

Convegno di Studi
«LA DOTTRINA DELLA CHIESA
A CONFRONTO CON IL MONDO CONTEMPORANEO:
RIFLESSIONI SULLE ENCICLICHE
‘CENTESIMUS ANNUS’ E ‘EVANGELIUM VITAE’
PUNTI FERMI DI UNA MEDESIMA LINEA»

25 novembre 1995
Città del Vaticano

La posizione della Santa Sede nelle Conferenze internazionali
 de Il Cairo e di Pechino

*Relazione del dott. Joaquin Navarro Valss, Direttore della Sa-
 la Stampa della Santa Sede*

La «Evangelium Vitae». Le ragioni ed il significato di una
 scelta radicale per l'uomo

*Relazione di S.E.R. Mons. Elio Sgreccia, Segretario del Pon-
 tificio Consiglio per la famiglia*

Indirizzo di omaggio di S. Em.za il Cardinal Rosalio José Ca-
 stillo Lara

Discorso di S.S. Giovanni Paolo II nel corso dell'udienza con-
 cessa ai partecipanti al Convegno

La posizione della Santa Sede nelle conferenze internazionali de Il Cairo e di Pechino

Joaquin Navarro Valss

La IV Conferenza Mondiale svoltasi a Pechino è stata il punto d'arrivo di un itinerario di forum internazionali sulla donna iniziato a Città del Messico (1975) e continuato a Copenhagen (1980) e a Nairobi (1985). L'Organizzazione delle Nazioni Unite ha fatto precedere ognuna di queste conferenze da altrettante conferenze sul tema della Popolazione: Bucarest (1974), Città del Messico (1984) e Il Cairo (1994).

Questa ciclica alternanza tematica – popolazione e donna – non è stata casuale. In ogni nuova Conferenza sulla Popolazione si restringeva l'analisi globale e interdisciplinare propria di questo tema e al contempo irrompeva con accresciuto vigore un'impaziente istanza anti-natalità, anti-famiglia e pro-aborrista. Naturalmente l'eco di queste conferenze riappariva in seguito nelle Conferenze Internazionali sulla Donna amplificando in modo ossessivo le questioni legate alla riproduzione. Il risultato finale forse deliberato – è stato *una satellizzazione delle tematiche della donna al dibattito sulla popolazione. In definitiva una mostruosa riduzione del complesso e delicato mondo della donna alla dimensione riproduttiva.*

Questo itinerario era talmente ovvio che l'anno scorso, per la prima volta nella serie di Conferenze delle Nazioni Unite sulla Popolazione, al titolo è stato aggiunto il termine Sviluppo. Quanti pensavano

che questa aggiunta fosse meramente «cosmetica» rammentavano lo scarso spazio concesso al tema dello sviluppo nel documento del Cairo: solo sette pagine su un totale di quasi 150.

Forse vi sarete chiesti a cosa è stata dovuta la presenza attiva delle Delegazioni della Santa Sede in queste ultime conferenze internazionali, soprattutto a partire dal 1994 con la Conferenza del Cairo. La risposta è semplice: nel quadro apparente di una discussione tecnica, queste conferenze sono scivolate – contro il mandato stesso conferito loro dagli organizzatori – in un dibattito su una serie di questioni etiche e antropologiche, sulla natura stessa della persona umana, della sua organizzazione in istituzioni basilari come la famiglia o nei suoi rapporti più personali con le proprie tradizioni culturali, religiose e sociali.

Anticipando ciò che vorrei fosse il punto centrale di questa mia conferenza, ritengo che la drammaticità che ha caratterizzato in particolare la Conferenza del Cairo e più di recente quella di Pechino non è stata altro che *l'espressione di un confronto morale e culturale su temi umani e la proposta di una filosofia sociale minoritaria con ingiustificate pretese di universalità*.

Il documento discusso a Pechino era una piattaforma di azione per «l'uguaglianza, lo sviluppo e la pace». Il suo fine non era di proclamare principi ma di adottare specifiche misure di azione. Si trattava di analizzare l'attuale situazione della donna nel mondo, senza alcuna limitazione circostanziale, e di proporre con coraggio l'applicazione di quei diritti già definiti e mai o non abbastanza applicati. In realtà, la Conferenza di Pechino ha seguito un cammino diverso.

In tal modo il problema su *ciò che deve fare la società – le diverse società umane* – per la donna e per i suoi problemi quotidiani si è trasformato in un *tentativo di ridefinire la struttura antropologica del mondo femminile e in un dibattito sulla funzione della sessualità nella donna e sulla qualificazione etica della famiglia*.

In dibattiti a porte chiuse, senza la fiscalizzazione della stampa e lontano dal controllo dell'opinione pubblica, alcune delegazioni sembravano voler imporre ciò che nei Parlamenti democratici dei propri Paesi era stato loro negato. Con frequenza, Delegazioni nazionali avanzavano proposte su questi temi che contrastavano con i grandi strumenti internazionali sui diritti umani e con le stesse Costituzioni dei Paesi che tali delegazioni rappresentavano.

È stata questa situazione a costringere la Delegazione della Santa Sede ad assumere una posizione decisa nelle tre ultime Conferenze internazionali del Cairo, di Copenhagen e di Pechino. La nostra intenzione era di contribuire a far sì che questi documenti fossero più in sintonia con i reali bisogni umani. A Pechino, in concreto, abbiamo cercato di fare in modo che la voce delle donne più povere, soprattutto di quelle che raramente vengono ascoltate nei corridoi del potere, fosse udita chiaramente.

Dal Cairo a Pechino

La Conferenza sulla Donna a Pechino non si può spiegare senza la Conferenza su Popolazione e Sviluppo del Cairo dell'anno precedente. Seguendo lo schema ciclico a cui ho fatto riferimento prima, la se-

conda si è fatta condizionare dalla prima. Non perché un tema – Popolazione e Sviluppo – presupponesse necessariamente l'altro – la donna –, ma perché, nei piani di alcune delegazioni, Pechino doveva completare il programma rimasto incompiuto al Cairo.

Sebbene il Documento discusso al Cairo fosse piuttosto voluminoso, i suoi due punti focali si possono così riassumere:

a) per la prima volta nella storia dell'umanità si chiedeva alla comunità internazionale il riconoscimento dell'aborto come un diritto umano universale;

b) ancora per la prima volta si sollecitava il riconoscimento dell'aborto come un elemento fondamentale nelle politiche demografiche.

La Delegazione degli Stati Uniti, con un programma anti-natalità, anti-famiglia e pro-aborto, aveva cercato con tutti i mezzi di ottenere il riconoscimento internazionale di ambedue i principi. Entrambe le proposte, tuttavia, furono bocciate.

Le leggi nazionali che legiferano sull'aborto non affermano che questo è un diritto umano universale: il legislatore – tenendo conto dei dati dell'embriologia attuale – non potrebbe infatti mai spiegare come si può riconoscere giuridicamente un diritto che si afferma sopprimendo radicalmente tutti i diritti di un altro essere, soprattutto il diritto alla vita che è alla base di qualsiasi altro diritto umano. Le leggi sull'aborto sono più che altro leggi di «depenalizzazione dell'aborto», vale a dire che in alcune situazioni ben precise – violazione della donna, malformazione congenita, pericolo per la vita della madre, ecc. – *riconoscono che non è un delitto praticare l'aborto*.

Questa depenalizzazione non sminuisce né la gravità morale dell'aborto né l'incongruenza legale, ma non riconosce neppure che l'aborto è un diritto umano analogo ai diritti riconosciuti negli strumenti internazionali sui Diritti dell'uomo a cominciare dalla Dichiarazione Universale del 1948.

Al Cairo si voleva il riconoscimento internazionale di questo «nuovo» diritto umano.

Si richiedeva anche un'approvazione internazionale per includere l'aborto tra i sistemi di controllo della natalità e delle politiche demografiche. Nella Conferenza di Città del Messico nel 1984 la comunità internazionale aveva adottato la risoluzione secondo la quale «l'aborto non sarà mai promosso come metodo di regolamentazione delle nascite». Al Cairo, per iniziativa di alcuni Paesi occidentali tra cui gli Stati Uniti, si voleva sopprimere questo paragrafo. Tuttavia, al termine di estenuanti negoziati, la comunità internazionale ha reinserito nel documento finale la stessa formulazione che era stata sanzionata dieci anni prima a Città del Messico.

La Delegazione della Santa Sede ha svolto un ruolo attivo nei dibattiti del Cairo e le sue ragioni hanno contribuito a creare un consenso per respingere alcune proposte del documento e migliorarne così il contenuto. Al termine, la nostra Delegazione ha aderito parzialmente al consenso e ha presentato, insieme ad altre delegazioni, riserve formali che sono state raccolte nel «report» di quella Conferenza.

All'avvio della Conferenza di Pechino sembrava che esistesse tra tutte le delegazioni un tacito accordo per non riaprire la polemica del Cairo. In quanto

membro della Delegazione della Santa Sede e suo portavoce sono stato ripetutamente interpellato dalla stampa su questo punto. La risposta è stata chiara: «La mia delegazione non riaprirà i temi trattati al Cairo. Non vedremmo comunque con simpatia il fatto che altri li riaprissero». Tuttavia nei piani di alcuni organizzatori e in un gruppo di Delegazioni «il programma incompleto» del Cairo è stato riproposto nel corso dei dibattiti.

Documento di Pechino

La Conferenza sulla Donna contemplava una tematica estranea a quella discussa al Cairo. Il quadro etico generale s'ispirava comunque agli stessi principi.

Il Documento discusso a Pechino – di quasi 150 pagine – era un insieme irregolare e confuso di alcune affermazioni necessarie e di numerose ambiguità. Si era giunti alla bozza finale dopo cinque conferenze regionali di preparazione e un'assemblea plenaria tenutasi a New York lo scorso aprile. In sei capitoli si esaminava la situazione della donna nel mondo attuale e si suggerivano linee di azione per migliorarla.

La lettura di quel documento produceva però una tale sensazione di malessere che quasi il cinquanta per cento del suo testo è stato messo fra parentesi, durante la fase preparatoria, da diverse delegazioni nazionali indicando così un dissenso internazionale quasi scandaloso.

Il documento si sforzava d'individuare temi e situazioni che impediscono il cammino storico verso la liberazione della donna. In esso si reclamava l'attenzione dei governi su circostanze concrete come la femminiliz-

zazione della povertà, l'analfabetismo femminile, la prostituzione, la pornografia, la mutilazione genitale femminile praticata ancora in 28 Paesi del mondo, il matrimonio tra minorenni, la violenza contro la donna, ecc.

Il documento era però allo stesso tempo condizionato da una pressione ideologica riduttiva che lo rendeva poco rappresentativo dei bisogni e delle aspettative della maggior parte delle donne di oggi.

La sua prima carenza era l'incredibile fatto che, pur essendo un documento dedicato alla donna, *non conteneva nessuna sezione specifica sulla famiglia*. Inoltre lo stesso termine «famiglia» vi appariva meno di otto volte e quasi sempre in un contesto negativo per indicare che la famiglia è il primo luogo in cui la donna subisce violenza.

Con oscillazioni regionali, è statisticamente provato che oggi su dieci donne 9 si sposano e su sei 5 decidono di avere figli. Questo dato della sociologia della donna è stato ignorato nella redazione del documento di Pechino.

Di conseguenza i concetti di «madre» e di «maternità» erano quasi assenti in quel documento mentre quello di «matrimonio», in ogni sua forma storica attuale, non vi appariva affatto.

Al contrario, i termini «sessuale / sesso / sessualità», si ripetevano per oltre un centinaio di volte.

Il capitolo dedicato ai problemi della salute della donna era il paradigma di questo fondamentalismo che rendeva particolarmente riduttivo il documento di Pechino. Mentre in esso si parlava per oltre 40 volte dei problemi di salute legati all'attività sessuale (Aids, salute riproduttiva, malattie trasmesse sessualmente,

ecc.) solo in due occasioni si menzionavano le malattie tropicali. Ora, secondo dati dell'Organizzazione mondiale della Sanità, nel 1994 quattro milioni di persone sono state colpite dal virus dell'Aids; la stessa organizzazione indica che il numero delle persone affette da malattie tropicali soprattutto da malaria – oscilla tra i 650 e gli 850 milioni.

Non si può ignorare l'importanza della patologia riproduttiva nella donna ma la sua valutazione deve tener conto dei dati scientifici. In gran parte del mondo – in Africa, in Asia e in alcune zone dell'America Latina – la prima aspettativa della donna è il miglioramento dei servizi medici durante la gravidanza e il parto. Parimenti le donne dei Paesi in via di sviluppo vorrebbero che un'adeguata attenzione facesse diminuire gli elevati indici di mortalità infantile durante il primo anno di vita. Nel documento di Pechino, tuttavia, questi problemi venivano solo accennati. Al contrario, l'enfasi era posta sull'offerta di servizi di «salute riproduttiva», ossia dell'aborto.

Questa inversione di prospettiva anti-natalità è stata denunciata e criticata già nella fase preparatoria di Pechino anche partendo da posizioni non vicine a quella della Delegazione della Santa Sede. La pubblicazione medica britannica *The Lancet* nel suo editoriale di luglio criticava la riduttiva concezione di salute contenuta nel documento dicendo: «Vista attraverso la lente del controllo della fertilità, la nozione di salute è distorta al limite di qualsiasi riconoscimento». La stessa pubblicazione accusava di «neo-colonialismo» la redazione di tutto il capitolo sulla salute volta più al controllo della donna che alla sua liberazione.

In questa ossessione della sessualità che permeava tutto il documento si proponeva a Pechino l'adozione del concetto di «orientamento sessuale» come diritto umano al quale avrebbero dovuto adattarsi in seguito le legislazioni civili nazionali. La discussione di questo concetto ha segnato uno dei momenti più significativi della Conferenza e ha mostrato una differenza fondamentale esistente tra alcuni Paesi occidentali e il resto del mondo, soprattutto dei Paesi in via di sviluppo.

Non si offriva naturalmente una definizione di questo concetto né si spiegava il suo contenuto. Poteva essere un eufemismo di «omosessualità», ma poteva anche essere una denominazione che includesse tutta la patologia delle deviazioni sessuali come la pedofilia o altre. Curiosamente una piccola e attiva coalizione di Paesi presieduta dall'Unione Europea insisteva sull'adozione di questo concetto che comunque alla fine è stato respinto dalla maggior parte dei Paesi.

Altre proposte contenute nel documento di Pechino erano: l'offerta di servizi di «salute riproduttiva», includendo l'aborto, ai minorenni senza bisogno della conoscenza o del permesso dei genitori; la sostituzione del concetto di «famiglia» – in tutte le forme che questa istituzione assume in culture tanto diverse come quella africana, quella islamica, quella cristiana, ecc. – con il termine «famiglie» che potrebbe indicare non solo le unioni omosessuali ma anche la riunione di qualsiasi nucleo umano; la proposta, respinta l'anno precedente al Cairo, del diritto umano all'aborto e della sua utilizzazione come metodo di pianificazione familiare.

Allo stesso tempo il documento non proponeva mi-

gliamenti giuridici o economici per la famiglia, né suggeriva qualche forma di sostegno alla donna che decide di lavorare fuori casa e insieme di mantenere la famiglia; non si adottava nemmeno il principio del riconoscimento economico del valore sociale del lavoro della donna in casa o in altre attività assistenziali, né si accettava il diritto alla riunificazione familiare delle donne emigranti.

Naturalmente ragioni «politiche» escludevano dal documento la denuncia della pratica culturalmente ingiusta d'imporre in alcuni Paesi alle donne di concepire un solo figlio.

Per quanto concerne il tema della «femminilizzazione della povertà» – le cui cause principali risiedono soprattutto nell'instabilità della famiglia, nella mancanza di tutela della maternità e nell'abbandono del focolare domestico da parte del padre –, non si è presentato alcun suggerimento se non la meccanica attuazione dei piani forzati di controllo della popolazione mediante l'aborto.

La Conferenza di Pechino

Era questo il quadro generale all'apertura, lo scorso settembre, della IV Conferenza Internazionale sulla donna a Pechino. Parallelamente, a una cinquantina di km da Pechino, circa 30.000 donne si riunivano in un forum di organizzazioni non Governative.

La domanda ovvia in quel momento era: è raggiungibile un consenso internazionale su un programma così poco equilibrato? Il Piano di Azione che viene proposto è rappresentativo della maggior parte

delle donne del mondo o è piuttosto un manifesto minoritario di alcuni ricchi settori occidentali?

Non posso, per mancanza di tempo, fare qui la cronaca dello svolgimento della Conferenza di Pechino.

Basti dire che con il trascorrere dei giorni la negoziazione accentuava – invece di ridurre – le differenze, e si allargava il divario che opponeva alcuni Paesi sviluppati del Nord alle rappresentanze dei Paesi del Sud del mondo. Era chiaro che le aspettative, i problemi e le sofferenze di molte donne del mondo in via di sviluppo non coincidevano assolutamente con la filosofia sociale anti-natalità, anti-famiglia, pro-abortionista e libertaria che alcuni Paesi occidentali cercavano d'imporre. Come era avvenuto al Cairo, l'ombra minacciosa di un nuovo «neocolonialismo culturale» si estendeva sull'assemblea plenaria della Conferenza di Pechino.

Durante i primi cinque giorni della Conferenza la rappresentante dell'Unione Europea ha praticamente bloccato il consenso per ore, persino per giorni, su punti concreti della negoziazione nei gruppi di lavoro.

Tuttavia il problema non era solo di forma ma anche e soprattutto di contenuto. Ci siamo presto resi conto che le proposte dell'Unione Europea risultavano sempre più in contrasto con la grande tradizione degli strumenti sui diritti umani, in particolare con la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo.

Menziono alcune di quelle proposte. Mentre la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948) afferma l'intrinseca dignità della persona umana, l'Unione Europea proponeva di togliere qualsiasi riferimento alla «dignità» della donna. Mentre la Dichiarazione

Universale fa del matrimonio un diritto fondamentale e afferma che «la famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società», l'Unione Europea presentava la famiglia in termini negativi e voleva persino che questo riferimento fosse sostituito con l'equivoco vocabolo «famiglie» che apriva la porta a un'interpretazione in base alla quale qualsiasi gruppo di persone avrebbe potuto reclamare il nome di famiglia.

La Dichiarazione Universale afferma che «ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include... la libertà di manifestare... la propria religione o il proprio credo». Al contrario l'Unione Europea ha proposto di togliere dal documento qualsiasi riferimento alla religione, alla morale o all'etica. La Dichiarazione Universale, così come la Convenzione dei diritti del bambino, afferma il dovere e il diritto dei genitori nell'educazione dei figli; l'Unione Europea, al contrario, voleva eliminare qualsiasi riconoscimento di tali diritti e responsabilità rifiutando anche citazioni testuali tratte dai suddetti documenti. Infine, mentre la Dichiarazione Universale afferma che «la maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure e assistenza», l'Unione Europea voleva togliere qualsiasi riferimento alla maternità.

Nella ricchezza e nell'attuale diversità dei popoli, delle etnie e delle tradizioni culturali rappresentate oggi presso le Nazioni Unite, esistono pochi quadri di riferimento comune. Uno di questi, di straordinario valore, è la tradizione di strumenti internazionali sui diritti umani, in particolare la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 e i

successivi strumenti sul tema come la Dichiarazione di Vienna sui Diritti dell'Uomo del 1993 e la Convenzione sui Diritti del Bambino. Modificare questi strumenti è sempre possibile ma pretendere di modificarli senza alcun mandato esplicito è un'operazione estremamente rischiosa in quanto minerebbe il fondamento stesso su cui poggia questa fragile struttura soprannazionale che è l'Organizzazione delle Nazioni Unite.

La Delegazione della Santa Sede, in tale situazione, ha deciso di denunciare pubblicamente alla stampa queste gravi contraddizioni. Tale denuncia è stata efficace: in meno di 48 ore i punti da noi denunciati erano già stati accettati nel documento finale; tra di essi il ruolo della religione – qualsiasi religione – nella vita di molte donne nel mondo, l'affermazione della famiglia come unità fondamentale della vita sociale, l'intrinseca dignità della persona umana, il diritto umano alla libertà di religione e di coscienza, il riconoscimento del fatto che la maternità esige speciali cure e assistenza da parte della società e il diritto dei genitori a scegliere l'istruzione da impartire ai propri figli e a decidere circa i servizi di «salute riproduttiva», aborto compreso, nel caso di figli ancora minorenni.

Valutazione

Al di là del contenuto del documento finale, vale comunque la pena concludere con una riflessione sulle coordinate etiche comuni tra la Conferenza del Cairo e quella di Pechino.

Entrambe le Conferenze hanno annunciato un tema

– popolazione e sviluppo al Cairo, uguaglianza, sviluppo e pace a Pechino – e sono poi scivolate in un altro.

Quest'altro tema non annunciato, ma evidente nelle pretese di alcune delegazioni, è stato *la ridefinizione etica della sessualità umana e la riformulazione dell'istituzione familiare*. È stato questo in definitiva il senso della parte più polemica delle Conferenze di Pechino e del Cairo. Entrambe hanno cercato di segnare un momento di trasformazione della cultura morale del mondo. Il centro di questo nuovo ordine morale avrebbe dovuto essere l'aborto liberalizzato, sovvenzionato dagli Stati, trasformato in elemento delle politiche demografiche una volta riconosciuto come diritto umano universale della donna.

Tutto ciò vi permette di capire perché il Papa in prima persona e la Santa Sede attraverso la sua Delegazione hanno assunto in ambedue le occasioni quel protagonismo che la responsabilità del momento imponeva.

Nella preparazione di entrambe le conferenze hanno svolto un ruolo predominante tre «lobby» ben note: il femminismo radicale e paradossale, il libertinismo sessuale e le organizzazioni anti-natalità che postulano politiche di aborto coatto come premessa per l'erogazione di aiuti allo sviluppo. Nessuna di queste lobby è particolarmente popolare a livello di Paesi individuali. Da ciò deriva il loro interesse a trasporre le loro idee più controverse ai documenti internazionali delle Nazioni Unite per ritornare poi nei propri Paesi con la pretesa di adattare le legislazioni nazionali a tali «indicazioni internazionali».

Il grande paradosso è vedere in queste conferenze

internazionali alcune Delegazioni di Paesi occidentali che, al di là delle proprie frontiere, sembrano sentirsi liberate dallo spirito e dalle norme contenute nelle loro leggi costituzionali. Ancora più paradossale era vedere, ad esempio, la rappresentante dell'Unione Europea chiedere l'eliminazione di qualsiasi riferimento alla religione, all'etica e alla coscienza, o argomentare contro la parola «dignità» ogni volta che appariva in relazione alla donna, o affermare – con grande sorpresa generale – che «non vi è posto per l'etica nella medicina», affermazione che ha dato adito a interpellanze di parlamentari in due Paesi europei.

Sarebbe un buon tema di discussione, ad esempio, domandarsi qual è il motivo che ha spinto alcune Delegazioni a chiedere per i Paesi in via di sviluppo norme e principi ripetutamente rifiutati nella dinamica democratica-parlamentare dei loro Paesi. Naturalmente tali questioni non possono ovviare al dubbio sulla rappresentatività di alcune di quelle Delegazioni.

La «Evangelium Vitae». Le ragioni ed il significato di una scelta radicale per l'uomo

S.E. Mons. Elio Sgreccia

Lo storico romano Polibio ha lasciato scritto che, per ricostruire l'origine di un avvenimento bisogna esaminare non soltanto la causa immediata, quella che egli chiama la «profasis», ma anche la causa reale, quella che egli chiama «aitia» e la causa ultima o remota la «arché».

Se volessimo applicare questo paradigma alla origine di questo documento, che certamente rappresenta una presa di posizione storica importante, dovremmo dire che l'occasione immediata è costituita dal voto pressoché unanime che i cardinali, riuniti in concistoro straordinario nell'aprile del 1991, presentarono al S. Padre. Si chiese appunto al Papa al termine di questa riunione, che era stata dedicata al problema delle offese e degli attentati alla vita nel mondo e, insieme, all'esame della diffusione delle sette, di pubblicare un documento del più alto significato dottrinale e pastorale sul tema del rispetto della vita dal concepimento alla morte.

Questo voto venne accolto dal S. Padre e venne avviata a partire dalla Pentecoste una raccolta di informazioni presso tutti i vescovi del mondo attraverso una lettera del Segretario di Stato. La lettera era accompagnata da un questionario per raccogliere dati sulla situazione di ciascuna diocesi e il parere sull'azione pastorale da svolgere.

Le risposte pervenute sono state esaminate ed è stato dato corso per volontà di Giovanni Paolo II alla stesura del documento che ha avuto diverse revisioni sotto la diretta responsabilità e partecipazione del S. Padre stesso. La pubblicazione con la data 25 marzo è significativa perché coincide con la festività dell'Annunciazione, il lieto annuncio della Incarnazione, della vita divina cioè che si dona all'umanità.

Ma la circostanza che ha dato origine all'Enciclica suppone a sua volta una causalità più profonda che è la situazione stessa di abbandono e offesa della vita umana in diverse forme in tutte le parti del mondo e nelle diverse fasi della vita umana.

A sua volta questa situazione è originata da una mentalità, da una cultura di morte che ha le sue radici nello sviluppo del pensiero moderno e contemporaneo ed ha trovato espressione in vere e proprie «strutture di peccato». È per questo che il tema della difesa della vita viene dal S. Padre presentato come la «nuova questione sociale» non meno grave di quella che fu posta ai tempi di Leone XIII, la questione operaia.¹

La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo

Questa parte dell'Enciclica può essere definita come una analisi in estensione e in profondità delle offese e degli attentati che si compiono contro la vita

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Evangelium Vitae»* (23.3.1995), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, n. 5. D'ora in poi si citerà EV.

umana in modo così grave ed esteso per la prima volta nella storia dell'umanità.

Il capitolo si apre con il titolo desunto dalla storia biblica di Caino e Abele: «La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo».²

Il brano biblico viene riletto in chiave di attualità in tutta la sua drammaticità fratricida, nei suoi legami con il maligno che «è stato omicida fin dal principio»,³ nella sequela del delitto carico di violenza e di invidia, cui fa seguito il richiamo di Dio (Dov'è Abele tuo fratello?) e della risposta dell'indifferenza (Non lo so: sono forse io guardiano di mio fratello?)⁴ e infine di rimorso da parte di Caino, cui Dio accorda comunque la protezione perché anche la vita di Caino sia protetta dalla violenza. Dio non può lasciare impunito il delitto, ma non vuole che si scateni la vendetta sulla vita del colpevole: «Dio non volle punire l'omicida con un omicidio, poiché vuole il pentimento del peccatore più che la sua morte».⁵

La Enciclica, tuttavia, sottolinea non soltanto la vastità e molteplicità delle offese alla vita umana dovute alla miseria, all'incuria nel prevenire le catastrofi naturali, alle guerre e violenze collettive e soprattutto all'aborto volontario e all'eutanasia, ma avverte subito che nella nostra epoca alcuni delitti, in particolare contro la vita nascente e la vita morente, «presentano *caratteri nuovi rispetto al passato e sollevano problemi di singolare gravità*» per il fatto che tendono

² Gen 4, 2-16.

³ Gv 8, 44.

⁴ Cfr. Gv 4, 9.

⁵ S. AMBROGIO, *De Cain et Abel*, II, 10, 38 in CSEL, 32; EV, n. 9.

a perdere, nella coscienza collettiva, il carattere di delitto e ad assumere paradossalmente quello del diritto, al punto che se ne pretende un vero e proprio *riconoscimento legale da parte dello Stato e la successiva esecuzione mediante l'intervento gratuito degli stessi operatori sanitari*.

Tali attentati colpiscono la vita umana in situazioni di massima precarietà, quando è priva di ogni capacità di difesa. Ancora più grave è il fatto che essi, in larga parte, sono consumati proprio all'interno e ad opera di quella famiglia che costitutivamente è invece chiamata ad essere «santuario della vita».⁶ Questo passaggio dal delitto al diritto trova espressione nella legalizzazione dell'aborto e dell'eutanasia.

Il S. Padre parla di «struttura di peccato», di «congiura contro la vita», di «guerra dei potenti contro i deboli». A conferma di questo fatto si cita al n. 13 l'organizzazione politica e pianificata della riduzione delle nascite in ambito mondiale, la messa a punto di nuove strategie di contraccezione abortiva – punto questo su cui ritorneremo –, la diffusione delle tecniche di riproduzione artificiale, la diagnosi prenatale a scopo selettivo, l'eutanasia sui malati terminali. In particolare il Papa segnala il fatto nuovo connesso con il problema demografico. «Di fronte alla sovrappopolazione dei Paesi poveri mancano, a livello internazionale, interventi globali – serie politiche familiari e sociali, programmi di crescita culturale e di giusta produzione e distribuzione delle risorse – mentre si continua a mettere in atto politiche antinataliste».⁷

⁶ EV, n. 11.

⁷ *Ibid*, n. 16.

La Enciclica denuncia il ricorso alla programmazione delle pratiche di contraccezione, aborto e sterilizzazione, diretta a risolvere il problema demografico, e paragona i responsabili di tali politiche al Faraone d'Egitto che comandò lo sterminio dei bambini maschi nati dalle famiglie ebraiche.

Dopo questo sguardo d'insieme alle situazioni negative per la vita umana nel mondo, l'Enciclica propone l'esame delle cause.

Sono sostanzialmente quattro le cause che il S. Padre considera alla base di questa congiura contro la vita, che si sviluppa paradossalmente nell'epoca della proclamazione dei diritti dell'uomo in una palese contraddizione con questi diritti negando il più fondamentale dei diritti, il diritto alla vita.

L'Enciclica fa riferimento anzitutto alla secolarizzazione della cultura per cui la cultura contemporanea, avendo perso i larghi strati il senso di Dio, viene a perdere anche il senso dell'uomo. Questa diagnosi era stata già proposta dal Concilio Ecumenico Vaticano II nella Costituzione Pastorale «*Gaudium et Spes*» (n. 36). «Smarrendo il senso di Dio, si tende a *smarrire anche il senso dell'uomo*, della sua dignità e della sua vita».⁸ Dentro questo quadro di depauperamento e smarrimento di senso viene richiamato come causa collegata il disordine morale che consiste nella scissione della libertà dalla verità. «Quando invece viene assolutizzata in chiave individualistica la libertà è svuotata del suo contenuto originario ed è contraddetta nella sua stessa vocazione

⁸ *Ibid*, n. 21.

e dignità... la libertà rinnega se stessa, si autodistrugge e si dispone all'eliminazione dell'altro quando non riconosce e non rispetta più *il suo costitutivo legame con la verità*.⁹ Questa separazione comporta che *'la convivenza sociale viene profondamente deformata'*.¹⁰ Per evitare la lotta e lo scontro degli egoismi si giunge a proporre il contrattualismo etico. «Allora *tutto è convenzionale, tutto è negoziabile* anche il primo dei diritti fondamentali, quello alla vita... In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo. Lo Stato non è più la 'casa comune' dove tutti possono vivere secondo i principi di uguaglianza sostanziale, ma si trasforma in *Stato tiranno* che presume di poter disporre della vita dei più deboli e indifesi, dal bambino ancora non nato al vecchio moribondo, in nome di un'utilità pubblica che non è altro, in realtà, che l'interesse di alcuni». ¹¹ In questa parte l'Enciclica ha uno dei passaggi più forti che ha provocato più di un risentimento nella stampa liberale e radicale. La Parola del Papa non si piega a circonlocuzioni diplomatiche: «Rivendicare il diritto all'aborto, all'infanticidio, all'eutanasia e riconoscerlo legalmente, equivale ad attribuire alla libertà umana un significato *perverso e iniquo*: quello di un *potere assoluto sugli altri e contro gli altri*. Ma questa è la morte della vera libertà». ¹²

⁹ *Ibid*, n. 19.

¹⁰ *Ibid*, n. 20.

¹¹ *Ibid*.

¹² *Ibid*.

Una ragione culturalmente ancor più interessante, che coinvolge l'epoca moderna è accennata dall'Enciclica quando parla, sempre in questa parte, della dicotomia in ambito antropologico iniziata già al tempo del dualismo razionalista. Si è definito il soggetto umano soltanto in relazione alla razionalità, avulsa dalla sua natura e dalla sua corporeità.

Questa ha avuto come conseguenza nei tempi recenti di considerare «titolare di diritti solo chi si presenta come piena o almeno incipiente autonomia ed esce da condizioni di totale dipendenza dagli altri» o addirittura si è portati ad «*identificare la dignità personale con la capacità di comunicazione verbale ed esplicita*». ¹³

Le conseguenze di questo atteggiamento culturale, già rilevato nell'Enciclica «*Veritatis Splendor*» e perfino nella «Lettera alle famiglie» sono molteplici: la considerazione della corporeità come estrinseca all'uomo, non facente parte della sua identità, e perciò considerata come oggetto. E ne deriva anche un depauperamento della corporeità, della sessualità e delle relazioni interpersonali. ¹⁴ Questa analisi della crisi dell'antropologia contemporanea è stata fatta tra gli altri anche dal filosofo R. Spaemann il quale afferma: «Allorché l'uomo vuole essere soltanto soggetto e dimentica il suo simbiotico legame con la natura, ricade prigioniero di un primitivo destino... Per sopravvivere e per vivere bene è necessario che gli uomini agiscano in maniera corretta non solo gli uni nei ri-

¹³ *Ibid*, n. 19.

¹⁴ Cfr. *Ibid*, n. 23.

guardi degli altri, ma anche nei riguardi della propria natura e della natura esterna». ¹⁵

Infine da questa esaltazione esasperata del soggetto deriva il relativismo morale e quello che l'Enciclica definisce il «pericolo gravissimo e mortale: quello della *confusione tra il bene e il male* in riferimento allo stesso fondamentale diritto alla vita». ¹⁶

Queste pagine di analisi storico-filosofica della cultura moderna e contemporanea presentano un carattere di profonda penetrazione e tratti di novità, che merita di essere sottolineato.

Il capitolo si chiude con un'apertura alla speranza, la speranza anticipata dal Cristo Risorto con la Sua vittoria sulla morte, la speranza che è comprovata anche oggi da quelli che il S. Padre chiama «i segni della speranza» presenti e vivi nella testimonianza di tanti sposi, nelle iniziative di sostegno e formazione per le famiglie anche e soprattutto quelle colpite dalla povertà, dalla malattia, dalla droga e dall'Aids, nel fervore di tanti movimenti e centri di aiuto alla vita e nelle attività di sostegno delle situazioni più fragili.

Tra i segni di speranza vengono nominati anche i centri di bioetica e la crescita di una sensibilità sempre più contraria alla guerra e all'uso della forza, e infine l'affermarsi della sensibilità ecologica. ¹⁷

Questa prima parte si conclude con un appello a «scegliere incondizionatamente a favore della vita». ¹⁸

¹⁵ SPEAMANN R., *Per la cultura dell'utopia politica*, Milano: F. Angeli, 1994: 20.

¹⁶ EV n. 24.

¹⁷ *Ibid*, nn. 27-28.

¹⁸ *Ibid*, n. 28.

Sono venuto perché abbiano la vita

Questa parte dell'Enciclica è profondamente teologica, pervasa cioè da una teologia fortemente contemplativa e motivante ad un tempo, e si presenta con una impostazione nettamente originale.

Volendo presentare il valore della vita umana l'Enciclica parte dall'annuncio evangelico della vita umana data all'uomo con la Incarnazione, Morte e Resurrezione di Cristo. È da questo dono della vita divina che la vita umana risulta, anche nella fase terrena, impreziosita, elevata e di un pregio «quasi divino», come si esprime il testo.

L'impostazione che ci saremmo attesi poteva essere come in analoghi documenti, con una premessa sui dati scientifici e uno sviluppo dei ragionamenti di ordine filosofico. Qui non si dimentica il dato razionale, anzi più volte si ribadisce che il valore della vita «può essere conosciuto nei suoi tratti essenziali anche della ragione umana»,¹⁹ ma l'antropologia di questa Enciclica parte dalla cristologia e ad essa è fortemente e sostanzialmente collegata. In Gesù, 'Verbo della Vita', viene quindi annunciata e comunicata la vita divina ed eterna. Grazie a tale annuncio e a tale dono la vita fisica e spirituale, anche nella sua fase terrena, acquista pienezza di valore e di significato: la vita divina ed eterna, infatti, è il fine a cui l'uomo che vive in questo mondo è orientato e chiamato. Il *Vangelo della vita* racchiude così quanto la stessa esperienza e ragione umana dicono circa il valore della vita, lo accoglie, lo eleva e lo porta a compimento».²⁰

¹⁹ *Ibid*, n. 29.

²⁰ *Ibid*, n. 30.

Questo fatto mi appare consono alla teologia di Giovanni Paolo II fin dalla impostazione della prima sua enciclica «Redemptor Hominis» e risulta molto interessante dal punto di vista epistemologico per quello che è il rapporto tra ragione e fede che richiameremo più avanti: la ragione e la fede non sono come due rette parallele o due sorgenti separate, ma la fede illumina la ragione dall'interno e la ragione viene elevata e portata in profondità di visione dalla fede.

L'*excursus* scritturistico con cui viene riletto il valor della vita umana che è «oggetto di un tenero e forte amore da parte di Dio»²¹ parte dalla creazione e termina con la chiamata alla visione beatifica mantenendo nel Cristo morto e risorto il centro della sua ricchezza.

La vita è sempre un bene, dunque, perché è dotata di spiritualità e di trascendenza, perché il soffio divino dello spirito la pervade, perché deriva da Dio Creatore ed è chiamata a partecipare alla figliolanza con Dio. «Così giunge al suo culmine la verità cristiana sulla vita. La dignità di questa non è legata solo alle sue origini, al suo venire da Dio, ma anche al suo fine, al suo destino di comunicazione con Dio, nella conoscenza e nell'amore di lui».²² È alla luce di questa verità che Sant'Ireneo precisa e completa la sua esaltazione dell'uomo: «gloria di Dio è sì l'uomo che vive, ma la vita dell'uomo consiste nella visione di Dio».²³

Da questa visione teandrica della vita umana scaturiscono alcune conseguenze di principio: Dio è l'unico signore della vita umana. Egli ne ha cura e sollecitudine;²⁴

²¹ *Ibid.*, n. 31.

²² SANT'IRENEO, *Contro le eresie*, IV, 20, 7; EV, n. 38.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. EV, n. 39.

la vita dell'uomo è sacra e inviolabile e il comandamento del decalogo esprime una verità iscritta fin dal principio nel cuore dell'uomo;²⁵ la responsabilità che è affidata all'uomo nei confronti della vita umana riguarda non soltanto il non uccidere, ma anche in senso positivo il rispetto, la venerazione e l'amore verso il fratello; tale responsabilità si riflette sui processi di procreazione che comporta la trasmissione dell'immagine di Dio alla nuova creatura²⁶ e si estende anche, fatta la debita distinzione ontologica e assiologica, sulla vita degli altri esseri viventi che sono a servizio dell'uomo e nello stesso tempo sono affidati alla custodia dell'uomo.

A questo punto la riflessione all'Enciclica porta alla riaffermazione del valore personale della vita umana nascente; all'affermazione della venerazione per l'infermo e l'anziano e in genere verso la vita corporea.

«Certo, *la vita del corpo nella sua condizione terrena non è un assoluto* per il credente, tanto che gli può essere richiesto di abbandonarla, per un bene superiore; come dice Gesù: 'chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà' (Mc 8, 35)... Nessun uomo, tuttavia, può scegliere arbitrariamente di vivere o di morire; di tale scelta, infatti, è padrone assoluto soltanto il Creatore, colui nel quale 'viviamo, ci muoviamo ed esistiamo' (At 17, 28)».²⁷

Il Vangelo della vita comprende anche il senso della vita umana: è un dono che è dato per essere donato. La croce di Gesù esprime il senso profondo della

²⁵ *Ibid*, n. 40.

²⁶ *Ibid*, n. 43.

²⁷ EV, n. 47.

vita, donata per amore e aperta alla resurrezione. Gli ultimi numeri (50-51) di questa seconda parte sono dedicati perciò «*a contemplare Colui che hanno trafitto...*». Con la Sua morte Gesù illumina il senso della vita e della morte di ogni essere umano.²⁸

Non uccidere

La terza parte dell'Enciclica condensa gli aspetti etici della difesa della vita umana e tocca anche, con accenti di novità e di interesse politicamente rilevanti, il grande problema del rapporto tra legge morale e legge civile.

Il capitolo inizia con una premessa teologico-biblica ed una delucidazione di carattere etico.

La premessa di ordine teologico-biblico si riferisce alla portata del comandamento «non uccidere».

EsPLICITAMENTE il precetto «non uccidere» ha un forte contenuto etico espresso in forma negativa: indica il confine estremo che non può mai essere valicato.

Implicitamente, però, esso spinge ad un atteggiamento positivo di rispetto assoluto per la vita portando a promuoverla e a progredire «sulla via dell'amore che si dona, accoglie e serve».²⁹

La seconda premessa consiste nell'esame di quei casi che solitamente vengono addotti come eccezioni al principio del «non uccidere» e che in realtà confermano tale obbligo e sono con esso collegati: si tratta del principio di legittima difesa e della pena di morte.³⁰

²⁸ *Ibid*, n. 50.

²⁹ *Ibid*, n. 54.

³⁰ *Ibid*, nn. 55 e 56.

A questo punto l'Enciclica inserisce tre pronunciamenti che costituiscono la parte dottrinalmente più forte del documento.

Non si tratta di definizioni dogmatiche *ex cathedra* perché si trovano in un documento del magistero ordinario, ma ne hanno il vigore e in qualche misura la forma.

Il primo pronunciamento riguarda l'uccisione della persona innocente. Nel n. 57 si afferma che: «l'inviolabilità assoluta della vita umana innocente è una verità morale esplicitamente insegnata nella Sacra Scrittura, costantemente ritenuta nella tradizione della Chiesa e unanimemente proposta dal suo Magistero».³¹

È in forza di questa affermazione che viene formulata la conseguente enunciazione teologicamente qualificata e impegnativa: «Pertanto, con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, *confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale.*

Tale dottrina, fondata in quella legge non scritta che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore (cfr. Rm 2, 14-15), è riaffermata dalla Sacra Scrittura, trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale».³²

Come si potrà osservare si tratta di *verità morale*, e con ciò penso che l'Enciclica voglia rispondere a quanti obiettano che le definizioni di carattere teologico dovrebbero riferirsi sempre a verità dogmatiche e non a precetti morali che sarebbero di carattere

³¹ *Ibid.*, n. 57.

³² *Ibid.*

strettamente applicativo. Qui si parla di verità anche nel campo morale, perché la morale contiene una verità e la Chiesa è competente anche su questo aspetto che è collegato con la Salvezza.

Il secondo pronunciamento riguarda l'aborto volontario. L'aborto volontario esplicitamente non viene nominato tra i delitti e i peccati nella Sacra Scrittura proprio perché non era concepibile tale pratica nel tempo in cui fu composta la S. Scrittura, mentre nella S. Scrittura si parla abbondantemente della protezione e della Signoria di Dio verso l'essere umano «fin dal grembo della madre».³³ Il pronunciamento afferma che questa verità morale concernente il divieto dell'aborto è «fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio scritta» e «trasmessa dalla Tradizione della Chiesa».³⁴

Dopo aver ricordato la costante testimonianza dei Padri e l'insegnamento continuo della Chiesa relativamente all'aborto, il S. Padre così si esprime sulla Enciclica: «Pertanto, con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi – che a varie riprese hanno condannato l'aborto e che nella consultazione precedentemente citata, pur dispersi per il mondo, hanno unanimemente consentito circa questa dottrina – *dichiaro che l'aborto diretto, cioè voluto come fine o come mezzo, costituisce sempre un disordine morale grave*, in quanto uccisione deliberata di un essere umano innocente. Tale dottrina è fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio scritta, è trasmessa dalla Tradizione della Chiesa ed insegnata dal Magistero ordinario e universale».³⁵

³³ EV, n. 62.

³⁴ EV, n. 62.

³⁵ *Ibid.*

L'Enciclica si sofferma a considerare alcune conseguenze derivanti da questa verità morale anzitutto a proposito della sperimentazione sull'embrione; tale sperimentazione viene dichiarata già nell'Istruzione *Donum Vitae* (I, 3) della Congregazione per la Dottrina della Fede (1987) lecita soltanto a condizione che si rispetti «la vita e l'integrità dell'embrione, non comporti per lui rischi sproporzionati, ma sia finalizzata alla sua guarigione, al miglioramento delle sue condizioni di salute o alla sua sopravvivenza individuale».³⁶

Si sa come la sperimentazione su embrioni precoci può, infatti, compromettere il genoma stesso dell'embrione qualora venga impiantato dopo la sperimentazione e ciò può comportare delle conseguenze sulle generazioni con gravi rischi mutageni per la stessa discendenza.

La condanna morale viene estesa alla pratica del prelievo di tessuti e organi derivati da embrioni vivi per curare malattie.

Si richiama infine la condanna dell'uso selettivo della diagnosi prenatale.

Il terzo pronunciamento riguarda l'eutanasia. Si premette la definizione dell'eutanasia intesa nel suo significato attuale come morte inflitta e anticipata attraverso un intervento deliberato o un'omissione di intervento rivolto a procurare la morte per evitare il dolore. Si richiama la definizione della *Dichiarazione sull'eutanasia* della S. Congregazione per la Dottrina

³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su 'Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (Donum Vitae)'*, (22.2.1987), I, 3 Acta Apostolicae Sedis 1988, 80:80.

della Fede (1980); si precisano i concetti che riguardano l'obbligo di evitare il c.d. «accadimento terapeutico», inteso come intervento che aggrava le condizioni del paziente senza apportare un'efficacia vera o comunque tale da provocare una grave sproporzione tra i risultati positivi e l'aggravio delle sofferenze per il paziente e i familiari. Per quanto riguarda l'eutanasia ecco la formula teologicamente impegnativa: «Fatte queste distinzioni, in conformità con il Magistero dei miei Predecessori e in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, *confermo che l'eutanasia è una grave violazione della Legge di Dio*, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana. Tale dottrina è fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio scritta, è trasmessa dalla Tradizione della Chiesa ed insegnamento del Magistero ordinario e universale».³⁷

L'insegnamento dell'Enciclica continua esplicitando le ragioni della condanna non soltanto dell'omicidio, ma anche del suicidio, compresa la forma recentemente proposta di «suicidio assistito». Passando poi ad una prospettiva positiva verso il morente, ispirata alla «*via dell'amore e della vera pietà*»,³⁸ l'Enciclica dà un profilo di etica e pastorale dell'assistenza ai morenti, fondate sulla partecipazione al Mistero di Cristo Morto e Risorto, alla comunione del «vivere e morire per il Signore». Si richiamano anche metodologie assistenziali volte a lenire le sofferenze (cure palliative) e a fornire un'assistenza integrata, umana e spirituale.

In questo stesso capitolo, a partire dal n. 68, si af-

³⁷ EV, n. 65.

³⁸ *Ibid*, n. 67.

fronta un tema nuovo e pieno di conseguenze sul piano del dibattito politico e civile e cioè il tema del rapporto tra legge morale e legge civile.

Questa parte dell'Enciclica ha suscitato subito delle discussioni e ne comporterà ancora per l'avvenire.

C'è spazio anche per ulteriori approfondimenti in questo campo. L'Enciclica ricorda che la legge morale non ha lo stesso campo di competenza della legge civile perché la legge morale riguarda tutti gli atti umani anche interni, mentre la legge civile, riguarda il bene comune; tuttavia la legge civile non può legalizzare atti contro i valori fondamentali della persona e della stessa società. Potremmo condensare questo insegnamento nelle seguenti affermazioni:

a) Non si possono accettare le pretese di giustificazione legale dell'aborto e dell'eutanasia con il motivo proporzionalista del bilanciamento di contrapposti valori nella società e neppure con il motivo dell'adeguamento al livello della moralità vissuta o facendo appello alla radicale rivendicazione dell'autonomia individuale, tutte teorie ispirate al relativismo etico. Le leggi che vengono emanate contro la vita vengono ad assumere un aspetto tirannico e antidemocratico. La Chiesa, che in vari documenti ha indicato nella democrazia la forma migliore di governo e addirittura un «segno dei tempi», denuncia le distorsioni di questo sistema: «Il valore della democrazia sta o cade con i valori che esso incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del

‘bene comune’ come fine e criterio regolativo della vita politica»,³⁹

Perciò «la legge civile deve assicurare per tutti i membri della società il rispetto di alcuni diritti fondamentali, che appartengono nativamente alla persona e che qualsiasi legge positiva deve riconoscere e garantire. Primo e fondamentale tra tutti è l’inviolabile diritto alla vita di ogni essere umano innocente. Se la pubblica autorità può rinunciare a reprimere quanto provocherebbe, se proibito, un danno più grave, essa non può mai accettare però di legittimare, come diritto dei singoli – anche se questi fossero la maggioranza dei componenti la società – l’offesa inferta ad altre persone attraverso il misconoscimento di un loro diritto così fondamentale come quello della vita. La tolleranza legale dell’aborto e dell’eutanasia non può in alcun modo richiamarsi al rispetto della coscienza degli altri proprio perché la società ha il diritto e il dovere di tutelarsi contro gli abusi che si possono verificare in nome della coscienza e sotto il pretesto della libertà».⁴⁰

b) In base al principio sempre riconosciuto nella Dottrina della Chiesa, desunto dalla fondazione naturale e razionale della legge civile, questa non può mai collocarsi contro la legge civile, questa non può mai collocarsi contro la legge morale; quando ciò si verificasse la legge civile «non sarà legge, bensì corruzione della legge».⁴¹ Pertanto «le leggi che autoriz-

³⁹ *Ibid.*, n. 70.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 71.

⁴¹ S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95; EV, n. 72.

zano 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».⁴²

c) Di conseguenza l'Enciclica ripropone la dottrina del dovere della obiezione di coscienza. «Leggi di questo tipo non solo non creano nessun obbligo per la coscienza, ma sollevano piuttosto un grave e preciso obbligo di opporsi ad esse mediante l'obiezione di coscienza».⁴³ La obiezione di coscienza riguarda ogni azione che per sua natura o per la configurazione che essa viene assumendo in un concreto contesto si qualifica come partecipazione ad un atto contro la vita umana innocente o come condivisione dell'intenzione immorale dell'agente principale.

«In tal senso rifiutarsi di partecipare alla fase consultiva, preparatoria ed esecutiva di simili atti contro la vita dovrebbe essere assicurata ai medici, agli operatori sanitari e ai responsabili delle istituzioni ospedaliere, delle cliniche e delle case di cura. Chi ricorrere all'obiezione di coscienza deve essere salvaguardato non soltanto da sanzioni penali, ma anche da qualsiasi danno sul piano legale, disciplinare, economico e professionale».⁴⁴

d) L'Enciclica esamina quello che viene definito come «particolare caso di coscienza» e riguarda «quei casi in cui un voto parlamentare risultasse determi-

⁴² EV, n. 72.

⁴³ *Ibid*, n. 73.

⁴⁴ *Ibid*, n. 74.

nante per favorire una legge più restrittiva, volta cioè a restringere il numero degli aborti autorizzati, in alternativa ad una legge più permissiva già in vigore o messa al voto. Simili casi non sono rari... 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 iniqui». ⁴⁵

e) Oltre all'obiezione di coscienza che si fonda sul precetto «non uccidere» c'è e rimane l'obbligo di impegnarsi civilmente con l'insieme di azioni e strategie positive (esenti da violenza tuttavia) per promuovere una nuova cultura ed una nuova civiltà. L'impegno civile in senso positivo è vivamente raccomandato come un dovere da parte dell'Enciclica.

«Il comandamento 'non uccidere' stabilisce quindi il punto di partenza di un cammino di vera libertà, che ci porta a promuovere attivamente la vita e a sviluppare determinati atteggiamenti e comportamenti al suo servizio: così facendo esercitiamo la nostra responsabilità verso le persone che ci sono affidate e manifestiamo, nei fatti e nella verità, la nostra rico-

⁴⁵ *Ibid*, n. 73.

noscenza a Dio per il grande dono della vita... Ci è chiesto di amare e onorare la vita di ogni uomo e di ogni donna e di lavorare con costanza e con coraggio, perché nel nostro tempo, attraversato da troppi segni di morte, s'instauri finalmente una nuova cultura della vita, frutto della cultura della verità e dell'amore».⁴⁶

L'avete fatto a me

La quarta parte dell'Enciclica contiene un programma pastorale per quanti si sentono appartenenti alla «comunità del popolo della vita».

Tale programma parte da una convinzione di fondo che concerne il tema stesso della Enciclica: la difesa della vita umana e della sua dignità fa parte del Vangelo stesso.

Perciò non è un compito di qualche «movimento» o associazione volontaristica rispettabile, ma è responsabilità di tutti i credenti.

«L'evangelizzazione è un'azione globale e dinamica, che coinvolge la Chiesa nella sua partecipazione alla missione profetica, sacerdotale e regale del Signore Gesù. Essa, pertanto, comporta inscindibilmente le dimensioni dell'annuncio, della celebrazione e del servizio di carità... così è anche quando si tratta di annunciare il Vangelo della vita, parte integrante del Vangelo che è Gesù Risorto».⁴⁷

In linea con questo principio l'Enciclica parla dei tre compiti: evangelizzare, celebrare, servire la vita.

⁴⁶ *Ibid*, n. 77.

⁴⁷ *Ibid*, n. 78.

Dentro questo programma trova posto tutta l'opera di formazione delle coscienze, che è rivolta a tutti, ma in modo peculiare agli operatori sanitari (dizione che comprende anche gli amministratori, i farmacisti, i direttori sanitari, i medici tutelari), i legislatori e le famiglie stesse credenti. Sul terreno della celebrazione la Enciclica cita, fra l'altro, la iniziativa di «una giornata della vita». Infine nell'ambito del servizio trovano spazio antiche e nuove iniziative di volontariato e di stimolo che la Chiesa ha già messo in atto con dinamismo e creatività: centri di aiuto alla vita, assistenza domiciliare ai moribondi e le cure palliative, assistenza e valorizzazione degli anziani, aiuto alle categorie più deboli.

Nella conclusione della Enciclica trova piena giustificazione la preghiera alla Vergine Maria, Madre del Salvatore, considerata sia come esempio di vita, sia come custode della vita del Figlio di Dio fatto uomo, sia come intercessione di fronte alla potenza delle forze aggregate dalla cultura della morte.

Quali novità

Soltanto una valutazione superficiale potrebbe avallare l'opinione che questa Enciclica non direbbe nulla di nuovo e che semmai avrebbe una validità soltanto all'interno della Chiesa.

Mi limito ad offrire alcuni elementi di riflessione sulla portata di questo documento.

Il primo carattere peculiare da mettere in luce è rappresentato dal collegamento, esplicitato dal testo stesso, tra questa Enciclica e quella di Leone XIII del

1891 sulla questione operaia, la «*Rerum Novarum*».⁴⁸

La ragione di questo accostamento sta nel fatto che entrambe le Encicliche toccano un tema di portata sociale e mondiale (non è questione di morale privata) destinato ad avere ripercussioni nel futuro per il secolo avvenire e, inoltre, si tratta in entrambi i casi della difesa fatta dalla Chiesa a favore della parte più debole dell'umanità. Questa affermazione, che non è stata fatta in modo retorico, dovrebbe comportare un insieme di iniziative, movimenti di pensiero e azioni politiche analogamente a quanto avvenne nel mondo cattolico dopo la pubblicazione della «*Rerum Novarum*».

L'analogia prende rinforzo dalla attuale situazione: quello che sta avvenendo ora nel mondo non è meno grave e meno urgente di quello che avveniva allora alla fine del secolo scorso. Basterebbe ricordare alcune cifre che riguardano gli aborti legalizzati, i bambini sfruttati e commercializzati, le vittime dell'eutanasia, della droga, dell'Aids, della pianificazione familiare imposta.

Non si deve aver timore a definire questo problema come emergenza di carattere mondiale e storicamente eccezionale. È il problema con cui si chiude il 2000.

Un altro carattere di novità dell'Enciclica è di carattere epistemologico e riguarda l'impostazione argomentativa che è insita nella Enciclica. È facile notare che, diversamente dalle grandi encicliche sociali nelle quali si argomenta a partire dai fatti sociali e da concetti e motivi razionali per confermare poi con il

⁴⁸ Cfr. *Ibid*, n. 5.

dato di fede, in questa Enciclica si dà anzitutto la visione soprannaturale e di fede, l'annuncio evangelico del valore della vita umana vista e considerata nell'ambito della vita divina. In un secondo momento, all'interno di questa visione si fa appello alla ragione e alla legge naturale.

Ci troviamo di fronte all'annuncio della *fides quaerens intellectum* più che dell'*intellectus querens fidem*.

Questo spostamento o inversione argomentativa non è senza motivo, a mio avviso, e non è senza conseguenze.

Anzitutto ciò concorre ad evitare che si ritenga quasi pleonastico o secondario, all'interno del mondo stesso dei credenti, l'aspetto della fede inducendo un'attenuazione dell'impegno nella Chiesa stessa. La visione completa sul valore della vita è quella che ci viene dalla visione di fede.

In secondo luogo questo fatto ci insegna a considerare lo sguardo di fede come uno sguardo che non annulla né si giustappone a quello razionale, ma piuttosto lo illumina e trasforma dal suo stesso interno secondo quanto insegna S. Tommaso che ci ricorda che la Grazia non *destruit sed perficit naturam*. È la stessa facoltà intellettuale ad essere elevata, investita dalla luce soprannaturale secondo il principio della Incarnazione e della Redenzione.

Perciò il valore della vita fa parte del Vangelo della Salvezza totale dell'uomo ed è percepibile dalla ragione, ma nella totalità è meglio percepito dalla ragione illuminata dalla fede. Questo fatto sul piano pastorale vuol dire che la Chiesa non può considerare marginale l'impegno per la vita, ma so-

stanziale come sostanziale è il Vangelo; comporta anche la intangibilità della vita, così come la persona e la vita stessa, è percepibile anche dalla ragione umana.

Un ulteriore motivo di novità di carattere generale nell'Enciclica è rappresentato dalle prospettive culturali che sottende e implicitamente prospetta.

Si tratta per la nostra cultura di ricostruire alcuni «ponti». Il ponte materiale ha una funzione essenziale e tipica per la vita delle nostre attività. Le prime strutture che furono ricostruite dopo l'ultima guerra sono stati i ponti, proprio perché la vita potesse riprendere.

I ponti che vengono invocati anche se in modo implicito dall'Enciclica sono i seguenti:

a) *Il ponte tra la ragione e la fede*, anzitutto. È singolare e significativo che proprio nelle tre enunciazioni di carattere teologico il più impegnativo, quasi definizioni dogmatiche, si richiama sempre insieme alla S. Scrittura e all'insegnamento della Tradizione il valore della ragione e della legge naturale.

E in più passi si ricorda come il Vangelo della vita è riconoscibile anche dalla ragione umana. Dobbiamo superare il passato che si è aperto con l'esaltazione illuminista e con il soggettivismo relativista, ritrovando un punto di contatto: una fede che non trascuri la ragione e una ragione che rimanga aperta alla fede e non sia pregiudizialmente chiusa alla trascendenza. Si tratta di un grande e nuovo cammino culturale a livello mondiale, per una nuova forma di civiltà.

b) *Il ponte tra la persona e la natura.* È nei numeri 19 e 20 dell'Enciclica, come è stato detto, che viene denunciata la rottura fra la soggettività della persona umana e la sua natura come caratteristica della modernità ed è in base a questo fatto che si determina l'obliterazione o la reificazione della corporeità e della sessualità. È insistente poi nell'Enciclica il richiamo al rispetto della natura, non soltanto quella esterna all'uomo, della quale l'uomo è custode, ma anche ed anzitutto di quella interna che non consiste soltanto nella corporeità, ma che si esprime nella corporeità. È in questo contesto che si chiede anche una lettura ontologica della sessualità. La sessualità della persona si rivela attraverso la corporeità: il significato si manifesta nel segno, e il segno è ontologicamente significativo quando si tratta del corpo.

Questo vuol dire che non si può immaginare una sessualità normale che non sia quella espressa nella corporeità e non si può pensare ad una separazione tra «sesso» corporeo e «genere», ove il genere indicherebbe una dimensione psico-sociale diversa da quella corporea.

Questo ponte natura-persona, se si considera la natura in senso pieno, può contribuire ad inaugurare una nuova civiltà ed una nuova cultura.

c) Il terzo ponte che l'Enciclica vuole ristabilire è quello *fra la legge civile e la legge morale*. Questo aspetto peculiare dell'Enciclica, è trattato nel III capitolo.

Ne abbiamo già parlato. Non si può fondare una legge civile se non sul rispetto dei valori fondamentali, di ordine etico, e sul bene comune; quando la legge civile si separa da questo fondamento o vi si oppone si pro-

voca un trauma nella società, una scossa nella vita dei singoli e un turbamento nella convivenza sociale.

Il problema dell'obiezione di coscienza è una salvaguardia della persona singola, ed è anche un appello profetico, ma non è la soluzione integrale del problema. La soluzione integrale è restituire alla legge il suo fondamento di razionalità e di non opposizione ai valori fondamentali.

Si possono identificare anche altri ponti, culturalmente ed eticamente indispensabili, come quello tra la libertà e la responsabilità e fra l'etica come scienza dei principii e l'etica come comportamento virtuoso.

Ci sono anche altre novità nell'Enciclica di carattere particolare, che non erano mai state prese in considerazione in un documento ufficiale della Chiesa.

Si può citare sotto questo profilo il numero dedicato ai contraccettivi abortivi⁴⁹ ed anche il paragrafo dedicato ai problemi collegati con la demografia, problema questo che fa da copertura per le campagne antinataliste a livello mondiale e per il quale la contraccezione, l'aborto e la sterilizzazione non sono più soltanto problemi di morale individuale e privata ma problemi sociali e politici.⁵⁰

Una parola di previsione. Non credo che questa

⁴⁹ «Per facilitare la diffusione dell'aborto, si sono investite e si continuano ad investire somme ingenti destinate alla messa a punto di preparati farmaceutici, che rendono possibile l'uccisione del feto nel grembo materno, senza la necessità di ricorrere all'aiuto del medico. La stessa ricerca scientifica, su questo punto, sembra quasi esclusivamente preoccupata di ottenere prodotti sempre più semplici ed efficaci contro la vita, e nello stesso tempo, tali da sottrarre l'aborto ad ogni forma di controllo e responsabilità sociale» (EV. n. 13).

Enciclica possa avere la sorte che la stampa riserva a molti documenti della Chiesa, cioè di subire la congiura del silenzio. Come il Vangelo sarà gridato sui tetti così questo «pianto e lamento grande» della nuova Rachele «che piange i suoi figli perché non sono più» si farà sentire fino ai confini della terra.

Ma non è neppure prevedibile che la soluzione del problema sia facile ed immediata. La lotta pasquale tra la morte e la vita (*mors et vita duello confluxere mirando*) è però vinta: *dux vitae mortuus regnat vivus*.⁵¹

⁵⁰ «Un altro *fenomeno* attuale, al quale si accompagnano frequentemente minacce e attentati alla vita, è quello *demografico*... Di fronte alla sovrappopolazione dei Paesi poveri mancano, a livello internazionale, interventi globali – serie politiche familiari e sociali, programmi di crescita culturale e di giusta produzione e distribuzione delle risorse – mentre si continua a mettere in atto politiche antinataliste.

Contraccezione, sterilizzazione e aborto vanno certamente annoverati tra le cause che contribuiscono a determinare le situazioni di forte denatalità. Può essere facile la tentazione di ricorrere agli stessi metodi e attentati contro la vita anche nelle situazioni di 'esplosione demografica'.

L'antico faraone, sentendo come un incubo la presenza e il moltiplicarsi dei figli di Israele, li sottopose ad ogni forma di oppressione e ordinò che venisse fatto morire ogni neonato maschio delle donne ebree (cfr. Es. 1, 7-22). Allo stesso modo si comportano oggi non pochi potenti della terra.

Essi pure avvertono come un incubo lo sviluppo demografico in atto e temono che i popoli più prolifici e più poveri rappresentino una minaccia per il benessere e la tranquillità dei loro Paesi. Di conseguenza, piuttosto che voler affrontare e risolvere questi gravi problemi nel rispetto della dignità delle persone e delle famiglie e dell'inviolabile diritto alla vita di ogni uomo, preferiscono promuovere e imporre con qualsiasi mezzo una massiccia pianificazione delle nascite. Gli stessi aiuti economici, che sarebbero disposti a dare, vengono ingiustamente condizionati dall'accettazione di una politica antinatalista» (EV, n. 16).

Il Vangelo della Vita è per la città degli uomini

*Indirizzo di omaggio
di S. Em.za il Cardinal Rosalio José Castillo Lara*

Beatissimo Padre,

è la terza volta che i membri fondatori e i soci aderenti della Fondazione «Centesimus annus – Pro Pontifice», eretta nel 1993, hanno il privilegio e la grazia di raccogliersi intorno alla amata persona di Vostra Santità. La nostra gratitudine sempre viva per tutte quelle attenzioni che ci ha mostrato in passato è oggi particolarmente sentita, avendo Vostra Santità voluto riceverci nonostante i gravi pubblici impegni.

Ci consenta di dirLe, Beatissimo Padre, che noi vi ravvisiamo lo stesso animo dell'Apostolo che scriveva ai fedeli di Corinto: «Ecco, è la terza volta che vengo a voi. Mi prodigherò volentieri, anzi, consumerò me stesso per le vostre anime». Per questo suo segno di predilezione, grazie, Santità, grazie!

L'odierna riunione è stata convocata con l'intento particolare di studiare la dottrina dell'Enciclica di Vostra Santità «Evangelium vitae», in connessione con gli insegnamenti dell'Enciclica «Centesimus annus», alla quale la nostra Fondazione si ricollega statutariamente.

A tutti coloro che, per l'attività imprenditoriale e finanziaria che svolgono, sono consapevoli della loro responsabilità sociale, non può non risuonare come

⁵¹ Sequenza della Messa di Pasqua.
(da «Medicina e Morale» 1995/4)

un appello rivolto anche a loro personalmente la parola di Vostra Santità: il Vangelo della Vita è per la città degli uomini. Agire in favore della vita è contribuire al rinnovamento della società. Tutti coloro che, come i membri fondatori e gli aderenti della nostra Fondazione, credono nei valori della libertà non possono non condividere come fondamentale criterio di giudizio l'insegnamento di Vostra Santità secondo cui la libertà può sussistere soltanto se si sostanzia di verità e la democrazia e la pace non possono essere durature se non nel rispetto della oggettiva ed intangibile dignità dell'uomo, di questo uomo in ogni fase e situazione della sua vita, dal momento del suo concepimento fino a quel del termine naturale dell'esistenza terrena.

Beatissimo Padre, l'odierno incontro avviene non senza felice significato alla vigilia della Festa di Cristo Re che conclude e corona l'Anno Liturgico.

Secondo il costante Magistero della Chiesa, e le Encicliche «Centesimus annus» ed «Evangelium Vitae» hanno in proposito pagine di alta dottrina, è di profondo convincimento di noi tutti che nulla può contribuire più efficacemente al bene integrale della società umana che la diffusione di quel regno di verità, di vita, di santità e di grazia, di giustizia, di amore e di pace instaurato da Cristo e che la Chiesa ha la missione di diffondere, radicare e promuovere fra gli uomini di tutte le Nazioni.

La parola di Vostra Santità e la sua Benedizione ci saranno di incoraggiamento e di sostegno per vivere ed operare in coerenza con così grandi convincimenti e benefici ideali affinché, secondo l'auspicio di Vo-

stra Santità, sempre più numeroso sia il popolo per la vita e la nuova cultura dell'amore della solidarietà possa crescere per il bene della città degli uomini.

Accetti, Santità, a nome di tutti e di ciascuno dei presenti la rinnovata espressione della nostra più viva gratitudine.

Su di noi, sui nostri cari, soprattutto sulle persone inferme e sui piccoli delle nostre famiglie, chiediamo con sentimento filiale la sua Apostolica Benedizione.

Intraprendete un'azione coraggiosa per salvaguardare la vita e la dignità umana dalla «cultura della morte»

*Discorso del Santo Padre durante l'udienza concessa ai membri della Fondazione Centesimus annus Pro-Pontefice
il 25 novembre 1995*

Signor Cardinale,
Cari Fratelli nell'episcopato,
Signore e Signori!

1. Sono lieto di porgere il mio benvenuto a ciascuno di voi. Saluto innanzitutto il Signor Cardinale Rosalio Castillo Lara e lo ringrazio per le amabili parole che, a nome vostro, mi ha appena rivolto. Saluto, poi, il Pro-Presidente dell'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica, Mons. Lorenzo Antonetti, il Segretario Monsignor Giovanni Lajolo, come pure il Presidente, il Consiglio d'Amministrazione e tutti voi, Soci della Fondazione che insieme ai vostri familiari, avete voluto gentilmente farmi visita in occasione del vostro annuale Convegno di studio.

Quest'anno avete scelto come tema a cui dedicare la vostra riflessione la dottrina dell'Enciclica «*Evangelium Vitae*» in rapporto agli orientamenti sociali e pastorali della «*Centesimus annus*». In realtà l'amore di Dio per l'uomo, da cui scaturisce la dignità della persona e il rispetto per la vita di ogni essere umano, è parte integrante del Vangelo che la Chiesa deve in-

stancabilmente annunciare e testimoniare al mondo. Essa ha infatti come impegno «la cura e responsabilità per l'uomo, a lei affidato da Cristo stesso, per quest'uomo che, come il Concilio Vaticano II ricorda, è la sola creatura sulla terra che Dio abbia voluto per se stessa e per cui Dio ha il suo progetto, cioè la partecipazione all'eterna salvezza» (*Centesimus annus*, 53).

2. La vostra Fondazione ha fatto dell'adesione alla missione della Chiesa il fondamento che sorregge ed orienta la testimonianza cristiana dei propri soci nel contesto della realtà imprenditoriale in cui essi operano. Alla base del vostro Statuto è il lodevole impegno di «collaborare alla diffusione dei valori umani, etici, morali e cristiani, quali esposti in particolare nell'Enciclica «*Centesimus annus*» (art. 3).

Mentre vi ringrazio per tale lodevole disponibilità, auspico che l'impegno statutario, da voi accettato anche come scelta personale, vi porti alla continua ricerca e al concreto sostegno di quei valori, i quali, come robusta struttura spirituale, devono costituire il sicuro orientamento della vostra azione di imprenditori cristiani. Potrete così certamente contribuire a costruire su di essi, come su solidi pilastri, una società realmente libera e solidale, dove la dignità della persona sia pienamente promossa e venga rispettata la vita dal concepimento fino al suo naturale tramonto.

Nelle Encicliche «*Centesimus annus*» ed «*Evangelium vitae*», come negli altri pronunciamenti su tematiche sociali, ho avuto modo di segnalare svariate situazioni, larvate o palesi, che minacciano la vita e la dignità dell'essere umano. In un certo senso, esse ca-

ratterizzano quella «cultura di morte» che, in nome di un fallace progresso e sulla base di un falso concetto di libertà, viene diffusa da chi, potente e ricco, viola i diritti del debole e del povero. Ciò avviene, ad esempio, allorché si elimina una vita appena concepita, o quando si induce una popolazione a comportamenti in contrasto con i fondamentali principi etici.

Tali atteggiamenti – con i relativi presupposti culturali, che sfociano da ultimo nella negazione pratica di un Dio Creatore e della legge naturale da Lui scolpita nel cuore della persona – non solo non sono fonderi di benessere, ma minacciano, in definitiva, la sopravvivenza stessa della società. È pertanto urgente che tutti gli uomini di buona volontà intraprendano un'azione coraggiosa e costante per smascherare simili diffusi pseudovalori e promuovano invece gli autentici valori etici, posti a salvaguardia della vita umana, individuale e sociale.

3. Mi è pertanto di molto conforto sapere che voi, soci della Fondazione «Centesimus annus – Pro Pontifice», lavorate per approfondire l'insegnamento sociale della Chiesa e vi sforzate di tradurlo in pratica non solo nell'ambito delle vostre imprese, ma anche fin dove arriva la vostra azione professionale e cristiana.

Continuate in tale impegnativa missione; rimanete sempre uniti alla Chiesa e sostenete, soprattutto con la vostra preghiera, il Sommo Pontefice nell'arduo compito di proclamare – «opportune et importune» – il Vangelo di Cristo.

Le vostre attività imprenditoriali e sociali vi pongono a stretto contatto col mondo del lavoro e della

produzione, e perciò con l'uomo che gestisce i beni, frutto della sua fatica e della sua genialità. Vi aiuti il Signore a diffondere lo spirito di solidarietà e il rispetto per ogni vita umana. Potrete così contribuire ad affermare nel mondo l'autentica «civiltà dell'amore».

4. Non posso concludere questo incontro senza esprimere la mia gratitudine per le risorse che la Fondazione ha messo a disposizione della Santa Sede, anche in quest'ultimo anno. Esse sono un segno tangibile di sostegno alle grandi e molteplici necessità, a cui il Sommo Pontefice deve provvedere in virtù della sua universale missione. Iddio vi ricompensi abbondantemente. Con tali sentimenti, imparto a voi qui presenti la Benedizione Apostolica, che volentieri estendo ai vostri cari e a tutti i vostri collaboratori.