi «ministri di giustizia» (2Cor 11,14). L'impiego dell'ossimoro costruito sul binomio peccato-giustizia (2Cor 5,21) per definire la paradossalità dell'evento della salvezza, pone la giustificazione nella linea della soteriologia paolina. Tale connotazione è confermata dalla menzione della *dikaiosynē* nel catalogo peristatico di 2Cor 6,3-7 e nello sviluppo parenetico di 2Cor 6,14-15. Un ulteriore collegamento è rappresentato dalla colletta per i poveri di Gerusalemme definita «raccolta di giustizia» (2Cor 9,9-10). In tal senso l'opera della giustizia operata da Dio e partecipata all'uomo, diviene impegno a favore dei poveri e dei bisognosi.

Nel Capitolo V: «Giustificazione e figliolanza divina» (pp. 66-98) il nostro autore si concentra sulla densa elaborazione del tema in *Galati*. L'argomentazione prodotta da Paolo nel sostenere la consistenza del «suo vangelo» si declina secondo una triplice prospettiva. La prima è rappresentata dalla relazione tra giustificazione e fede di/in Cristo (Gal 2,16). La seconda riguarda la funzione della Legge e delle sue «opere». La terza approfondisce la relazione tra giustificazione e figliolanza abramitica (Gal 3,1-4,7). Pitta conclude la sua analisi sottolineando come «il cratere principale dell'evangelo per Galati non è la giustificazione, nonostante vi siano studiosi che continuano a sostenerne la centralità, più per partito preso che per dimostrazione, ma la figliolanza abramitica e divina» (p. 97). Nel messaggio complessivo della lettera si possono individuare «quattro *solus*»

riguardanti la giustificazione: *solus Christus, sola gratia, sola fide, solus Spiritus* (cfr. p. 98).

Per la sua consistenza e la sua ampiezza, il Capitolo VI: «La giustizia di Dio, centro dell'evangelo» (pp. 99-176) occupa il posto centrale dello presente saggio. L'analisi della giustizia di Dio in *Romani* è come il filo rosso dell'intera argomentazione paolina. Scritta per rispondere alla strumentalizzazione del suo pensiero (cfr. Rm 3,8), *Romani* mostra in modo completo la relazione tra evangelo e giustizia di Dio. Riprendendo dal suo commento a *Romani* (cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*. Introduzione, traduzione e commento [I libri Biblici. NT 6], Paoline, Milano 2001), Pitta riassume l'analisi esegetica delle sezioni che trattano della *dikaiosynē*. Si segnalano le seguenti relazioni così tematizzate: a) evangelo e giustizia di Dio (Rm 1,1-17); b) collera di Dio e giustizia (1,18-4,25); c) giustificazione e riconciliazione (Rm 5,1-8,39); d) Parola di Dio e giustificazione (Rm 9,1-11,36); e) giustificazione e conseguenze etiche (Rm 14,1-15,13). Il nostro autore riconosce che la giustificazione per fede in *Romani* «è il cratere principale, nonostante tutti i tentativi di detronizzarne la centralità» (p. 175). Inoltre la lettura unitaria della lettera impedisce di sostenere due assiomi invalsi nella tradizione riformata. Il primo riguarda la questione del «canone nel canone» che non emerge dalla relazione che Paolo adotta nei riguardi delle Scritture di Israele (cfr. Rm 15,4). Il secondo assioma concerne la condizione dell'uomo «*simul peccator et iustus*» formulata dal riformatore in base a Rm 7,7-25 e che non emerge dall'argomentazione paolina (cfr. p. 176).

Nel Capitolo VII: «Conformazione e giustificazione della fede» (pp. 177-184) si sottolinea l'importanza della relazione tra giustificazione e conformazione in Fil 3,5-6.8-9. Presentando l'unità di Fil 3,4b-16 Pitta annota la funzione esemplare della periautologia paolina in relazione al nostro tema. L'impiego della perifrasi «mia giustizia, non dalla Legge, bensì per mezzo della fede di Cristo» (Fil 3,9b) chiarisce che la *dikaiosynē* «non è vista come risposta umana alla giustificazione divina, bensì come dono divino che fonda la giustificazione» (p. 182). Si può affermare che la rielaborazione della giustificazione per fede attestata in *Filippesi* «svolge un ruolo determinante nell'universo simbolico di Paolo» (p. 183), per il fatto che qualifica la condizione del credente come processo di conformazione a Cristo morto e risorto.

Il Capitolo VIII: «Giustificati per la sua grazia» (pp. 185-199) sintetizza l'analisi della *dikaiosynē* nelle lettere della «prima e della seconda tradizione» (cfr. 2Ts; 1-2Tm; Tt). Secondo Pitta lo sviluppo del tema in questa sezione non va considerato come un tradimento del pensiero paolino, ma come l'esigenza di «conservarne la memoria nei nuovi contesti ecclesiali dopo il 70 d. C.» (p. 185). L'impiego della perifrasi «giusto giudizio di Dio» (2Ts 1,5; cfr. Rm 2,5) risente della valenza retributiva della concezione escatologica che connota lo scritto. La menzione di

dikaiosynē in Ef 4,24 invece va interpretata nell'orizzonte etico del concetto di giustizia, che deve connotare il comportamento del credente divenuto in Cristo un «uomo nuovo». Nella stessa linea valoriale occorre comprendere l'esortazione di Ef 6,14 («corazza di giustizia»; cfr. Sap 5,17-18). Più articolata risulta la riflessione nelle *Lettere Pastorali*, che presentano la figura dell'Apostolo come modello del persecutore, trasformato dalla misericordia divina (cfr. 1 Tm 1,13). «Nel passaggio dal Paolo storico a quello della tradizione, la nuova situazione ecclesiale delle *Pastorali* trasforma il modello della vocazione in quello della conversione» (p. 191). In 2 Tm 2,22 (cf. 1 Tm 6,11) la *dikaiosynē* assume una connotazione chiaramente parentetica. L'attenzione di Pitta si sposta su due frammenti innici: 1 Tm 3,16 e Tt 3,4-7. In 1 Tm 3,16 l'azione giustificatrice riguarda il «mistero della pietà», rivelato nel progetto divino. Maggiore importanza è data all'inno battesimale di Tt 3,4-7, in cui si concentra l'idea della giustizia salvifica di Dio che si compie non per le opere umane, ma per la grazia celeste. Nelle Conclusioni (pp. 200-208) si tracciano le somme principali del percorso. In primo luogo Pitta ricorda che il tema della giustificazione affiorava già nelle comunità protocristiane (cfr. Rm 3,25-26a). In *Galati*, *Romani* e *Filippesi* Paolo declina il rapporto tra evangelo e giustificazione con registri diversi, in relazione alla situazione ecclesiale a cui si rivolge. Nelle successive due fasi della tradizione paolina, il tema è ulteriormente connotato in prospettiva soteriologica e parentetica.

La novità del contributo di Pitta consiste nella sottolineatura del ruolo della grazia che fonda il processo della giustificazione (cfr. J. M. G. BARKLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids MI - Cambridge 2015, 70-74). Più che leggere la giustificazione come risposta umana, la proposta del volume sposta l'accento sulla gratuità del dono divino, che implica la partecipazione del credente alla vita in Cristo morto e risorto e alla comunione ecclesiale (il «noi comunitario»). Alla prospettiva soteriologica si collega quella escatologica. Tale connessione comporta la responsabilità dei credenti, chiamati a condividere lo stesso destino finale nella novità dello Spirito. In questo dinamismo generativo l'annuncio dell'evangelo assume un'attualità sconvolgente, perché il dono di grazia che giustifica il credente approda alla figliolanza divina e al dono della libertà. Il volume si chiude con un'aggiornata selezione bibliografica (pp. 209-222), a cui segue l'indice analitico (pp. 223-226) e degli autori (pp. 227-230). Siamo grati al prof. Pitta per questa nuova fatica, che rappresenta un ulteriore dono per quanti intendono approfondire una delle più profonde e peculiari tematiche della teologia paolina.

G. DE VIRGILIO

S. ROMANELLO, *Paolo. La vita, le lettere, il pensiero teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, pp. 356.

L'AFFASCINANTE figura di San Paolo desta sempre interesse non solo sul versante della ricerca storico-esegetica, ma anche su quello della divulgazione. Il volume del prof. S. Romanello, docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto (sede di Udine) risponde all'esigenza di offrire, con rigore scientifico, un quadro storico-letterario della vita, dell'opera e del pensiero di Paolo per un ampio pubblico. Nell'*Introduzione* l'autore indica l'originalità del procedimento seguito nell'ideazione del libro: «Si dedica un congruo spazio alla presentazione delle singole lettere, mossi dalla convinzione che il loro messaggio possa essere adeguatamente colto se sono contestualizzate nella cornice più ampia della missione e della biografia del loro autore, nonché se si abbozza almeno uno schizzo sintetico delle convinzioni teologiche che esse manifestano» (p. 7). La finalità del lavoro è di «offrire un panorama coerente delle questioni implicate dall'epistolario paolino e di offrire validi indirizzi di lettura dello stesso. Suo scopo infatti non è quello di essere esaustivo, ma di essere guida, attendibile e aggiornata, in un approccio personale alle lettere dell'apostolo» (*Ibidem*). L'articolazione del volume si compone di sette capitoli. I primi tre sono dedicati alla «cronologia paolina e alle sue fonti» (pp. 9-28), alla presentazione di Paolo «ebreo da ebrei» (pp. 29-48) e alla figura missionaria dell'Apostolo delle genti (pp. 49-90). La cornice storica che segna la vicenda biografica di Paolo costituisce il fondamento per comprendere la connotazione epistolare della sua opera, che viene riletta nei successivi tre capitoli. Il capitolo quarto puntualizza il genere epistolare e la peculiarità delle lettere paoline (pp. 91-110). Nel capitolo quinto si passano in rassegna le «lettere indisputate» (pp. 111-198) e nel capitolo sesto le «lettere della tradizione» (pp. 199-268). Infine il capitolo settimo è dedicato al pensiero teologico di Paolo (pp. 269-343). Per ogni lettera analizzata, si indicano in modo ordinato e chiaro le circostanze della composizione, le strategie argomentative delle singole sezioni e i loro obiettivi, mentre si riserva al capitolo finale una trattazione tematica e unitaria del pensiero teologico di Paolo. La sensibilità didattica dell'autore si coglie dalla semplicità del linguaggio impiegato e dall'agilità espositiva delle questioni e dei temi, non appesantiti da lunghi apparati di note a piè pagina. Infatti nel decorso della trattazione, ci si limita a pochi essenziali riferimenti, rinviando l'approfondimento all'ampia e aggiornata selezione bibliografia posta alla fine di ogni capitolo (cfr. pp. 27-28; 46-47; 87-90; 109-110; 195-198; 264-268; 340-244).

Circa l'impianto argomentativo del volume, il nostro autore si pone in continuità con il precedente libro edito insieme al compianto prof. R. Fabris (cfr. FABRIS – S. ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma²2009).

Questo nuovo contributo puntualizza e aggiorna il quadro storico-cronologico della biografia e dell'opera di Paolo, seguendo sostanzialmente gli indirizzi prevalenti dell'odierna ricerca scientifica. Romanello colloca l'esperienza di Damasco nel 32-33 d.C., l'incontro di Paolo con Cefa a Gerusalemme nel 35-36, l'assemblea di Gerusalemme nel 49-40, la missione a Corinto nel 50-52. Inoltre egli sostiene l'ipotesi della prigionia dell'Apostolo a Efeso (anno 55), l'arresto a Gerusalemme e la successiva detenzione a Cesarea negli anni 57-59 e la prigionia romana culminata nel martirio tra il 60 e il 62 (cfr. p. 27). Ripercorrendo il periodo precristiano, il nostro autore ribadisce l'importanza della sottostante matrice ebraica e specificamente farisaica della formazione di Paolo, così come emerge dall'analisi dell'epistolario e dalla narrazione cronachistica degli Atti degli Apostoli.

L'evento di Damasco, che costituisce uno spartiacque della vicenda esistenziale paolina, non va inteso propriamente come una conversione nel senso di un «cambio di fede», ma come un «cambiamento radicale di un persecutore che diviene apostolo» (p. 56). Il motivo dell'apostolato qualifica la missione alle «genti» e le singole tappe segnate dai viaggi lungo la viabilità imperiale, così come è testimoniato nella ricostruzione delle fonti lucane. Nel ripercorrere gli itinerari missionari, Romanello focalizza la peculiarità del metodo di annuncio del Vangelo e l'organizzazione domestica delle comunità fondate sia nell'ambiente etnico (cfr. Galazia, Asia proconsolare) che nelle regioni influenzate dalla cultura ellenistica (cfr. Macedonia, Acaia). Apprezzabile risulta la trattazione riguardante il genere epistolare e l'impiego della retorica nella composizione delle lettere, che permette di ricostruire il metodo di composizione seguito dall'Apostolo. Si evidenzia la stretta connessione tra la forma epistolare e lo sviluppo delle riflessioni che l'Apostolo elabora nel «dialogo» a distanza con le singole comunità. «Alcuni interpreti recenti non hanno mancato di qualificare Paolo come incoerente proprio causa l'asistematicità delle sue riflessioni. In realtà, proprio l'apprezzamento della dimensione retorica delle lettere paoline permette di cogliere gli autentici obiettivi delle varie argomentazioni ivi presenti» (p. 109). Seguendo l'opinione prevalente tra gli studiosi odierni, Romanello distingue e presenta sette lettere «indisputate» (1Ts; 1-2Cor; Fil; Fm, Gal; Rm), articolandone i contenuti e le problematiche secondo un triplice schema: a) datazione e occasione; b) composizione retorico-letteraria; c) sviluppo argomentativo. Si sottolinea l'importanza della 1Ts che risulta il primo scritto dell'Apostolo (51 d. C.) connotato da una chiara finalità parenetica. Maggiore spazio è dedicato al carteggio con la comunità di Corinto. La composizione retorico-letteraria di 1-2Cor evidenzia il quadro socio-culturale dell'ambiente corinzio e le problematiche di natura spirituale e morale che richiedevano un deciso intervento dell'Apostolo. Il nostro autore ritiene che 2Cor sia una composizione redazione di due lettere originariamente distinte (cfr. pp. 142-144), individuabili in 2Cor 1-10 (lettera A) e 2Cor 11-13 (lettera B)

Presentando le diverse ipotesi riguardanti la prigionia di Paolo, Romanello ritiene che la lettera ai Filippesi sia stata composta nel corso della prigionia efesina (nell'anno 54). Anche per l'individuazione del biglietto ai Filemone si può ipotizzare la composizione a Efeso, data l'appartenenza del destinatario alla vicina comunità di Colossi. Per la lettera ai Galati si pone l'accento sulla peculiarità dei credenti della regione della Galazia settentrionale, localizzati in alcune città (Pessisunte, Ancira) della valle del fiume Halys. Romanello rileva come il linguaggio, la densità teologica, la composizione retorico-letteraria della lettera ai Galati segnano in modo unico lo sviluppo del pensiero paolino circa il Vangelo e il processo della «giustificazione per fede». La lettera che Paolo indirizza alle chiese della Galazia «prelude al suo ultimo e grande scritto dettato per i cristiani della capitale dell'Impero» (pp. 176-177), che è la lettera ai Romani (56-57 d. C.). In essa si propone una profonda e ampia visione teologica della storia della salvezza e si analizzano le dinamiche evangeliche della fede e il profilo spirituale ed etico dei battezzati, che vivono in vista del compimento escatologico. In tal modo l'Apostolo ha la possibilità di chiarire il suo pensiero teologico ed esortare i cristiani alla testimonianza e alla comunione fraterna. Pur riconoscendo che la lettera ai Romani «non sia un'esposizione manualistica del suo pensiero... a buon diritto può essere considerata una sintesi, seppur non esauriente, tuttavia organica e piena di fascino del vangelo paolino» (p. 195).

Nel successivo capitolo VI: «Le lettere della tradizione» (pp. 199-268) si offre la presentazione delle altre sei lettere: 2Ts; Col; Ef; 1-2Tm; Tt. Trattando della tradizione paolina, si richiama il dibattito circa l'autenticità di questi scritti, attribuiti fino al XVIII secolo alla paternità di Paolo, ma oggi ritenuti «pseudepigrافي» a motivo delle differenze letterarie, stilistiche e teologiche rispetto alla precedente sezione delle lettere indisputate. Segnalando il fenomeno antico della pseudopigrafia analogo alla vicenda del *corpus* paolino, Romanello sintetizza quattro elementi che segnano la diversità delle sei lettere rispetto al *corpus* precedente: a) differenze del vocabolario; b) differenze di stile grammaticale e retorico; c) differenze di accentuazione teologica; d) differenze di situazioni ecclesiali. «Questi elementi sono variamente attestati dalle singole lettere, e diversamente valutati dai singoli interpreti» (p. 202). Va sottolineato come «la pseudopigrafia viene compresa alla luce dell'ambiente storico e culturale in cui le lettere hanno visto la luce (...) La differenza di alcune accentuazioni tra le lettere pseudopigrave e quelle autentiche va compresa proprio nel contesto di attualizzare Paolo in nuove situazioni vitali. Essa deve essere valutata come espressione della ricchezza pluriforme rappresentata dalle varie teologie del Nuovo Testamento» (p. 204).

Collegata alla prima lettera, la 2Ts evidenzia alcune discontinuità rispetto a 1Ts: la condizione di persecuzione che sta attraversando la comunità di Tessalonica, la rettifica circa la venuta imminente della *parusia* e lo stile di vita ozioso e

parassitario stavano conducendo alcuni credenti (cfr. p. 205). Apprezzabile risulta la presentazione delle due lettere sorelle, Colossesi ed Efesini, anch'esse redatte nel corso della prigionia di Paolo e affini sul piano letterario e teologico. Tuttavia il loro vocabolario e la natura «circolare» di queste missive induce i commentatori a collocarle nella tradizione pseudoepigrafica, ipotizzando l'opera redazionale di un collaboratore dell'Apostolo compiuta agli inizi degli anni 60, ovvero dopo il martirio di Paolo (cfr. p. 214).

Le due lettere indirizzate a Timoteo (*1-2 Tm*) e la lettera a Tito (*Tt*) formano un *corpus pastorale* abbastanza omogeneo per lingua, stile e contenuto. Romanello sottolinea le difficoltà di attribuire queste missive alla paternità paolina. Esse possiedono un lessico e uno stile originali, presentano la figura dell'Apostolo e della comunità (*ekklēsia-oikia*) in una prospettiva qualitativamente differente, rispetto alle precedenti lettere e soprattutto riportano notizie non riscontrabili e difficilmente compatibili con la cronologia tradizionale della vicenda paolina (cfr. pp. 236-241). Nondimeno la ricchezza che emerge dal *corpus pastorale* illumina lo sviluppo ecclesiale della terza generazione cristiana sul versante della ministerialità (*episkopos – presbyteros / presbyterion – diakonos*) e su quello della consegna veritativa (*parathēke*) della fede sicura e dell'autorevole interpretazione del messaggio paolino. Per la sua intensa comunicazione e la situazione epistolare, la *2 Tm* può essere considerata come il testamento spirituale di Paolo.

Nel Capitolo VII: «Il pensiero teologico di Paolo» (pp. 269-343) si riassumono in forma unitaria e organica i principali temi che compongono la teologia dell'Apostolo. L'analisi è preceduta da una riflessione intorno alla metodologia della ricostruzione del pensiero paolino espresso in forma epistolare. Romanello evidenzia come «lo studio della teologia di Paolo muove da due domande (...) Cosa c'è di irrinunciabile nel suo pensiero? E ancora: da cosa origina questo nucleo irrinunciabile del suo pensiero?» (pp. 272-273). La risposta è individuata nell'evento della morte e della risurrezione di Cristo, di cui l'Apostolo ha avuto esperienza mistica. «Il centro focale attorno a cui Paolo fa ruotare la propria esistenza e, di conseguenza, il suo pensiero non è una dottrina ma l'evento della Pasqua di Cristo, colto come manifestazione escatologica dell'agire di Dio nella storia. Esso diviene quindi anche l'elemento ermeneutico centrale, che getta luce vincolante sull'esistenza sua e di tutta l'umanità» (p. 243). L'evento pasquale costituisce il principio ermeneutico della teologia paolina e ne garantisce la sua unità, nella pluralità delle sue articolazioni e nella sua evoluzione epistolare. In tale prospettiva Romanello ritiene di poter cogliere la coerenza del pensiero risalente con sicurezza all'Apostolo attraverso l'analisi delle lettere indisputate e, in seguito, di approfondire la sua evoluzione nelle lettere della tradizione (cfr. p. 274). Pertanto il presupposto ermeneutico consiste nel distinguere il pensiero «storicamente» appartenente a Paolo («paolinismo delle origini») dal successivo sviluppo teologico attestato

nelle lettere della tradizione paolina, che è «influenzato dalle sue attualizzazioni e vissuti problematici posteriori» (p. 274). In tal senso la cristologia dell'Apostolo è distinta in due stadi: il primo è rappresentato dal *kerigma* apostolico (1Cor 15,3-5) e il secondo dalla graduale formulazione dei titoli cristologici (Cristo, Signore, Figlio di Dio) e delle prime omologie cristiane (cfr. Fil 2,6-1; 1Cor 8,6). La rielaborazione trinitaria del pensiero di Paolo non cancella la sua fede monoteista, ma la rilegge nel dispiegarsi della rivelazione neotestamentaria e dell'opera salvifica. Un ulteriore paragrafo è dedicato alla tematizzazione dello Spirito Santo (pp. 289-293). Trattando della relazione tra antropologia e soteriologia, il nostro autore presenta cinque modelli: a) interpersonale; b) commerciale; c) cultuale; d) giuridico; e) partecipazionista. Si sottolinea come la visione antropologica paolina sia frutto di un processo di inculturazione e di fusione tra la tradizione semitica e quella ellenistica. All'antropologia segue la riflessione sul peccato, sulla salvezza e sulla visione escatologica. Gli ultimi tre ambiti dell'analisi sono rappresentati dalla puntualizzazione sull'esistenza cristiana (etica), sull'ecclesiologia e sulla funzione della Scrittura e della Legge nel pensiero paolino.

Sarebbe stato utile completare il percorso del volume con un capitolo finale sulla ricezione di Paolo nei primi secoli del cristianesimo. Tra i diversi i meriti da ascrivere al lavoro del prof. Romanello spicca la ricchezza del materiale esposto con un linguaggio chiaro e l'efficacia didattica della scansione tematica. Il volume rappresenta un itinerario ben ponderato attraverso il quale il lettore è condotto con equilibrio e competenza nelle questioni storiche, letterarie e teologiche dell'opera paolina.

G. DE VIRGILIO

E. SCHOCKENHOFF, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2018, pp. 759.

THE German Catholic moral theologian Eberhard Schockenhoff is justly renowned for his voluminous summaries of a whole field of moral theology. His books on fundamental moral theology, ethics of life, and the theology of freedom are examples of well-researched scholarly work. With this volume, Eberhard Schockenhoff has added an impressive presentation of the Christian ethical tradition of the ethics of war and peace to his list of publications. Because of his knowledge of the English literature on the subject, this book would be worth translating and studying for an English-speaking audience.

The book is divided into four parts. The first part describes the history of war and peace in the Western world from antiquity to our times. The analysis of the factual situation sets the stage for comprehending the different theories on war and peace that Christians have developed over the centuries. This part reveals that, from the city wars and wars of conquest in antiquity, to the confessional wars and Crusades of the Middle Ages, to the Cabinet wars between States in the eighteenth and nineteenth centuries, the qualitative changes were relatively small compared to the changes of the “total wars” of the nineteenth centuries and possible nuclear wars.

The second part is dedicated to the development of the just war doctrine. Cicero, Augustine, and Thomas Aquinas are the three thinkers of the pre-modern era whom Eberhard Schockenhoff analyzes with great detail. The author defends Augustine against the medieval scholastic use of this teaching to legitimize just war. For Augustine, peace was the highest good of human society on earth, and war a consequence of original sin. His, and then later also Thomas Aquinas’s, moral intention was to limit and curb the aggressive violence of warfare.

Francisco de Vitoria and Francisco Suárez are the two representatives of the early modern paradigm. Provoked by the discovery of the new world and the fragmentation of Christianity into different denominations, theologians were challenged to discover a new world order. As is well known, de Vitoria moved away from the notion of an *orbis christianus* to that of a *communitas totius orbis*, thus becoming one of the fathers of international law. Both de Vitoria and Suárez firmly claim matters of war and peace as questions in the purview of moral theology. Authors like Balthasar de Ayala and Alberico Gentili, Hugo Grotius and Emer de Vattel rejected this claim. They pulled the decision on war and peace into the competence of (international) law. Their argument for this move, however, was lastly moral in nature. Justifying war on moral grounds, they say, implies declaring one’s enemies as morally evil, thus unleashing and justifying hatred and excess of violence. They preferred to consider war a sovereign decision of princes and states, bound only to formal criteria, like the official declaration of war after fulfilling internal procedural standards, but without pronouncing a moral judgment about the enemy. War in this perspective was a prolongation of political struggle with military means between two rivals who considered each other as *justus hostis* [just enemy]. This theory was intended to limit the atrocities of war but completely failed in the 20th century with its total wars and weapons of mass destruction.

Particularly interesting for readers in the United States are Eberhard Schockenhoff’s pages in this part on the differences between the German and US positions on the possibility of a just war after World War II. The experience of starting and losing two World Wars made a deep mark on German theologians who conse-

quently rejected the notion of a just war. Instead, they developed the paradigm of just peace, emphasizing the need to build peaceful societies and relations among States. In this paradigm even the concept of war was replaced by that of “armed conflict.” In the US, in contrast, the just war tradition maintained its plausibility. Two main currents of moral philosophical reflection on this subject exist in the US. One claims the right of a state to decide when it feels under attack and to choose whatever means of defense it deems effective, not excluding nuclear weapons. Another position upholds the principle that only limited wars are just wars. At the end of his book, Eberhard Schockenhoff goes into more depth of analysis, and I will return to it later.

The third part is an exegesis of the Biblical hope for peace. In the Old Testament, the exile in Babylon gave birth to a new, messianic desire for peace that finds its fulfillment in the New Testament, in which peace is a key notion. Eberhard Schockenhoff avoids oversimplification in his presentation of Jesus’s commandment to love our enemies and renounce violence. Love of our enemies does not mean giving in to unjust aggressions. It does mean that we should not desire the death of our enemies but the end of enmity. He interprets the antitheses of the Sermon on the Mount as a democratization of the antique ideal of clemency. It was a virtuous quality of commanders to exercise clemency toward their enemies. As they strive to conform to the Sermon on Mount, clemency is the attitude of all the children of God who are royalty in the Kingdom of God. Also, in the Pauline scriptures peacemaking is both a theological and a political concept. Christ’s redemption grants us access to God but also unites all peoples and reconciles them with each other.

The fourth and longest part of the book is the systematic unfolding of an ethics of peace. Without falling into a facile form of pacifism, Eberhard Schockenhoff upholds the right to military self-defense, while at the same time criticizing bellicism. Nevertheless, Eberhard Schockenhoff is a representative of a rethought version of the German just peace tradition. His analyses of the different dimensions of peace, the contradictions inherent in the bellicism of Carl Schmitt, and of the “peaceable virtues” that are the subjective building blocks of a peaceful society, are of great interest. Eberhard Schockenhoff lists four pillars of just peace: 1. Protecting human rights and lifting people out of extreme poverty; 2. Democracy and rule of law; 3. Economic cooperation and just rules for world trade; 4. Strengthening international cooperation among States. He goes into considerable detail on each one of these pillars, avoiding unrealistic expectations and socialist proposals. He is in favor of socially responsible and ethical capitalism, and considers the creation of a “world state” not only as unrealistic but as potentially dangerous. Instead, he advocates for greater global governance, in particular for reinforcing the International Court of Justice.

The last 80 pages deal with new challenges for an ethics of peace. First among them is the impact of terrorism on the theory of just peace. In both Protestant and Catholic moral theology, the terrible terrorist attacks in the West have forced theologians to rethink their position. They have come to admit that it was premature to dismiss the just war tradition and its criteria. Eberhard Schockenhoff affirms the theological consensus that the just war theory can be reformulated in the framework of the just peace paradigm. The important conviction that the just peace paradigm conveys is the following. In the old just war theory war was an inevitable temporary means to redress injustice. Just peace, in contrast, focuses on constructing a cooperative world order that will definitively render the use of violence obsolete. The just peace theory aims at outlawing war, declaring that there can be no right to war. With this fundamental conviction in mind, Eberhard Schockenhoff considers special cases: humanitarian interventions; the war against terrorism; targeted killing; the use of automated lethal weapons (“killer robots,” “killer drones”); cyber war. Eberhard Schockenhoff rejects targeted killings as illegitimate self-defense, and condemns automated lethal weapons as morally unacceptable.

This brief summary cannot do justice to such a large volume, but I hope that it has shown the main structure of its contents, which anyone working on the just war tradition must consider.

In such a long volume, other moral theologians will find things they would have formulated differently. In my case, I would have formulated the passages on the New Testament with less emphasis on the literary creativity and cultural competence of the Evangelists, and more on the reality and truth of the Gospel message. Nevertheless, this is a reliable, compact, and complete presentation of the Christian tradition on the ethics of war and peace that will stand its ground.

M. SCHLAG

LIBRI RICEVUTI

- M. BELDA PLANS, *Marta y María en el hogar de Betania*, Monte Carmelo, Burgos 2018, pp. 539.
- F. BIANCHINI, *L'Apostolo Paolo e le sue lettere. Introduzione al Corpus Paulinum*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019, pp. 201
- C. GOUYAUD, *Josep. Ratzinger - Benoît XVI et le ministère pétrinien*, Lethielleux, Paris-Perpignan 2020, pp. 490.
- J. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *San Antonio María Claret y el protestantismo de su tiempo: La utopía de un encuentro imposible*, Facultad de Teología de Granada, pp. 281.
- M.L. HIRSCHFELD, *Aquinas and the Market: Toward a Humane Economy*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2018, pp. 268.
- S.D. MACHADO, *L'Altissimo e il Santissimo, Studio semantico simbolico di due termini chiave degli «Scritti» di san Francesco d'Assisi (Italiano)*, Ist. Storico dei Cappuccini, Roma 2019, pp. 378.
- F.MANNI, *Herbert McCabe: Recollecting a Fragmented Legacy*, Cascade Books, 2020, pp. 300.
- P. MARTINELLI (A CURA DI), «*Né stranieri né ospiti*» (Ef. 2,19). *Volti nuovi della vita consacrata nella chiesa e nella società*, Glossa, pp. 170.
- A.M. MAZZANTI (a cura di), *Un metodo per il dialogo fra le culture. La chrêsis patristica*, (Supplementi Adamantius, 9), Morcelliana, Brescia 2019, pp. 233.
- T. MICHELET, *Sacra doctrina : Mystère et Sacramentalité de la Parole dans la Somme de Théologie de S. Thomas d'Aquin*, Parole Silence, 2020, pp. 722.
- F.MOSETTO, *Risonanze bibliche del Vangelo di Marco*, Saggi di esegesi canonica, LAS, Roma 2020, pp. 190.
- N. NOWAKOWSKA, *King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 280.
- L. PELONARA, *Primato e collegialità, Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, (diss. Serie Teologia 240), Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2019, pp. 554.
- A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo (BTC 212)*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 233.
- S. ROMANELLO, *Paolo. La vita, le lettere, il pensiero teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, pp. 356.

SOMMARIO DEL VOLUME 34 (2020)

STUDI

- MASSIMO DEL POZZO, *La ratio e le esigenze della castità sacerdotale nella società secolarizzata* 59
- JOSÉ GUILLERMO GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El debate sobre las interpretaciones del número 73 de Evangelium Vitae en la Teología Moral Católica* 315
- FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO, *Approfondimenti sulla nascita di Gesù nell'1 a.C. e sulla datazione della crocifissione nel 34* 13

NOTE

- SERGE-THOMAS BONINO, *Les nouvelles représentations de Dieu. À propos de l'ouvrage de D. S. Long, The Perfectly Simple Triune God* 213
- ENRIQUE COLOM, *Encíclica Laudato si' y la autonomía de las realidades terrenas* 167
- GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Corpo e risurrezione secondo Paolo. Sfondo culturale ed elaborazione antropologica in 1 Cor 15,45-49* 113
- BRUNO FORTE, *Teologia della Rivelazione. Religione e Rivelazione. A proposito di un libro di Giuseppe Tanzella-Nitti* 207
- CHRISTOPHER KACZOR, *Faith and Reason and the Consistent Ethic of Life* 365
- STEPHAN KAMPOWSKI, *Chastity and Respect for Human Life* 401
- FRANCO MANNI, *Knowing God's Essence: a Contemporary Thomistic Debate* 157
- LUIS MARTÍNEZ FERRER, *Christian ideal and commitment in the world. Three lay people of the 16th century* 189
- AMERICO MIRANDA, *L'uomo e i molti sensi di "spirito". La definizione di "spirituale" nei Discorsi di Agostino* 139
- PABLO REQUENA MEANA, *La "sacralidad de la vida" en la encíclica Evangelium vitae. De "caricatura" a categoría fundante* 373

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, <i>Evangelium Vitae: aspetti etico-politici</i>	389
PALMA SGRECCIA, <i>Confronto con la cultura laica: un dialogo a partire dalla ragione e dall'esperienza</i>	353
MICHELANGELO TÁBET (†), <i>Presentazione del Documento della Pontificia Commissione Biblica, Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica</i>	93

STATUS QUAESTIONIS

MAURIZIO P. FAGGIONI, <i>La pena di morte prima e dopo Evangelium Vitae</i>	417
JUAN REGO, <i>Immagini e liturgia: ripensare la storia per una prassi secondo il Concilio Vaticano II</i>	227
<i>Recensioni</i>	267, 453
<i>Libri ricevuti</i>	297, 493
<i>Sommario del volume 33 (2019)</i>	495

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse « » per le citazioni, le virgolette alte “ ” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

