



## PERSONALISMO CONCILIARE E ANTROPOLOGIA DELL'*HUMANAE VITAE*. DUE PARADIGMI RIVALI ALLE ORIGINI DELLA BIOETICA CATTOLICA

Sebastiano Serafini

Istituto Teologico Marchigiano

Istituto Superiore di Scienze Religiose – Ancona

serafinidonsebastiano@gmail.com

ENGLISH TITLE: CONCILIAR PERSONALISM AND ANTHROPOLOGY OF  
*HUMANAE VITAE*. TWO RIVAL PARADIGMS AT THE  
ORIGINS OF CATHOLIC BIOETHICS

### ABSTRACT

The article outlines the origins of Catholic bioethics demonstrating the central role assumed by the theological-moral renewal induced by Vatican II, and highlights the work done by theologians in spreading bioethics in Europe starting from this conciliar renewal. The article also examines the reason why this renewal seems not to have been incorporated within “official Catholic bioethics,” as demonstrated by the theological and bioethical debate held on *in vitro* artificial fertilization and on the Vatican document *Donum Vitae*. The publication of this document marks a turning point by starting “official Catholic bioethics,” which obliterates the conciliar theological-moral renewal and marginalizes the pioneers of Catholic bioethics in Europe. This official line of Catholic bioethics is promoted by the magisterium of Saint John Paul II and the documents produced by the Congregation for the Doctrine of the Faith, and based on the theoretical axis established between “magisterial personalism” and Elio Sgreccia’s “ontological personalism.”

KEYWORDS: Catholic bioethics; artificial fertilization; ontological personalism; conciliar theological-moral renewal; *Donum Vitae*

Fabrizio Liborio, in una recente pubblicazione, *Alle origini della bioetica. La medicina pastorale: autori, testi e principali temi*, ricostruisce la storia della medicina pastorale e il suo legame con la bioetica. Egli sostiene, in particolare, che «le radici della bioetica sono da ricercare nella riflessione operata

dalla medicina pastorale intorno alla fine del XIX secolo»<sup>1</sup>. Ciò induce il bioeticista cattolico Maurizio Faggioni a scrivere nella *Presentazione* al libro di Liborio che «la bioetica non è nata bambina, come molti pensano, [...] ma è nata adulta, figlia di una lunga tradizione di pensiero»<sup>2</sup>. A partire dalla medicina pastorale è infatti possibile, a suo avviso, delineare «la genealogia della bioetica cattolica»<sup>3</sup>.

In questo lavoro, nel mostrare l'inadeguatezza della tesi continuista di Faggioni e Liborio, evidenzio il fatto che la bioetica cattolica, almeno in una componente inizialmente rilevante, si radica nel cambiamento prodotto dal Concilio Vaticano II nel campo della riflessione teologico-morale. Inoltre, a partire da questo assunto, ricostruisco le differenti prospettive con le quali alcuni teologi cattolici hanno affrontato quella che, a livello cronologico, appare come la «prima questione bioetica», cioè la fecondazione artificiale *in vitro*. A mio avviso, essa costituisce il caso esemplare in cui emerge la discontinuità prodotta dal Vaticano II nel campo della riflessione teologico-morale. In rapporto a tale discontinuità prende forma infatti, quasi per reazione, la «bioetica cattolica ufficiale»<sup>4</sup>, cioè quella forma di pensiero che, bypassando il rinnovamento conciliare, viene delineata dal magistero di San Giovanni Paolo II, dai documenti prodotti dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, guidata dal Card. Joseph Ratzinger, e dall'asse che si stabilisce tra il «personalismo ontologico» di Elio Sgreccia<sup>5</sup> e il «personalismo

<sup>1</sup> F. Liborio, *Alle origini della bioetica. La medicina pastorale: autori, testi e principali temi*, Cittadella, Assisi 2020, p. 14.

<sup>2</sup> M. Faggioni, *Presentazione*, in Liborio, *Alle origini della bioetica*, p. 6.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005, p. 22. Per un approfondimento del rapporto tra la «bioetica cattolica» e la «bioetica laica o secolare», oltre al testo di Fornero già indicato, cfr. G. Fornero, M. Mori, *Laici e cattolici in bioetica. Storia e teoria di un confronto*, Le Lettere, Firenze 2012; G. Fornero, ed., *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Mondadori, Milano 2008. Per un approfondimento dell'analisi di Giovanni Fornero, cfr. S. Serafini, *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019, pp. 85-136.

<sup>5</sup> Per un primo approccio al «personalismo ontologicamente fondato» di Elio Sgreccia, tra le varie pubblicazioni, cfr. E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica, I: Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 12-19; E. Sgreccia, *La prospettiva personalista*, in E. Soetje (ed.), *La responsabilità della vita. Introduzione alla bioetica*, Paravia, Torino 1997, pp. 37-59; E. Sgreccia, M.L. Di Pietro, *La persona e il modello personalista*, in E. Sgreccia, A.G. Spagnolo, M.L. Di Pietro (a cura di), *Bioetica. Manuale per i Diplomi Universitari della Sanità*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 137-162; I. Carrasco de Paula, *Sul personalismo ontologicamente fondato: un contributo di Sgreccia alla bioetica*, in Associazione Scienza e Vita (ed.), *Vita, Ragione, Dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 43-51; G. Fornero, *La bioetica cattolica tra personalismo ontologico, autorità e pluralismo*, in Id., *Laicità forte e laicità debole*, pp. 179-201; Serafini, *La Bioetica in Italia*, pp. 96-109.

magisteriale»<sup>6</sup>.

Per giustificare questa tesi il mio studio analizza quattro questioni: (I) l'origine della bioetica cattolica e il rapporto tra Vaticano II e *Humanae Vitae*; (II) il primo caso bioetico: la fecondazione artificiale *in vitro*; (III) le posizioni di teologi e bioeticisti cattolici sulla fecondazione artificiale *in vitro*; (IV) la *Donum Vitae* e la sua recezione.

### 1. L'ORIGINE DELLA BIOETICA CATTOLICA E IL RAPPORTO TRA VATICANO II E *HUMANAE VITAE*

Parlare di rapporto tra Concilio Vaticano II e bioetica può sembrare inappropriato, visto che il termine bioetica compare nei primi anni '70 grazie all'oncologo Potter<sup>7</sup>. Questioni come eutanasia, inseminazione intracorporea, contraccezione, venivano trattate prima del Concilio all'interno della disciplina chiamata medicina pastorale. Il Vaticano II spinge però i teologi a riflettere su questi argomenti in un nuovo orizzonte teorico.

La connessione più significativa tra riflessione etica presente nel Concilio e riflessione bioetica si radica, secondo il teologo americano Charles Curran, nel fatto che «il Vaticano II introduce nel pensiero cattolico una nuova comprensione riguardo la vita umana»<sup>8</sup>, che consente alla teologia morale di dar corso a un nuovo tipo di riflessione nel campo delle scienze della vita, dell'etica medica, della nascente bioetica. Il discorso morale delineato dalla *Gaudium et Spes*<sup>9</sup> (*GS*) opera infatti uno spostamento da una mentalità morale essenzialista, che si muove all'interno di categorie come «legge morale

<sup>6</sup> B. Petrà, *Teologia Morale*, in G. Canobbio, P. Coda (a cura di), *La teologia del XX Secolo. III. Un bilancio. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003, p. 147.

<sup>7</sup> Per un approfondimento sul contributo dell'oncologo americano Van Rensselaer Potter sulla nascita della bioetica, cfr. V.R. Potter, *Bioethics. The science of Survival*, «Perspectives in Biology and Medicine», 14 (1970), pp. 127-153; W.T. Reich, *Il termine "bioetica". Nascita, provenienza, forza*, «Itinerarium» 2 (1994), pp. 33-71; Id., *The Word "Bioethics": The Struggle Over Its Earliest Meaning*, «Kennedy Institute of Ethics Journal» 5 (1995), pp. 19-34; Per un approfondimento generale sull'origine della bioetica, cfr. A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1998; J.K. Walters, E.P. Klein (a cura di), *The story of Bioethics: From Seminal work to Contemporary Explorations*, Georgetown University Press, Washington 2003; F. Abel, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Mapfre Editorial, Madrid 2007. Sui recenti studi che intendono attribuire la paternità del termine bioetica allo studioso tedesco Franz Jahr, cfr. H.M. Sass, *Franz Jahr's 1927 Concept of Bioethics*, «Kennedy Institute of Ethics Journal» 4 (2007), pp. 279-295; I. Rinčić, A. Muzur, *Fritz Jahr: the invention of bioethics and beyond*, «Perspectives in Biology and Medicine» 4 (2011), pp. 550-556.

<sup>8</sup> C.E. Curran, *The Catholic Moral Tradition in Bioethics*, in Walter, Klein, *The Story of Bioethics*, p. 117.

<sup>9</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, Roma-Città del Vaticano 7 dicembre 1965.

naturale», «ordine morale assoluto», «*intrinsece malum*». Questa mentalità è espressa in maniera esemplare dal documento preparatorio al Concilio *De Ordine morali christiano*<sup>10</sup> (*De Ordine*) redatto, tra gli altri, da Franz Hürth, teologo di riferimento di Pio XII. La *GS* si lascia alle spalle la prospettiva tipica del *De Ordine* e adotta una prospettiva personalista in cui emerge la centralità del soggetto, la sua dignità, la rilevanza data alla coscienza, alla storicità e alla dimensione sociale della vita umana, come pure alla sua particolarità e contingenza. Il teologo belga Louis Janssens sintetizza la prospettiva personalista delineata dal Vaticano II in quattro aspetti<sup>11</sup>. Il primo è dato dalla natura relazionale della persona umana. Il secondo fa riferimento alla persona come «soggetto incarnato», espressione indicante il fatto che essa è un agente morale in possesso di un grado di autonomia e di autodeterminazione che le conferisce un carattere unico nel rispondere alle varie situazioni. Inoltre, definire la persona umana come «soggetto incarnato» fa riferimento al fatto che il corpo non costituisce semplicemente l'abitacolo esteriore del suo essere. Ciò che riguarda il corpo riguarda infatti l'intera persona. Il terzo aspetto si riferisce alla persona come «soggetto storico», caratterizzazione da cui deriva una visione dinamica della vita morale, vita come esperienza radicata nel divenire della storia personale e collettiva. Infine, il quarto aspetto che caratterizza il personalismo conciliare è dato dall'«uguaglianza degli esseri umani», principio che consente di giustificare le obbligazioni morali riguardanti la pratica della giustizia, la costruzione di un *ethos* mondiale, l'attenzione verso i deboli, la denuncia di ogni discriminazione.

Il Concilio propone dunque un dispositivo etico che segna l'avvio di un rinnovamento della morale cattolica. In esso prende forma, inoltre, l'orizzonte teorico in cui alcuni teologi attenti alla valorizzazione del dettato conciliare inquadrano le questioni poste dalla nascente bioetica.

La prospettiva conciliare veicola anche una nuova metodologia. Non utilizza infatti il metodo deduttivo, che parte dall'ammissione dell'esistenza di un ordine immutabile appartenente alla natura umana, ma un metodo induttivo, capace di tenere conto della storicità della vita umana e della complessa rete di fattori che la strutturano. Charles Curran rileva che assumendo questa impostazione la teologia morale «deve essere aperta a imparare alcune cose sull'essere umano da tutte le altre prospettive e discipline interessate, comprese la scienza e la tecnologia»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. Commissio Theologica, Schema Constitutionis Dogmaticae *De ordine morali christiano*, in *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, volumen I, pars IV, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 695-717. Per una analisi di tale documento, cfr. Serafini, *La Bioetica in Italia*, pp. 227-232.

<sup>11</sup> Cfr. L. Janssens, *Personalism and Moral Theology*, in C.E. Curran., (ed.), *Moral Theology. Challenges for the Future. Essays in Honor of Richard A. McCormick*, Paulist Press, New York, 1990, pp. 94-107.

<sup>12</sup> Curran, *The Catholic Moral Tradition in Bioethics*, p. 118.

Su questa linea si colloca André Hellegers, fondatore del *Kennedy Institute*, che ha avuto un ruolo decisivo nel costituirsi della bioetica, da lui considerata come scienza che definisce i propri riferimenti attraverso l'interazione fra medicina, filosofia, etica, teologia. Nella decisione di Hellegers di fondare un istituto di ricerca sull'etica biomedica gioca un ruolo rilevante la vicenda dell'*Humanae Vitae* (HV)<sup>13</sup>. Egli, infatti, giovane ostetrico-ginecologo impegnato in un lavoro di ricerca alla Johns Hopkins University, viene chiamato nel 1964 da Paolo VI a far parte della *Commissione Pontificia per lo studio dei problemi della popolazione, della famiglia e della natalità*. In questo contesto si sperimentano i primi approcci interdisciplinari, che nascono dall'interazione tra teologi morali, sociologi, medici, biologi. Hellegers appartiene al gruppo di maggioranza che è favorevole alla possibilità di rendere lecito l'uso dei procedimenti artificiali di contraccezione<sup>14</sup>. L'HV non fa propria questa tesi, e riafferma la tesi secondo la quale esiste una «connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo»<sup>15</sup>. Ciò determina una divaricazione all'interno della teologia morale. I teologi della continuità manualistica non hanno difficoltà ad accettare l'insegnamento di HV. Gli esponenti del rinnovamento teologico-morale postconciliare si trovano invece a disagio con i contenuti dell'enciclica, e con il fatto che il magistero li investe della propria autorità<sup>16</sup>.

Carlo Caffarra, un teologo molto schierato sul fronte dei sostenitori dell'HV, scrive che l'enciclica scopre

i segreti del cuore: anche della teologia morale cattolica. Questa, infatti, si

<sup>13</sup> Cfr. A. Hellegers, *A scientist's Analysis*, in C.E. Curran, (ed.), *Contraception. Authority and Dissent*, Herder&Herder, New York 1969, pp. 216-223.

<sup>14</sup> Sui lavori della Commissione, cfr. J.-M. Paupert, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, Queriniana, Brescia 1967; R. Blair Kaiser, *Il controllo di Roma sul controllo delle nascite. Retrosceca della commissione pontificia e Paolo VI*, in H. Küng, N. Greinacher (a cura di), *Contro il tradimento della Chiesa. Dove va la Chiesa cattolica?*, Claudiana, Torino 1987, pp. 255-277; R. McClory, *Turning Point*, Crossroad, New York 1995; B. Lecomte, *Giovanni Paolo II*, Dalai Editore, Milano 2004; F. Böckle, *Osservazioni teologiche sull'enciclica Humanae vitae*, in D. Mongillo, E. Chiavacci, T. Goffi, F. Böckle (a cura di), *Humanae vitae. Testo e note teologiche pastorali*, Queriniana, Brescia 1968, pp. 95-121.

<sup>15</sup> Paolo VI, Lettera enciclica *Humanae Vitae*, Roma-Città del Vaticano, 25 luglio 1968, 12.

<sup>16</sup> Per un approfondimento sulla recezione della HV, tra la vasta bibliografia, si rimanda a: K. Rahner, *Riflessioni sull'enciclica «Humanae vitae»*, Edizioni Paoline, Roma 1968; F. Lambroschini, *Problemi della Humanae vitae*, Queriniana, Brescia 1968; B. Häring, *Crisi intorno alla «Humanae Vitae»*, Edizioni Paoline, Roma 1969; G. Martelet, *L'existence humaine et l'amour: pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae*, Desclée, Paris 1969; C.E. Curran, R. E. Hunt, *Dissent in and for the Church: theologians and Humanae vitae*, Sheed&Ward, New York 1969; Ph. Delhay, J. Grootaers, G. Thils (a cura di), *Pour relire Humanae vitae: déclarations épiscopales du monde entier*, Ducolot, Gembloux-Paris 1970.

vede costretta a mettere allo scoperto quell'assunzione del principio moderno di immanenza, che era stata l'operazione pressoché comune della teologia, dopo *Geist im Welt* di K. Rahner. Messa allo scoperto, essa si scontrò su due punti centrali nell'etica cattolica: l'*esistenza di un magistero* vero e proprio anche nel campo delle norme morali e la ricollocazione nel giusto posto della *coscienza morale*<sup>17</sup>.

Nella divaricazione segnalata da Caffarra, da una parte si collocano coloro che praticano una teologia morale che valorizza l'istanza della coscienza e, sull'esempio di Blondel e Rahner, hanno un atteggiamento dialogico nei confronti della modernità e del «principio di immanenza» che la ispira. Dall'altra parte si collocano coloro che concepiscono la norma morale come legge che vale senza eccezioni, e nel magistero vedono il soggetto che sancisce l'obbligatorietà della norma, il quale gioca un ruolo determinante nella formazione e nell'esercizio della coscienza del credente.

Da una parte vi sono dunque coloro che evidenziano il ruolo imperativo del magistero. Dall'altra vi sono coloro che asseriscono il primato della coscienza personale, e danno rilievo all'impatto che la conoscenza scientifica ha sulla formazione e sulla formulazione del giudizio morale. La rilevanza di quest'ultimo aspetto trova una formulazione esemplare in ciò che Hellegers, con grande franchezza, scrive in un saggio del 1969.

Per lo scienziato l'enciclica presenta tutta una serie di aspetti problematici. Anzitutto, è evidente l'assenza di documentazione scientifica, o meglio di riflessione scientifica nel pervenire alle conclusioni che l'enciclica trae. In secondo luogo, lo scienziato è colpito dall'assenza di considerazioni biologiche in tutta quanta l'enciclica. Sorprende che la prima parte, che tratta dei "nuovi aspetti" e che allude a problemi demografici, sociologici ed educativi, non riconosca mai che ci potrebbero essere nuovi fatti biologici importanti, scoperti dopo l'enciclica *Casti Connubii*. Così i paragrafi 2 e 3 dell'enciclica sono scritti come se nessun biologo avesse fatto parte della commissione pontificia. Altrettanto interessante, ma più triste in questo contesto, è il paragrafo 6. Qui si dice chiaramente che nulla di quanto uno scienziato attuale o futuro possa scoprire in termini di dati scientifici potrebbe avere una qualche pertinenza con l'argomento, là dove emergono criteri certi per la soluzione dei problemi, che si basano sull'insegnamento morale sul matrimonio proposto con costante fermezza dall'insegnamento dell'autorità della Chiesa. Per lo scienziato è difficile capire perché sia stata nominata una commissione pontificia. L'insegnamento proposto con costante fermezza dalla Chiesa era ben noto prima che la commissione fosse nominata e non richiedeva le energie e le spese finanziarie necessarie per radunare a Roma dozzine di consulenti al fine di raccogliere informazioni se, *a priori*, tali informazioni dovevano esse-

---

<sup>17</sup> C. Caffarra, *Premessa*, «Anthropotes» 4 (1988), p. 2.

re eliminate nel caso avessero condotto a conclusioni diverse da quelle del passato. Le implicazioni di questo paragrafo vanno ben al di là dell'argomento della contraccezione. Il dettato stesso del paragrafo è di importanza cardinale per il rapporto tra scienza e teologia. Il paragrafo implica che la teologia non ha bisogno di tener conto dei dati scientifici, ma arriva alle proprie conclusioni indipendentemente da fatti presenti e futuri. Se l'enciclica avesse affermato che i dati proposti dalla commissione erano sbagliati o irrilevanti o insufficienti a garantire un mutamento della dottrina, sarebbe stata una cosa. È tutta un'altra cosa invece ritenere che l'accordo con conclusioni del passato è la condizione *sine qua non* per l'accettazione dell'indagine scientifica. Questo testo dichiara che il metodo scientifico è irrilevante per la teologia cattolico-romana<sup>18</sup>.

La delusione prodotta dalla pubblicazione dell'*HV* incide su Hellegers. Tre anni dopo fonda il *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, collegato alla Georgetown University, che, insieme all'*Hasting Center*<sup>19</sup>, è tra i primi centri di Bioetica nati negli Stati Uniti. Al *Kennedy Institute* assembla un gruppo di ricercatori composto, tra gli altri, da teologi cattolici e protestanti. Tra essi ci sono Warren Reich, Paul Ramsey, Bernard Häring, Richard McCormick, Charles Curran, i quali lavorano allo sviluppo di un Istituto in cui si pratica la bioetica come disciplina caratterizzata da interdisciplinarietà, pluralismo, ascolto delle tradizioni sapienziali del passato e del presente, religiose e non religiose<sup>20</sup>. Questo tipo di impostazione, frutto della mentalità conciliare, diviene anche la prospettiva che accompagna la diffusione della bioetica in Europa. Secondo John Harvey, l'introduzione della bioetica in Europa è dovuta al ginecologo e teologo gesuita Francesc Abel. Harvey racconta che «Hellegers invitò Abel a Washington per una visita e un colloquio [...]. Dopo un'ora e mezza di conversazione con Abel, Hellegers concluse che Abel era lo studente ideale che l'Istituto avrebbe dovuto accogliere»<sup>21</sup>. Il gesuita trascorre tre anni e mezzo al *Kennedy Institute*. «Il suo lavoro con André Hellegers – scrive – lo aiutò ad introdurre la nuova disciplina “bioetica” in Europa»<sup>22</sup>. Con il supporto dell'allora Generale dei gesuiti, Pedro Arrupe, e la collaborazione del

<sup>18</sup> Hellegers, *A scientist's Analysis*, pp. 216-217.

<sup>19</sup> L'*Hasting Center*, ovvero *Institute of Society, Ethics and the Life Sciences*, è sorto nel 1969 nei pressi di New York, fondato dal filosofo Daniel Callahan e dallo psichiatra W. Gaylin, per poi strutturarsi organicamente come centro di bioetica a partire dal giugno 1971. Cfr. D. Callahan, *Partners and Friends for 25 years: My Colleague, Willard Gaylin*, «Hastings Center Report» 24 (1994), p. 6.

<sup>20</sup> Cfr. L. Walters, *The birth and youth of the Kennedy Institute of Ethics*, in Walters, Klein, *The story of Bioethics*, pp. 215-231; Id., *Bioethics at the Georgetown School of Medicine and the Kennedy Institute of Ethic*, «Georgetown Medical Bulletin» 37 (1984), pp. 2-68.

<sup>21</sup> J.C. Harvey, *André Hellegers, the Kennedy Institute, and the Development of Bioethics: The American-European Connection*, in Walter, Klein, *The Story of Bioethics*, p. 46.

<sup>22</sup> Ivi, p. 48.

gesuita Manuel Cuyas, docente di teologia morale presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, fonda il primo centro di bioetica in Europa. Nel 1975, infatti, all'interno della facoltà di Teologia di San Cugat del Valles (Barcellona), nasce l'*Istituto Borja de Bioética* diretto da Abel.

Nel 1980, il gesuita Patrick Verspieren, assistente del centro medico *Laennec* di Parigi, dà vita al Dipartimento di *Éthique Biomédicale* presso la Facoltà teologica Centre Sèvres a Parigi. Si costituiscono poi, in contesti cattolici, altri istituti. Nel 1983, per iniziativa dei teologi Édouard Boné, Louis Janssens, e del filosofo Jean-François Malherbe, a Lovanio viene creato il *Centre d'Études Bioéthiques*. Nel 1985, Javier Gafo, gesuita, biologo, e docente di teologia morale, dà vita alla *Cátedra Bioética* presso la *Pontificia Universidad Comillas* di Madrid.

Ciò che accomuna questi centri di bioetica attivati da istituzioni cattoliche è la connessione con una riflessione teologica segnata dal magistero del Vaticano II. Gli autori citati non fanno infatti riferimento alla medicina pastorale, né ad una metafisica che pretende di perimetrare lo sviluppo delle scienze nel quadro di un ordine immutabile del mondo e della vita umana che ha in Dio il proprio fondamento e il proprio garante. La loro impostazione delinea invece una prospettiva in cui scienza, filosofia, medicina, teologia, interagiscono in un dialogo interdisciplinare nel quale gioca un ruolo rilevante la visione dell'etica prospettata dal personalismo conciliare. È su questo sfondo, quindi, che la bioetica inizia a diffondersi in Europa.

Nella prima metà degli anni Ottanta sorgono anche Istituti che sviluppano un discorso bioetico che in seguito verrà definito «laico», come pure quella forma di discorso praticato al Centro di Bioetica della facoltà di Medicina dell'Università Cattolica di Roma<sup>23</sup>, inaugurato nel giugno 1985, la cui impostazione teorica viene così descritta dal caposcuola Elio Sgreccia:

La prospettiva filosofica che qualifica il centro è il *personalismo ontologicamente fondato* d'ispirazione tomista e sviluppa, a partire da questo punto di vista, anche la continua sintonia con il pensiero cattolico senza precludere né escludere il dialogo con le altre impostazioni<sup>24</sup>.

I fautori di questo paradigma praticano una bioetica che viene costruita attraverso il «metodo triangolare», tramite cioè un dialogo tra scienza, antropologia, etica, un'etica metafisicamente fondata, i cui principi vengono dedotti dall'ordine morale impresso nella via umana dall'atto creatore di Dio.

<sup>23</sup> Una documentazione circa l'istituzione della cattedra si trova in Sgreccia, *Manuale di bioetica*, p. 29; A. Bompiani, *Comitati etici e tutela dei diritti del malato nel dibattito attuale in sede legislativa italiana*, in C. Vella, P. Quattrocchi, A. Bompiani (a cura di), *Dalla bioetica ai comitati etici*, Ancora, Milano 1988, pp. 101-128; A. Spagnolo, *Lo sviluppo della bioetica nell'Università italiana: il ruolo pionieristico di Elio Sgreccia*, in Associazione Scienza e Vita, *Vita, Ragione, Dialogo*, pp. 471-493.

<sup>24</sup> Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, p. 12.

Questa impostazione diviene, secondo Palma Sgreccia, «l'asse teorico portante»<sup>25</sup> che dà forma a ciò che Giovanni Fornero chiama «bioetica cattolica ufficiale». La saldatura tra «personalismo ontologico» e magistero di Giovanni Paolo II produce infatti un discorso bioetico che si contrappone alla bioetica laica, e marginalizza l'altra forma di bioetica che si era fatta strada nel cattolicesimo.

Questa panoramica sul rapporto tra Vaticano II e origine e diffusione in Europa della bioetica consente di affermare che un apporto significativo al costituirsi della bioetica è venuto da teologi che hanno fatto propria la spinta al rinnovamento e al dialogo interdisciplinare in campo etico auspicati dal Concilio Vaticano II. Essi, afferma Robert Jonsen, «sono stati i primi ad apparire sulla scena della nascita della bioetica»<sup>26</sup>.

Risulta quindi inappropriata la tesi di Liborio e di Faggioni secondo la quale la bioetica nasce nel quadro di una «continuità» con la medicina pastorale e con la visione dell'etica da essa veicolata. La bioetica viene infatti recepita nell'orizzonte della nuova comprensione dell'etica cristiana delineata dal Vaticano II, che assume contorni diversi rispetto alla tradizione morale preconciliare in cui si struttura la medicina pastorale.

Dalla evidenziazione del rapporto tra Vaticano II e origine della bioetica nasce però un problema. Occorre infatti capire perché, nella Chiesa cattolica, nonostante l'esistenza e la diffusione di una bioetica ispirata al personalismo conciliare, si sia invece affermata la bioetica ispirata ad un «personalismo magisteriale» che ha il proprio punto di forza nella fondazione metafisica della norma morale. A mio avviso, il dibattito teologico sulla fecondazione artificiale *in vitro* aiuta a capire il perché della marginalizzazione della bioetica ispirata al rinnovamento conciliare, e l'affermarsi di un modello bioetico che trova la prima autorevole espressione nella *DV*.

## 2. IL «PRIMO CASO BIOETICO»: LA FECONDAZIONE ARTIFICIALE *IN VITRO*

Negli anni in cui la bioetica muove i primi passi in Europa grazie all'impulso dato dalla riflessione teologica postconciliare, il 25 luglio 1978 viene al mondo Louise Brown, la prima bambina nata grazie alla fecondazione artificiale *in vitro*.

La fecondazione artificiale è il prodotto di quella medicina sperimentale che determina il tramonto del modello ippocratico-galenico ispirato al rispetto degli equilibri naturali del corpo. Con la pratica della fecondazione medicalmente assistita la tecnica sostituisce parte del processo riproduttivo natu-

<sup>25</sup> P. Sgreccia, *La bioetica cattolica: scenari nuovi e copioni incerti*, in «Bioetica. Rivista Interdisciplinare» 1 (2020), p. 114.

<sup>26</sup> Jonsen, *The Birth of Bioethics*, p. 34.

rale scindendo l'unità dell'atto sessuale in più atti<sup>27</sup>.

La fecondazione artificiale *in vitro* costituisce in tal senso un «cambio di paradigma»<sup>28</sup> che determina una rottura nei confronti dell'etica tradizionale. Muta infatti la concezione del corpo, e con essa anche quella della riproduzione umana, che viene compresa come un fenomeno controllabile e condizionabile. Prende forma così un'«altra genesi»<sup>29</sup>, un processo generativo nel quale gioca un ruolo rilevante l'intervento tecnico. Ciò pone nuove questioni sulla sessualità, sul senso della coniugalità, della genitorialità, sull'identità dell'embrione umano, sulla diagnosi prenatale, e vengono sollevate le complesse questioni legate ai *reproductive rights*.

Risulta quindi importante indagare il discorso cattolico sulla fecondazione artificiale e vedere come alcuni teologi attenti al discorso morale conciliare, che erano anche i pionieri della bioetica in Europa, hanno affrontato questa tematica.

Si comincia a parlare di fecondazione artificiale nel XVIII secolo. Il gesuita e biologo Lazzaro Spallanzani pone tra i suoi obiettivi quello di «riuscire ad alterare il naturale processo riproduttivo creando *de facto* la vita in un gabinetto scientifico»<sup>30</sup> mediante il metodo da lui definito «della fecondazione artificiale». Dopo esperimenti su rospi, pesci, batraci, opera esperimenti di fecondazione artificiale sui mammiferi. Non tenta la fecondazione artificiale sulla specie umana, poiché interessato soprattutto a capire i meccanismi della riproduzione. È il chirurgo inglese John Hunter che, per primo, intorno al 1790, provoca la gravidanza in una donna iniettando il seme del marito in vagina tramite l'ausilio di una siringa preriscaldata. In tal modo utilizza la fecondazione artificiale come soluzione chirurgica al problema della sterilità<sup>31</sup>. Da questo momento la fecondazione artificiale diviene un

---

<sup>27</sup> Per un approfondimento storico e per un'analisi delle questioni etiche sollevate dalla fecondazione, tra la vasta bibliografia, si segnala: H.W. Jones jr., *Storia della fecondazione assistita*, in W.R. Keye jr., R.J. Chang, R.W. Rebar, M.R. Soules (a cura di), *Infertilità. Valutazione e trattamento*, Verducci, Roma 1997, pp. 785-795; M. Mori, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Laterza, Roma-Bari 1995; M.L. Di Pietro, E. Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Brescia 1999; C. Flamigni, M. Mori, *La legge sulla procreazione medicalmente assistita. Paradigmi a confronto*, Net, Milano 2005.

<sup>28</sup> M. Mori, *La fivet come fattore che ha scatenato il cambiamento del paradigma riproduttivo*, in Flamigni, Mori, *La legge sulla procreazione medicalmente assistita*, p. 79.

<sup>29</sup> Cfr. E. Betta, *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci, Roma 2012.

<sup>30</sup> D. De Santis, *I fabbricanti di uomini. Storia delle prime fecondazioni artificiali sul genere umano*, Pendragon, Bologna 2012, p. 99. Cfr. L. Spallanzani, *Dissertazioni di fisica animale e vegetabile dell'Abate Spallanzani regio Professore di Storia naturale nell'Università di Pavia, Aggiuntevi due lettere relative ad esse Dissertazioni del celebre signor Bonnet di Ginevra scritte dall'Autore*, Società Tipografica con licenza de' superiori, Modena 1782<sup>2</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. L. Sterpelloni, *I grandi della medicina. Le scoperte che hanno cambiato la qualità della vita*, Donzelli, Roma 2004, pp. 102-105; E. Home, *An Account of the Dissection of a Hermaphrodite Dog*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society» 60 (1799), pp. 157-

rimedio contro sterilità e infertilità.

Nel corso dell'Ottocento si affinano le conoscenze sulla riproduzione umana attraverso le scoperte sugli spermatozoi e sui sistemi di replicazione delle cellule. Sulla scia di tali scoperte, il medico francese Louis Girault pubblica nel 1869 un articolo in cui riporta l'esito di dodici interventi di fecondazione artificiale da lui eseguiti nel corso di quasi trent'anni. Dei dodici casi trattati solo due non vanno a buon fine<sup>32</sup>. In questo contesto inizia in Francia un vivace dibattito teologico che, il 24 marzo 1897, porta al primo pronunciamento del Sant'Uffizio in materia.

Si può usare – si legge nel responso – una fecondazione artificiale per una donna?

Dopo avere considerato con estrema attenzione ogni questione e dopo aver ottenuto il voto dei Consultori, gli Eminentissimi Cardinali hanno risposto: “Non è lecito”<sup>33</sup>.

Questo intervento del Sant'Uffizio è la prima presa di posizione della Chiesa su tale pratica ed è il primo pronunciamento in materia di un'istituzione religiosa<sup>34</sup>. Esso, tuttavia, anziché affossare la discussione dà inizio ad un vivace dibattito. Per molti, infatti, il motivo della condanna è da ricercarsi nella illiceità dei metodi usati per ottenere la fecondazione<sup>35</sup>. Non mancano però teologi per i quali nel pronunciamento si ha la condanna della fecondazione artificiale, in quanto contraria alla natura, poiché si sostituisce alla copula, unico atto in linea con il diritto naturale per l'uso delle cellule germinali<sup>36</sup>.

È significativo che il primo intervento magisteriale su un rimedio per la sterilità coniugale venga alla luce con l'obiettivo di spegnere un dibattito teologico-morale. Si prosegue infatti sulla linea dell'affidamento alla volontà divina per la realizzazione dei desideri riproduttivi coniugali, malgrado le conoscenze rese disponibili dalla biologia, dalla anatomia, dalla fisiologia,

---

178.

<sup>32</sup> Cfr. L. Girault, *Génération artificielle dans l'Espèce humaine*, «Abeille Médicale», Paris 1869.

<sup>33</sup> Sant'Uffizio, *Risposta del 17 marzo 1897*, in *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1896-1897), p. 704: «An adhiberi possit artificialis mulieris foecundatio? Omnibus diligentissime perpensis, praehabitoque DD Consultorum voto, iidem Emi Cardinales respondendum mandarunt: “Non licere”».

<sup>34</sup> Betta, *L'altra genesi*, p. 83.

<sup>35</sup> Cfr. J. Bernhard, *La fécondation artificielle*, «Nouvelle Revue Theologique» (1948), pp. 846-853; G. Kelly, *The morality of artificial fecundation*, «The Ecclesiastical Review» (1939), pp. 109-118; P. Tiberghien, *La fécondation artificielle*, «Melanges de Science Religieuse» (1944), pp. 339-357.

<sup>36</sup> Cfr. A. Amenieu, *L'insémination artificielle*, «L'Ami du Clerge» (1947), pp. 813-823; A. Gemelli, *La fecondazione artificiale*, Vita e Pensiero, Milano 1947.

nel campo della riproduzione umana. Occorre dire, però, che nonostante il pronunciamento del Sant'Uffizio, gli studi sulla fecondazione artificiale continuano e mettono a punto tecniche che consentono ai coniugi di divenire protagonisti del proprio progetto procreativo. Sull'argomento, il magistero non torna fino al 1924, quando viene presentato il metodo di controllo delle nascite da parte di Kyusaku Ogino, basato sul ritmo mestruale, poi perfezionato dal medico austriaco Hermann Knauss nel 1928. Questo metodo viene accettato dalla Chiesa anglicana che, il 14 agosto 1930, nella risoluzione XV della Conferenza di Lambeth, si pronuncia a favore della moralità di questo metodo contraccettivo<sup>37</sup>. Quattro mesi più tardi, come risposta alla presa di posizione anglicana, Pio XI pubblica l'enciclica *Casti Connubii* (CC)<sup>38</sup>. Nel documento, dedicato al matrimonio cristiano, non vi è alcuna allusione alle coppie infertili. L'asserzione secondo la quale gli esseri umani sono «ministri (di Dio) nella propagazione della vita»<sup>39</sup> definisce in modo chiaro l'impossibilità da parte dei coniugi di decidere in ambito procreativo. Parlare di progetto procreativo coniugale risulta infatti improprio, poiché esiste un unico progetto procreativo, quello di Dio, che si serve dei coniugi come agenti destinati a «propagare e conservare il genere umano sulla terra»<sup>40</sup>, a «procurare prole alla Chiesa di Cristo, a procreare concittadini dei Santi e familiari di Dio»<sup>41</sup>. La condanna di ogni intervento umano che, contravvenendo al disegno procreativo di Dio, impedisca la procreazione è ripetuta ed esplicita<sup>42</sup>. Il tema della fecondazione artificiale non viene affrontato dall'enciclica, poiché non fa parte del contesto entro cui nasce. Il quadro teorico entro il quale discutere tale problema risulta però ben definito.

Gli anni successivi vedono notevoli progressi tecnico-scientifici. Alla fine degli anni '30 viene prospettata dal *New England Journal of Medicine* l'idea della fecondazione *in vitro* seguita da *embryo-transfer*<sup>43</sup>. Pochi anni dopo, nel 1944, John Rock e Miriam Menkin prospettano la possibilità di fecondare *in vitro* un ovulo e di coltivarlo nei primi stadi dell'ovulazione<sup>44</sup>. L'italiano Paolo Mantegazza ha l'idea di costituire una banca del seme congelato da usare non solo in campo veterinario, ma anche in campo umano. In tal modo viene anticipata la possibilità della fecondazione *post mortem*<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> <https://www.anglicancommunion.org>

<sup>38</sup> Cfr. Pio XI, Enciclica *Casti connubii*, Roma-Città del Vaticano 31 dicembre 1930 [Da ora: CC].

<sup>39</sup> CC 12.

<sup>40</sup> CC 14.

<sup>41</sup> CC 14.

<sup>42</sup> Cfr. CC 57-62.

<sup>43</sup> *Conception in a watch glass*, «The New England Journal of Medicine», 217 (1937), pp. 678-679.

<sup>44</sup> Cfr. J. Rock, M.F. Menkin, *In vitro fertilization and cleavage of human ovarian eggs*, «Science», 100 (1944), pp. 105-107.

<sup>45</sup> Cfr. C. Chiarelli, W. Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza: medico, antropologo, viaggiato-*

In questo periodo di rapido progresso nel campo della embriologia e della biologia riproduttiva muta anche il modo di pensare il matrimonio e la procreazione. Inizia infatti a svilupparsi una riflessione sulla possibilità di esercitare un controllo della funzione procreativa con metodi anticoncezionali sempre più efficaci, come pure la possibilità di concepire anche in casi di sterilità coniugale. In tal modo, l'atto coniugale viene dislocato dall'orizzonte naturalistico, in cui è identificato come l'«atto di natura» tramite cui i coniugi collaborano al progetto procreatore voluto da Dio, all'orizzonte della persona, ed è concepito come atto che si colloca nello spazio di una missione procreatrice in cui dominano i valori personalistici del matrimonio e della famiglia. Ci si lascia infatti alle spalle la concezione agostiniana del matrimonio, poi ripresa dagli scolastici e da San Tommaso d'Aquino, secondo la quale

l'atto sessuale è un «atto della natura», la cui finalità è determinata soltanto dalla funzione biologica; e se è vero che questo atto spetta al matrimonio perché il consenso nuziale implica per ogni coniuge il diritto ai rapporti sessuali, non è affatto messo in relazione con la comunione indissolubile delle anime, che è il risultato immediato di questo consenso<sup>46</sup>.

La concezione dell'atto sessuale come «atto di natura» funzionale alla riproduzione resta il punto di riferimento nell'elaborazione dell'etica matrimoniale e sessuale cattolica fin quasi alla prima metà del Novecento, quando una corrente minoritaria inizia a mettere in discussione la dottrina tradizionale dell'atto sessuale come «atto di natura». Un esponente significativo di tale corrente è Hebert Doms. Egli sostiene che il matrimonio, prima di essere un'istituzione sociale, è un rapporto interpersonale, una unione che fa dei coniugi una sola carne e un solo spirito, e consente la loro comune maturazione. Da ciò deriva l'impossibilità di identificare la riproduzione come il fine principale del matrimonio. Viene così corretta la gerarchia dei fini. Fine oggettivo prossimo del matrimonio non è la procreazione, ma la comunione di vita e d'amore dei coniugi<sup>47</sup>.

Pochi anni dopo la pubblicazione degli scritti nei quali Doms espone la propria posizione, il Sant'Uffizio, con Decreto del 1 marzo 1944, respinge, senza nominare l'autore, le tesi in essi contenute<sup>48</sup>. Si dichiara infatti inam-

---

re: *selezioni di contributi dai convegni di Monza, Firenze, Lerici*, Firenze University Press, Firenze 2002.

<sup>46</sup> L. Janssens, *Matrimonio e fecondità. Dalla Casti connubii alla Gaudium et Spes*, Cittadella, Assisi 1968, p. 46.

<sup>47</sup> Cfr. H. Doms, *Von Sinn und Zweck der Ehe*, Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau 1935; Id., *Du sens et de la fin du mariage*, Desclée de Brouwer, Paris 1937; Id., *Amorces d'une conception personaliste du mariage d'après Saint Thomas*, «Revue Thomiste» 45 (1939), pp. 754-763.

<sup>48</sup> «Anadmitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primarium ma-

missibile negare che il fine primario del matrimonio sia la generazione e l'educazione della prole, e insegnare che i fini secondari non sono essenzialmente subordinati a quello primario, ma parimenti principali e indipendenti. All'intervento del Sant'Uffizio si aggiungono i pronunciamenti di Pio XII, sulla *Moralità dell'inseminazione artificiale*, del 29 settembre 1949, sulla *Sterilità coniugale e inseminazione artificiale*, del 19 maggio 1956. Questi interventi rifiutano le tecniche di inseminazione artificiale.

I discorsi di Pio XII ricalcano le idee del gesuita Hürth, consultore del Sant'Uffizio, dato tra gli estensori della CC. Secondo John Harvey, egli è anche l'estensore degli interventi pontifici. In un articolo del 1946 sulla sessualità e sulla fecondazione, il gesuita trova nella biologia i parametri per articolare il giudizio morale<sup>49</sup>. Dalla fisiologia trae infatti il senso funzionale di ciascun organo nell'ordine naturale previsto dal disegno creatore, e ne fa l'elemento rispetto al quale misurare la moralità di atti e comportamenti. In particolare, scrive, «il diritto di utilizzare gli organi che costituiscono il proprio corpo è determinato dalla volontà del Creatore, il quale è il “proprietario” dell'uomo; e questa volontà è espressa nella natura e nella finalità interna delle cose di cui l'uomo ha ricevuto l'utilizzo»<sup>50</sup>.

Dall'ordine naturale viene inoltre dedotto il principio regolatore del giudizio morale sulla sessualità: ogni azione o comportamento che anteponga il benessere coniugale alla prosecuzione della specie è da considerarsi illecito e immorale. L'esclusione del discernimento personale nella gestione della sessualità trova infatti, secondo Hürth, la propria formalizzazione nel contratto matrimoniale, in cui «i soggetti contraenti e l'oggetto del contratto sono determinati dalla natura e non dalla volontà delle parti»<sup>51</sup>. Questa, sostiene, è «la vera lettura del matrimonio e del suo oggetto»<sup>52</sup>.

Con tutta evidenza si è dinanzi ad una concezione da cui deriva un giudizio negativo sulla fecondazione artificiale. La paternità legittima è infatti solo quella dell'uomo che, seguendo le funzioni stabilite dalla natura, trasmette le proprie cellule seminali per generare una nuova vita. La fecondazione viene così blindata nel quadro di un'etica sessuale regolata da un ben preciso ordine morale che è espressione di una teologia che valuta negativamente ogni intervento sulla fecondazione, poiché considerato lesivo dell'ordine di

*trimonii esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aequae principales et independentes? Resp: Negative*: H. Denzinger – A. Schönmetzer, ed., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Freiburg-Bologna 1995<sup>37</sup>, p. 3838. Sulla posizione del Sant'Uffizio, cfr. Janssens, *Matrimonio e fecondità*, pp. 54-61; J. Carpentier, *Les fine du mariage*, «Nouvelle Revue Theologique» 67 (1946), pp. 838-842.

<sup>49</sup> Cfr. F. Hürth, *La fécondation artificielle. Sa valeur morale et juridique*, «Nouvelle Revue Théologique» (1946), pp. 402-426.

<sup>50</sup> Ivi, p. 411.

<sup>51</sup> Ivi, p. 416.

<sup>52</sup> Ivi, p. 417.

un atto che ha la propria verità nel suo essere secondo natura.

Le posizioni di Pio XII sulla fecondazione artificiale non fermano però la ricerca. Inizia infatti a radicarsi negli scienziati l'idea della fecondazione artificiale extra-corporea. Le prime esperienze di fertilizzazione *in vitro* vengono eseguite su conigli e scimmie. Nel 1961 il medico bolognese Daniele Petrucci annuncia la riuscita della fecondazione *in vitro* di un essere umano. L'embrione, conservato all'interno di un contenitore di vetro, sopravvive per 29 giorni. Petrucci sostiene di aver ripetuto per 40 volte l'esperimento prima di comunicarlo al pubblico, e di averlo interrotto perché l'embrione sembrava deformarsi. In seguito, investito dalle critiche provenienti dal mondo cattolico e da molti colleghi, il medico bolognese è costretto a sospendere gli esperimenti e ad abbandonare l'Italia. Con la vicenda di Petrucci l'embrione entra nella sfera pubblica come «persona mediatica, primo passaggio di un percorso di soggettivazione prodotta attraverso l'identificazione emotiva e l'investimento simbolico, con i quali si sono poste le basi di una sua personalizzazione giuridica»<sup>53</sup>. Nel 1977, il genetista Robert Geoffrey Edwards preleva dalla trentenne Lesley Brown un ovulo maturo e lo mette in provetta a contatto con il liquido seminale del marito. Due giorni dopo, a fecondazione avvenuta, l'ovulo viene impiantato nell'utero della donna. La gravidanza ha inizio e procede regolarmente. Il 25 luglio 1978 nasce Louise Brown, la prima bambina «in provetta».

Nella Chiesa cattolica l'evento della nascita di Louise Brown viene però più affrontato facendo riferimento alle posizioni di Pio XII. Vi sono però teologi che trattano la questione a partire da un altro sfondo, quello delineato dal rinnovamento teologico-morale indotto dal Vaticano II, che non propone come criterio di giudizio dell'agire umano «l'intenzione di natura» inscritta negli organi e nelle loro funzioni, teorizzato da padre Hürth, e fatto proprio dal documento preparatorio al Concilio *De Ordine*, poi non recepito nel magistero morale del Concilio. Infatti, nella *GS*, e in altri documenti conciliari, la norma morale viene determinata attraverso il riferimento ad una forma di personalismo che, nel definire la propria concezione della persona fa riferimento a una visione che è il prodotto dell'uso di categorie come relazione, storicità, coscienza, dignità, socialità, trascendenza. Vi sono quindi teologi che, a partire da questo sfondo teorico, affrontano la questione della fecondazione artificiale *in vitro*, e danno luogo ad una riflessione differente da quella tipica di un recente passato.

### 3. LE POSIZIONI DI TEOLOGI E BIOETICISTI CATTOLICI SULLA FECONDAZIONE ARTIFICIALE *IN VITRO*

Questa riflessione teologico-morale di ispirazione conciliare annovera tra i

---

<sup>53</sup> Betta, *L'altra genesi*, p. 200.

suoi esponenti più significativi i pionieri dell'introduzione della bioetica in Europa. Risulta quindi importante indagare sul modo in cui dalla fine degli anni '70 al 1987, anno della pubblicazione dell'istruzione *Donum Vitae* (*DV*)<sup>54</sup>, questi teologi si sono confrontati con la questione della fecondazione artificiale.

Essi riflettono nel quadro di una teologia morale che valorizza l'interdisciplinarietà, il dialogo con le acquisizioni provenienti dalla ricerca scientifica, e si lasciano alle spalle la mentalità segnata dalla visione metafisica, organicista, naturalista, della vita umana tipica della teologia morale preconciliare. In particolare, questi teologi ritengono eticamente accettabile la fecondazione *in vitro* omologa, ritenuta invece illecita dal magistero espresso a partire dal quadro teorico delineato da *CC*, da Pio XII, da *HV*. Il fatto, poi, che questi teologi sono anche coloro che introducono la bioetica in Europa, evidenzia come la diffusione di questa disciplina sia legata al rinnovamento prodotto dal Vaticano II, e, in particolare, all'applicazione del personalismo conciliare alle nuove questioni etiche prodotte dalle innovazioni che vanno imponendosi nel campo delle scienze biomediche.

Un esempio della distanza che intercorre tra l'impostazione preconciliare sulla fecondazione artificiale e il tentativo di pensare questa pratica a partire dal magistero etico conciliare è rintracciabile in un articolo di Louis Janssens, che, insieme a Édouard Boné e Jean-François Malherbe, dà vita, nel 1983, all'Istituto di bioetica di Lovanio. Nell'affrontare il tema della fecondazione artificiale si confronta con il pensiero espresso da p. Hürth in un articolo del 1946 nel quale tratta, tra l'altro, della fecondazione artificiale. In esso egli riconosce il paradigma rivale da scartare per tre motivi.

Secondo Janssens, in quell'articolo, padre Hürth ha «formulato in modo impreciso la questione sulla fecondazione artificiale omologa»<sup>55</sup>. La domanda che egli pone, cioè «se i coniugi possano arbitrariamente o volontariamente scegliere di concepire figli attraverso l'atto coniugale o attraverso l'inseminazione artificiale»<sup>56</sup>, è fuorviante, poiché, «la vera questione è invece: cosa fare in quei casi in cui la dimensione naturale, così fortemente sottolineata da Hürth, del rapporto sessuale per concepire una nuova vita viene meno ed è di fatto inefficace? Non è ovvio in questi casi fare appello alla ragione, che fa parte della natura umana, per investigare il modo più adeguato ad alleviare l'inefficienza presente?»<sup>57</sup>.

Secondo Janssens, inoltre, la debolezza della posizione di Hürth è legata al fatto che egli

---

<sup>54</sup> Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Donum Vitae*, Roma-Città del Vaticano 22 febbraio 1987 [Da ora *DV*].

<sup>55</sup> L. Janssens, *Artificiel Insémination: Ethical Considérations*, «Louvain Studies» 9 (1980), p. 20.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

equipara la legge morale alla legge biologica, il che equivale a dire che, a suo avviso, la volontà moralmente imperativa di Dio è immediatamente inscritta negli organi e nella loro funzione. Questa concezione biologica, e allo stesso tempo statica, della legge naturale non è coerente con il fatto che la persona umana è un essere storico (storicità), chiamato lungo il corso della storia a trasformare la natura in cultura al servizio di un'esistenza degna dell'uomo. In questa prospettiva, la natura, dentro e fuori di noi, è piuttosto la materia che dobbiamo trattare umanamente. Per riconoscere la volontà imperativa di Dio in questo compito responsabile, dobbiamo sempre chiederci se le nostre azioni siano appropriate per la "persona adeguatamente considerata" in se stessa e nelle sue relazioni<sup>58</sup>.

In terzo luogo, infine, Hürth si limita, secondo Janssens, a considerare l'aspetto materiale dell'atto sessuale, senza prendere in considerazione altri aspetti da non trascurare ai fini della formulazione di un giudizio etico adeguato. Esso deve infatti considerare «la totalità degli eventi (cosa è stato fatto, il fine della volontà, le circostanze, le conseguenze) nella misura di ciò che è relativo alla persona umana»<sup>59</sup>. È quindi all'interno di questo sfondo che Janssens, ispirato al personalismo conciliare, nel confrontarsi con la posizione di Hürth, enuncia un giudizio di liceità sulla fecondazione artificiale *in vitro* omologa.

Édouard Boné è favorevole alla fecondazione *in vitro* nel caso in cui «abbia luogo all'interno della coppia, di una coppia sufficientemente stabile e su indicazione terapeutica, cioè essenzialmente per ragioni di sterilità»<sup>60</sup>. Inoltre, in uno scritto del 1985, redatto insieme al filosofo e direttore del Centro di Bioetica di Lovanio, Jean-Francois Malherbe, che affronta questioni etiche riguardanti la fecondazione *in vitro* e la diagnosi prenatale, parla dell'esistenza di una «tradizione cristiana vivente» che, al pari della tradizione dottrinale prodotta dal magistero, deve essere presa in considerazione nel valutare la liceità della fecondazione artificiale. Si tratta della tradizione sviluppata nelle cliniche e nei centri di ricerca cattolici che ha preso forma nelle discussioni interne alle commissioni etiche che legittimano la fecondazione artificiale *in vitro* omologa sulla base di un attento discernimento etico cristiano<sup>61</sup>. Inoltre, per il teologo belga, la questione morale sulla fecondazione artificiale va posta in un orizzonte in cui l'agire umano non acquista la propria moralità dalla successione di atti isolati, ma dal quadro intenzionale in cui prendono forma.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>60</sup> É. Boné, *Bioéthique et tradition chrétienne*, in E. Boné, J.F. Malherbe, *Engendrés par la science. Enjeux éthiques des manipulations de la procréation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, p. 173.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 168.

Bisogna situare – si chiede Boné – la fecondazione *in vitro* all'interno di un approccio di coppia che persegue il desiderio di fecondità, e quindi accettando l'intervento tecnico, condizione di questa fecondità? Oppure, come intendono alcuni nostalgici dell'ordine naturale, bisogna, al contrario, verificare la moralità di ciascun atto particolare, isolato dal proprio contesto?<sup>62</sup>.

Anche il gesuita Patrick Verspieren, affrontando il problema di coscienza avvertito da alcune coppie che, in ragione della loro sterilità, intendono ricorrere alla fecondazione artificiale, sostiene che essa è «moralmente accettabile»<sup>63</sup>, poiché va considerata come «prolungamento della loro vita sessuale, il mezzo per rendere concreto il loro reciproco amore»<sup>64</sup>. In particolare, se da alcuni l'intervento tecnico è considerato come una intrusione nell'intimità della coppia, esso è invece, a suo avviso, «un segno di mutuo amore che induce a sottomettersi ad esami e a manovre esigiti dalla tecnica, malgrado il malessere che possono provocare. Il bambino così concepito non è semplicemente il prodotto di una manipolazione tecnica [...]. È il bambino lungamente atteso e desiderato»<sup>65</sup>. Secondo il gesuita francese quindi «se l'atto tecnico della fecondazione artificiale viene praticato, in caso di sterilità, per amore e per donare agli sposi un figlio, è da considerarsi altamente morale»<sup>66</sup>.

Inoltre, sui metodi impiegati, non ritiene possibile «portare un giudizio morale definitivo»<sup>67</sup>, in particolare sul problema riguardante i rischi per l'embrione umano, sull'impatto che la pratica della fecondazione artificiale può avere sugli edifici sociali della paternità e della filiazione, sullo sviluppo di un eugenismo incontrollato.

Secondo il gesuita francese, nel considerare le conseguenze dell'irruzione nella società di nuove pratiche di fecondazione sono possibili due attitudini. La prima, segnata dal pessimismo, considera inevitabile lo scivolamento verso pratiche contestabili. Per i fautori di questa posizione, la società, per motivi etici, deve quindi opporsi alle nuove tecniche di fecondazione, poiché presentano gravi rischi per la collettività. L'altra, segnata dalla fiducia, pur cosciente delle ambiguità insite nel progresso tecnico-scientifico, ritiene possibile attivare un dialogo etico, sociale, politico capace di dar corso a un'opera di discernimento ispirata al senso di responsabilità e alla prudenza<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 174.

<sup>63</sup> P. Verspieren, *L'aventure de la fécondation in vitro*, «Études» 5 (1982), p. 483.

<sup>64</sup> Ivi, p. 481.

<sup>65</sup> Ivi, p. 482.

<sup>66</sup> Ivi, p. 483.

<sup>67</sup> Ivi, p. 488.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 489-490.

Il gesuita spagnolo Javier Gafo sostiene che la fecondazione artificiale *in vitro* omologa, «in una ponderazione razionale ed equilibrata dei criteri, dentro il matrimonio è da dichiararsi come una tecnica eticamente accettabile, tanto per il valore positivo di superamento della sterilità, come per il contesto personale in cui si realizza»<sup>69</sup>. In tal senso, il desiderio di alcune coppie sterili di avere un figlio che è frutto della fecondazione *in vitro*, e l'intenzione di realizzarlo con il sostegno di biologi e medici, non è né irrazionale né immorale.

Dello stesso parere è il gesuita Manuel Cuyas, fondatore, insieme al confratello Francisco Abel, dell'*Instituto Borja* a Barcellona. Egli sostiene infatti che «quando la natura ha separato ontologicamente gli effetti del significato unitivo e di quello procreativo, non si vede perché la tecnica non possa riunirli con la fecondazione *in vitro*»<sup>70</sup>.

Le posizioni sulla fecondazione artificiale espresse dai teologi citati in precedenza, che sono anche i pionieri della bioetica in Europa, sono il frutto di una pratica della teologia morale in cui è forte l'influsso del personalismo conciliare. Da esso nasce una valutazione morale dell'atto coniugale, dell'intervento della tecnica in caso di sterilità, della vita umana in fase embrionale, difforme da quella espressa dalla teologia morale preconciare. La fecondazione *in vitro* omologa non viene infatti considerata «un attentato contro la vita».

Certo – scrive il teologo spagnolo Lopez Azpitarte – le tecniche impiegate vanno perfezionate e migliorate, poiché la maggioranza degli ovuli fecondati sono espulsi, in maniera spontanea, durante i primi giorni della normale gravidanza. Tuttavia, l'intento legittimo di procreare, che suppone purtroppo tante morti premature, non è da considerarsi come un attentato contro la vita umana<sup>71</sup>.

Sulla stessa linea sono anche Verspieren e Gafo. Quest'ultimo scrive che

ciascun embrione esige rispetto dal primo momento della sua esistenza – appartenendo alla specie umana non può essere trasformato in un semplice oggetto di laboratorio –, ma la sua inviolabilità non è assoluta negli stadi anteriori al suo annidamento nell'utero materno. Se la morula ha valore e importanza solo a partire da questo momento, quando non vi sono possibili nuove divisioni o fusioni, ciò significa che raggiunge il suo carattere indivi-

<sup>69</sup> J. Gafo, *Valorición ética de la procreación humana asistida. Examen crítico de la Donum Vitae*, in J. Gafo, (ed.), *Procreación humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1988, p. 195.

<sup>70</sup> M. Cuyas, *Fertilizzazione in vitro: considerazioni morali*, «Rassegna di Teologia» (1985), p. 432.

<sup>71</sup> E. Lopez Azpitarte, *La fecundación artificial: problemas éticos*, «Proyección» 31 (1984), p. 290.

duale e assoluto a partire dal momento dell'annidamento. Ragioni serie ed obiettive, come è, in questo caso, la ricerca della procreazione, giustificano il suo abbandono durante le prime tappe del suo sviluppo<sup>72</sup>.

Verspieren, a sua volta, sostiene che «quale che sia lo statuto che noi dobbiamo riconoscere all'embrione umano nei primi stadi del suo sviluppo [...], non ci sembra immorale provocare l'inizio della vita umana, anche se si spegne velocemente, malgrado gli sforzi messi in opera per proteggerla»<sup>73</sup>. Inoltre, egli ritiene che per garantire il rispetto della vita embrionale non sia necessario ricorrere a percorsi ontologici finalizzati all'attribuzione dello statuto di persona all'embrione umano. Il linguaggio del magistero cattolico, in questo ambito, è a suo avviso prudente. «Parla di “vita umana”, di “frutto del seno”, di “ciò che è stato concepito”»<sup>74</sup>, un linguaggio che non assegna all'embrione lo statuto ontologico di persona. «È difficile trovare un linguaggio adeguato. Alcuni moralisti – continua Verspieren – usano l'espressione “essere della nostra specie” per esprimere “la nostra parentela con lui”, senza tuttavia parlare di “persona umana”»<sup>75</sup>. In particolare, non ritiene necessario inoltrarsi nella questione della definizione dello statuto personale dell'embrione.

Da parte nostra – scrive il gesuita francese – abbiamo la ferma convinzione che è più grave perdere il senso del rispetto dell'embrione umano. Anche nelle sue primissime fasi di sviluppo, dove non si può ancora veramente parlare di vita individuale [...], l'embrione umano è portatore di questa vita che tutti noi condividiamo. Rifiutare questo rispetto, significa negare la nostra dignità. [...] Ciò che dunque è fondamentale, è evitare quegli atteggiamenti e quelle pratiche che non rispettano il carattere umano dell'embrione. Utilizzare l'embrione per qualsiasi ricerca scientifica, in ragione del loro sovrannumero, significa trattarlo come puro materiale biologico di laboratorio, manipolabile a piacimento. Al contrario, non vediamo alcun argomento perentorio che si oppone alla decisione di lasciar estinguere la vita di questi embrioni in sovrannumero in uno stadio anteriore al loro impianto nell'utero materno in vista della fecondazione<sup>76</sup>.

Cuyas, a sua volta, sostiene che consentire l'utilizzo di più zigoti per ottenere una gravidanza, sapendo che tutti, tranne uno, saranno espulsi, non comporta una posizione di non rispetto della vita umana.

Certamente – scrive – non è lecito strumentalizzare o utilizzare un essere

<sup>72</sup> Gafo, *Valoricion ética de la procreacion humana asistida*, p. 197.

<sup>73</sup> Verspieren, *L'aventure de la fécondation in vitro*, p. 485.

<sup>74</sup> Ivi, p. 486.

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

<sup>76</sup> Ivi, pp. 486-487.

umano a servizio di un altro. Tuttavia, la tecnica cui ci riferiamo, e che giudichiamo dal punto di vista etico, non subordina nessuno degli zigoti al vantaggio di un altro di essi: a tutti viene offerta la possibilità di annidamento. In tal senso, le perdite non sono il mezzo richiesto per ottenere la gravidanza<sup>77</sup>.

Nelle affermazioni di Janssens, Boné, Verspieren, Gafo, Cuyas, si manifesta una pratica della teologia morale che si smarca dal discorso teologico-morale che nella modalità naturale dell'atto sessuale vede l'unica maniera per salvaguardare il senso umano del nascere. Si riconosce infatti che la fecondazione *in vitro* omologa può essere posta a servizio dell'amore che dona la vita. In tal modo, si intende sostenere che le nuove tecnologie possono integrarsi in un progetto umano di trasmissione della vita, senza che tale integrazione debba costituire un indebolimento dei valori del matrimonio e del rispetto della vita.

È certo che la fecondazione artificiale – sostiene il teologo italiano Luigi Lorenzetti in consonanza con il pensiero degli autori menzionati – comporti degli interventi tecnici esterni, ma da questo dedurre che così facendo si disumanizza la procreazione significa ignorare e non rispettare gli anni di frustrazione, di speranze, di amore verso l'altro coniuge a cui si vuole dare un figlio, di rispetto verso se stessi, verso la propria qualità di vita. È troppo semplicistico e riduttivo giudicare solo la tappa tecnica finale senza chiedersi come si è arrivati e come si vive quest'ultima possibilità della fecondazione artificiale<sup>78</sup>.

Alle posizioni espresse da teologi cattolici sostanzialmente favorevoli alla fecondazione *in vitro* omologa vanno aggiunte le diverse dichiarazioni di alcuni episcopati. I vescovi austriaci, ad esempio, formulano la loro posizione in questi termini:

Un figlio deve essere frutto di amore responsabile. Normalmente questo trova espressione nell'atto naturale generativo. Spesso però si trovano coppie senza figli disposte a qualsiasi sacrificio pur di raggiungere il loro scopo. Il figlio così concepito è anch'esso frutto dell'amore e forse viene voluto con maggiore amore di quanto spesso avviene altrimenti<sup>79</sup>.

Occorre tuttavia precisare che i teologi sopra indicati, come pure i vescovi austriaci, non intendono sostenere che la fecondazione artificiale possa essere utilizzata come forma di procreazione alternativa a quella prevista dalla natura, dando vita, così, a due tipi di esseri umani: quelli scelti e selezionati, e quelli procreati *more solito*. Sostenere la razionalità e la moralità della fe-

<sup>77</sup> Cuyas, *Fertilizzazione in vitro: considerazioni morali*, p. 437.

<sup>78</sup> L. Lorenzetti, *La morale nella storia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, p. 295.

<sup>79</sup> Ivi, p. 296.

condazione artificiale *in vitro* omologa non significa, inoltre, ignorare i problemi etici che essa pone. Significa, invece, impegnarsi nella ricerca di una valutazione morale in cui l'artificiale non è identificato come una dimensione contrapposta all'umano, ma come un insieme di pratiche che possono contribuire alla costruzione dell'umano.

Queste riflessioni non restano nell'ambito di ristrette discussioni tra teologi, ma entrano nelle istituzioni. Nell'estate del 1984, la Pontificia Accademia delle Scienze organizza infatti un convegno dedicato ai problemi morali riguardanti la fecondazione *in vitro*. Sembra che il convegno fosse voluto anche dalla Congregazione per la dottrina della fede, impegnata, in quel periodo, nella fase preparatoria della *DV*. Esso assume quindi un ruolo importante anche per il lavoro sul documento della Congregazione.

Al convegno, oltre a un folto gruppo di teologi, sono presenti diversi medici, tra i quali Howard Jones e sua moglie Georgeanna Seegar, pionieri della fecondazione artificiale assistita negli Stati Uniti. Dirige l'incontro, i cui atti non sono stati pubblicati, il prof. Carlo Chagas Filho, scienziato brasiliano e presidente dall'Accademia. Di esso resta questo resoconto redatto da Jones.

La dott.ssa Georgeanna – vi si legge – capì subito che la preoccupazione dei teologi morali non era affatto rivolta alla fecondazione *in vitro*, quanto alla contraccezione, poiché i problemi coinvolti, e segnatamente l'interferenza nel processo riproduttivo, erano dal punto di vista della teologia morale sostanzialmente gli stessi. All'inizio del convegno il prof. Chagas ci disse che avremmo dovuto parlare francamente poiché l'obiettivo era quello di sviluppare la verità; disse inoltre che le discussioni sarebbero state registrate e che le trascrizioni sarebbero state date ai membri del Gruppo di Studio al fine di controllarne l'accuratezza. Sarebbe stato infine preparato un documento, ad uso del Santo Padre, che stava riflettendo sulla liceità della fecondazione *in vitro*, per implicazione, di altre tecniche di procreazione assistita. Agli aspetti tecnici della fecondazione *in vitro* furono dedicati i primi due giorni, durante i quali i teologi richiesero ai medici una descrizione del processo. La seconda parte del convegno riguardò una discussione di teologia morale sulla liceità del processo. Verso la fine del convegno, divenne evidente che esisteva un accordo generale sul dichiarare la fecondazione *in vitro* un procedimento eticamente accettabile. C'era però un dissenziente, e precisamente Monsignor Carlo Caffarra. Monsignor Caffarra era Presidente dell'Istituto Giovanni Paolo II per il Matrimonio e a la Famiglia, incarico che aveva avuto dal papa. Egli mantenne risolutamente la posizione che la fecondazione *in vitro* era illecita poiché il concepimento che ne derivava avveniva al di fuori dei vincoli dell'amore coniugale. In altre parole, non si utilizzava il processo naturale del rapporto sessuale. Concludendo il convegno, il Prof. Chagas notò come tra i presenti, con un'unica eccezione, c'era un generale accordo sul fatto che il procedimento avrebbe dovuto essere considerato lecito e rivolse un appassionato appello a Monsignor Caffarra, chiedendogli che, se non poteva essere

d'accordo, avrebbe almeno potuto, per amore di carità, rimanere per favore in silenzio<sup>80</sup>.

Il passo è significativo perché testimonia il favore verso la nuova tecnica diffuso in larghi strati della cultura cattolica. Al tempo stesso, però, rivela anche la resistenza che il personalismo conciliare, portato avanti da teologi che sono anche i pionieri della bioetica in Europa, trova nei fautori della dottrina tradizionale.

John Nienstedt, teologo statunitense, divenuto poi arcivescovo di Minneapolis, nel 1985 pubblica una tesi di dottorato in cui descrive il dibattito avvenuto in quegli anni in questi termini. Da una parte vi sono i «conservatori», che portano avanti un approccio teologico legato alla normatività etica della natura.

Ci si aspetta che il soggetto umano – scrive – percepisca l'ordine di significato già esistente all'interno del disegno della natura. L'agente morale deve rispettare le leggi biologiche iscritte nei processi naturali che manifestano la volontà del Creatore. I giudizi morali sono così tratti da principi *a priori* formulati astrattamente da un processo di deduzione<sup>81</sup>.

Dall'altra vi sono i «revisionisti», che praticano un approccio antropologico e insistono sul fatto che

l'agente umano esercita una gestione responsabile per mantenere e a volte migliorare i processi naturali. I giudizi morali sono ottenuti attraverso un processo di induzione, considerando tutti i fattori e le circostanze che riguardano i doveri che incombono all'agente personale<sup>82</sup>.

Tra i «conservatori» viene annoverato Carlo Caffarra, in quel periodo Preside dell'Istituto Giovanni Paolo II, che, in diversi articoli<sup>83</sup>, apparsi in *Medicina e Morale*, la rivista della Cattolica di Roma di cui Sgreccia è condirettore, si mostra duramente critico nei confronti della fecondazione *in vi-*

---

<sup>80</sup> Jones, *Storia della fecondazione assistita*, p. 794. Il resoconto di Jones è di grande interesse, anche perché sembra l'unico documento storico pubblico su quel convegno. Diversamente da quanto preannunciato dal presidente Chagas, la trascrizione dei lavori non fu mai fatta circolare tra i partecipanti e a tutt'oggi, per quanto è dato di sapere, non è stato stilato alcun documento relativo a quell'incontro.

<sup>81</sup> J.C. Nienstedt, *Human Life in a Test Tube: The Moral Dimensions of In-vitro Fertilization and Embryo Transfer*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985, p. 70.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Cfr. C. Caffarra, *Morale e diritto di fronte alla fecondazione in vitro*, «Medicina e Morale» (1985), pp. 67-71; Id., *La fecondazione in vitro: considerazioni antropologiche ed etiche*, «Anthropotes» (1985), pp. 109-118; Id., *La fecondazione in vitro: problemi etici*, «Medicina e Morale» (1985), pp. 67-71.

tro, anche omologa. La sua impostazione viene poi ripresa da Elio Sgreccia<sup>84</sup> e Dionigi Tettamanzi<sup>85</sup>. Caffarra individua il nodo della questione sulla fecondazione artificiale *in vitro* omologa nel fatto che «l'atto del congiungimento sessuale è completamente separato dal procedimento che pone le condizioni della fecondazione»<sup>86</sup>. In particolare, le ragioni della illiceità della fecondazione artificiale *in vitro* omologa risiedono nel fatto che «il significato vero dell'atto di congiunzione sessuale-coniugale è quello che unifica e rispetta la triplice dimensione fisica-psicologica-spirituale [...] e solo questo atto è degno di dare origine ad una nuova vita umana»<sup>87</sup>. Inoltre, continua Caffarra, «l'*Humanae Vitae* e la *Familiaris Consortio*, insegnano che non è possibile scindere il significato unitivo dal significato procreativo, ambedue inscritti nell'atto sessuale-coniugale»<sup>88</sup>.

La difformità che intercorre tra i teologi cattolici che sono anche i pionieri della bioetica in Europa, e le posizioni espresse da Caffarra e da autori con lui congruenti, sarebbe rimasto un episodio interno ad un normale dibattito teologico se Giovanni Paolo II non avesse ancorato il proprio magistero morale alla «corretta interpretazione» dell'*HV*. Questo ancoraggio segna in profondità il futuro del dibattito cattolico sulla fecondazione artificiale. Accade, infatti, che una posizione minoritaria nel dibattito teologico sulla fecondazione artificiale, quella sostenuta da Caffarra, diviene, in seguito a pronunciamenti del magistero, la posizione ufficiale della Chiesa.

Nel prodursi di questa situazione gioca un ruolo importante il I° Congresso Internazionale di Teologia Morale, svoltosi dal 7 al 12 aprile 1986<sup>89</sup>. In esso viene accreditata come modello di riferimento l'antropologia di Giovanni Paolo II, il quale, negli anni precedenti, si era prodigato a evidenziare il valore del pensiero antropologico contenuto nell'*HV*. In effetti, le 130 catechesi sull'amore umano, tenute da mercoledì 5 settembre 1979 a mercoledì 28 novembre 1984<sup>90</sup>, si propongono come «un ampio commento alla dottrina contenuta nell'enciclica *Humanae Vitae*»<sup>91</sup> e come appello diretto ai teologi «ad elaborare in modo più completo gli aspetti biblici e personalistici della

<sup>84</sup> Cfr. E. Sgreccia, *Fecondazione artificiale: problemi etici*, «Medicina e Morale» (1993), pp. 183-204; Id., *Manuale di bioetica*, pp. 505-567.

<sup>85</sup> Cfr. D. Tettamanzi, *Bambini fabbricati*, Piemme, Casale Monferrato 1985; Id., *Aspetti etici della fecondazione extra-corporea*, in G.F. Zuanazzi, (ed.), *Fecondazione artificiale-Embryotransfer*, Cortina, Verona 1986, pp. 89-118.

<sup>86</sup> Caffarra, *La fecondazione in vitro: problemi etici*, p. 67.

<sup>87</sup> Ivi, p. 68.

<sup>88</sup> Ivi, p. 70.

<sup>89</sup> Cfr. *Persona, verità e morale. Atti del I Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma 7-12 aprile 1986*, Città Nuova, Roma 1987.

<sup>90</sup> Le catechesi sono raccolte in: Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma 1985.

<sup>91</sup> Ivi, p. 495.

dottrina contenuta nell'*Humanae Vitae*»<sup>92</sup>.

Nel discorso di apertura Giovanni Paolo II auspica che «nella Chiesa si ricostruisca una rigorosa riflessione etica»<sup>93</sup> finalizzata a difendere l'oggettività dell'ordine morale. Parla infatti di

norme morali aventi un loro preciso contenuto immutabile e incondizionato [...]. Negare che esistano norme aventi un tale valore può farlo solo chi nega che esiste una verità della persona, una natura immutabile dell'uomo, ultimamente fondata su quella Sapienza creatrice che dona la misura ad ogni realtà<sup>94</sup>.

Il pontefice afferma inoltre che la riflessione etica deve fondarsi «sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, sulla metafisica della creazione [...]. La crisi dell'etica è il *test* più evidente della crisi dell'antropologia, crisi dovuta a sua volta al rifiuto di un pensare veramente metafisico»<sup>95</sup>. In tal senso, continua il pontefice, «solo l'etica teologica può dare la risposta interamente vera alla domanda morale dell'uomo. Da ciò deriva la competenza vera e propria del magistero della Chiesa nell'ambito delle norme morali [...]. Ad esso, pertanto, il teologo cattolico deve obbedienza»<sup>96</sup>.

Il Congresso Internazionale di Teologia Morale del 1986 propone quindi l'adesione ad una pratica della teologia morale radicata nell'obbedienza al magistero, regolata dalla connessione tra morale metafisicamente fondata, rilevanza cognitiva e etica della fede, e accettazione dell'autorità del magistero in ambito morale, a partire da quanto insegnato dalla *HV*. All'interno di questo contesto prende corpo il primo documento con il quale il magistero cattolico si affaccia nella riflessione bioetica: l'istruzione *Donum Vitae*, emanata il 22 febbraio 1987 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

#### 4. LA *DONUM VITAE* E LA SUA RECEZIONE

La *DV* ha avuto una lunga gestazione. Dopo la nascita di Louise Brown, la Congregazione per la dottrina della fede, tra il 1980 e il 1986, avvia una fase preparatoria, che dà luogo a una «vasta consultazione»<sup>97</sup> attraverso la costituzione di una Commissione composta da teologi, moralisti, genetisti, biologi, medici, sessuologi, di differenti nazioni e tendenze di pensiero, coordinati

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso al I Congresso Internazionale di Teologia Morale*, in *Persona, verità e morale*, p. 8.

<sup>94</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>97</sup> *DV*, Premessa.

da Mons. Alberto Bovone.

L'istruzione, dopo aver evidenziato il valore del progresso scientifico e tecnologico, se posto a servizio dell'uomo, e averne rilevato i pericoli, se si trasforma in strumento di asservimento dell'uomo, tratta della tutela dell'embrione umano, che non può essere ridotto a oggetto di manipolazione. Si afferma infatti il diritto dell'embrione «ad essere concepito, portato in grembo, messo al mondo ed educato nel matrimonio: è attraverso il riferimento sicuro e riconosciuto ai propri genitori che egli può scoprire la propria identità e maturare la propria formazione umana»<sup>98</sup>. Viene poi enunciato l'argomento che giustifica il giudizio di illiceità della fecondazione artificiale, giustificata facendo ricorso alla inseparabilità tra il significato unitivo e quello procreativo dell'atto sessuale coniugale.

L'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e sulla procreazione umana afferma la «connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo. Infatti per la sua intima struttura, l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna (HV 12)»<sup>99</sup>.

Questo argomento, già usato nella HV per condannare i metodi contraccettivi, viene ora impiegato per pronunciare un giudizio di illiceità sulla fecondazione artificiale eterologa<sup>100</sup>, su quella omologa<sup>101</sup>, come pure sulla maternità sostitutiva<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> DV, Parte II, A1.

<sup>99</sup> DV, Parte II, B4a.

<sup>100</sup> «Il ricorso ai gameti di una terza persona, per avere a disposizione lo sperma o l'ovulo, costituisce una violazione dell'impegno reciproco degli sposi e una mancanza grave nei confronti di quella proprietà essenziale del matrimonio, che è la sua unità. [...]. Essa costituisce inoltre una offesa alla vocazione comune degli sposi che sono chiamati alla paternità e maternità: priva oggettivamente la fecondità coniugale della sua unità e della sua integrità; opera e manifesta una rottura fra parentalità genetica, parentalità gestazionale e responsabilità educativa»: DV, Parte II, A2.

<sup>101</sup> «La medesima dottrina relativa al legame esistente fra i significati dell'atto coniugale e fra i beni del matrimonio chiarisce il problema morale della fecondazione artificiale omologa, poiché "non è mai permesso separare questi diversi aspetti al punto da escludere positivamente o l'intenzione procreativa o il rapporto coniugale (cfr. Pio XII, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Mondiale di Napoli sulla fecondità e sterilità umana*)"»: DV, Parte II, B4a.

<sup>102</sup> «La maternità sostitutiva è contraria all'unità del matrimonio e alla dignità della procreazione della persona umana. La maternità sostitutiva rappresenta una mancanza oggettiva di fronte agli obblighi dell'amore materno, della fedeltà coniugale e della maternità responsabile; offende la dignità e il diritto del figlio ad essere concepito, portato in grembo, messo al mondo ed educato dai propri genitori; essa instaura, a detrimento delle famiglie, una divisione fra gli elementi fisici, psichici e morali che le costituiscono»: DV, Parte II, A3.

La breve presentazione dei contenuti più rilevanti della *DV* consente di capire l'orizzonte entro cui prende forma il giudizio di illiceità sulla fecondazione artificiale. Il riferimento costante al dispositivo teorico dell'*HV* evidenzia che il documento non si colloca sulla linea del personalismo conciliare fatto proprio da molti teologi, tra i quali coloro che sono stati i pionieri della bioetica in Europa. Si ispira, piuttosto, al paradigma di un'etica metafisicamente fondata secondo la quale l'attività sessuale e la procreazione risultano moralmente buone se praticate all'interno del matrimonio e senza scindere, inoltre, la connessione esistente tra il significato unitivo e procreativo nelle relazioni sessuali coniugali.

La *DV* piomba come un fulmine sul dibattito teologico. La valutazione negativa della fecondazione artificiale *in vitro*, in particolare di quella omologa, suscita diverse critiche nel mondo cattolico, poiché era da alcuni teologi ritenuta accettabile in caso di sterilità della coppia. Anche alcuni vescovi esternano osservazioni critiche. Il Card. Bernardin, arcivescovo di Chicago, sottolinea la perplessità manifestata da molte coppie verso un magistero che «sostiene la procreazione e allo stesso tempo proibisce i mezzi tecnici per realizzarla in un contesto globale di amore coniugale, e verso un documento che afferma che la *FIVET* o la *IA* sono una sostituzione dell'atto coniugale e non un aiuto»<sup>103</sup>.

Altre critiche riguardano il metodo di consultazione scarsamente sinodale e pluralista, come pure la segretezza del percorso di redazione e l'occultamento dell'identità dei consultori<sup>104</sup>.

John Collins Harvey, nella sua ricostruzione storica della redazione della *DV*, analizza i commenti usciti poco dopo la pubblicazione dell'istruzione, con lo scopo di individuare l'identità delle persone consultate dalla Congregazione per la scrittura del documento<sup>105</sup>. La tavola rotonda sulla *DV* organizzata alla Pontificia Università Gregoriana il 9 aprile 1987, a meno di due mesi dalla pubblicazione, fa pensare che Manuel Cuyas, docente presso quella Università, possa aver fatto parte del gruppo dei consultori. Secondo Harvey, inoltre, tra gli estensori è da annoverare Elio Sgreccia, il quale pubblica un esteso commentario alla *DV* appena dieci giorni dopo la sua apparizione<sup>106</sup>. Anche John Nienstedt e Carlo Caffarra sono da conteggiare tra gli estensori del documento. Per Harvey, infatti, si può facilmente constatare «la similitudine sorprendente tra lo stile degli scritti di Caffarra sulla fecondazione artificiale del 1985, nei quali condanna come illecita la fecondazione artificiale, e alcune parti dell'istruzione»<sup>107</sup>. Dello stesso parere di Harvey è

<sup>103</sup> J. Bernardin, *Science and the Creation of Life*, «Health Progress» 68 (1987), pp. 61-62.

<sup>104</sup> Per un approfondimento delle critiche rivolte alle *DV*, cfr. E. Vacek, *Vatican Instruction on reproductive technology*, «Theological Studies» 49 (1988), pp. 108-121.

<sup>105</sup> J. Collins Harvey, *Speculations Regarding the History of Donum Vitae*, «The Journal of Medicine and Philosophy» 14 (1989), pp. 484-491.

<sup>106</sup> Cfr. E. Sgreccia, ed., *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987.

<sup>107</sup> Collins Harvey, *Speculations Regarding*, pp. 489-490.

Gafo, il quale oltre a Caffarra aggiunge come estensore del documento anche Dionigi Tettamanzi<sup>108</sup>. La presenza tra gli estensori del documento di Caffarra, Sgreccia, Tettamanzi, è sufficiente, secondo Harvey, a spiegare la valutazione negativa espressa dalla *Donum Vitae* sulla pratica della fecondazione artificiale. In effetti, «Caffarra, Sgreccia, Tettamanzi, sono da tutti conosciuti – scrive Harvey – come teologi conservatori. Solo padre Cuyas è considerato generalmente non-conservatore [...]. In tal senso, i consultori della Congregazione per la Dottrina della Fede riflettono solo una visione conservatrice favorita dalle alte cariche del Vaticano, ma non il consenso dei teologi morali presenti nel mondo cattolico»<sup>109</sup>.

Verspieren riconosce l'importanza della *DV* nell'evidenziare le «precauzioni morali»<sup>110</sup> da avere verso l'embrione umano, che «deve essere trattato con grande rispetto, dall'inizio della sua esistenza»<sup>111</sup>. Riconosce, inoltre, il valore del divieto di fecondazione artificiale eterologa con gameti provenienti da donatori esterni alla coppia. Per quanto riguarda invece la fecondazione *in vitro* omologa, critica le ragioni addotte dalla Congregazione nel dichiararla illecita. Si ricorre, infatti, «all'argomento di autorità» fondato su «decisione pontificie anteriori, in particolare l'insegnamento dell'*HV* e di Pio XII»<sup>112</sup>. Nel magistero di Pio XII, poi ripreso dall'*HV*, «la legge naturale riflette il piano del Creatore, che non permette l'esercizio della sessualità se non secondo le norme iscritte e definite dalla stessa natura»<sup>113</sup>. Per il gesuita francese la visione della sessualità espressa da Pio XII ha subito una profonda trasformazione, come attesta il Concilio Vaticano II. «L'autorità del magistero – scrive – non è in alcun modo impegnata definitivamente nei discorsi di Pio XII»<sup>114</sup>. Non è quindi a suo avviso giustificabile il fatto che l'istruzione della Congregazione tenga in scarsa considerazione la riflessione teologico-morale elaborata nel postconcilio. «Si deve dunque pensare che il documento romano – fa notare Verspieren – non è stato preceduto da una consultazione larga e aperta, che invece sarebbe stata necessaria affinché le sue conclusioni potessero essere ben recepite dalla comunità dei fedeli»<sup>115</sup>. Inoltre, continua, «sulla questione della fecondazione artificiale la Chiesa non è in grado di usufruire di una sufficientemente lunga e unanime tradizione»<sup>116</sup> che possa consentirle di enunciare giudizi definitivi. Per questo, conclude, «ciascuno deve lasciarsi guidare dal giudizio elaborato dalla pro-

<sup>108</sup> J. Gafo, *Bioética teológica*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2003, p. 229.

<sup>109</sup> Collins Harvey, *Speculations Regarding*, p. 490

<sup>110</sup> P. Verspieren, *Les Fécondations artificielles. A propos de l'Instruction romaine sur «le don de la vie», «Études»* (1987), p. 611.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 615.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 616.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 617.

pria coscienza»<sup>117</sup>.

Javier Gafo, pur valorizzando alcuni aspetti della *DV*, critica il concetto di legge naturale in essa adoperato. Reputa errato che la sua normatività «venga intesa semplicemente nella forma biologica, come se i processi biologici naturali costituissero per se stessi il criterio automatico di moralità»<sup>118</sup>. Sottolinea, inoltre, che nel documento sono presenti altre lacune riconducibili all'incapacità di far dialogare filosofia, teologia e scienza. A suo avviso, la visione dell'atto sessuale espressa dal documento è regolata da un quadro teologico e morale rigido, che risulta difficilmente utilizzabile nello spazio del discorso pubblico.

Per Verspieren, Gafo, come per altri autori, la visione antropologica della *DV* è in linea con la prospettiva espressa da una tradizione e da un magistero che ha i propri punti di forza nella categoria di legge morale naturale e in una visione della ragione come «*recta ratio*», cioè, come facoltà funzionale al riconoscimento dell'ordine morale da Dio impresso nella natura umana, al quale la volontà umana deve conformarsi. Questa prospettiva morale è identica a quella rilevabile in *HV*. La sola nota distintiva di *DV* è l'applicazione di tale dispositivo a questioni etiche che non si ponevano in precedenza.

Va rilevato, però, che, nonostante la *DV* e il progressivo imporsi della «bioetica cattolica ufficiale», alcune università e cliniche cattoliche (cfr. Lille, Nijmegen, Louvain-La-Neuve e Leuven) continuano a praticare la fecondazione *in vitro* omologa come rimedio all'infertilità.

Di fronte a questa resistenza, il 21 Dicembre 1988, la Congregazione per la Dottrina della Fede ribadisce «l'autorità dottrinale della istruzione *Donum Vitae*»<sup>119</sup>. In particolare, il documento deplora il fatto che ci sia ancora qualche cattolico che si domanda «candidamente che cosa c'è di male nel tentativo di ottenere un concepimento umano in maniera diversa dall'unione sessuale dell'uomo e della donna». Stigmatizza, inoltre, l'esistenza di «tentennamenti e discordanze in campo cattolico», e sottolinea con forza che

non può essere sottovalutata la gravità della decisione di alcune cliniche universitarie cattoliche di continuare, a certe condizioni, la pratica della fecondazione *in vitro* omologa. Dopo la chiara condanna contenuta nel documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, tale risoluzione, è diventata anche una sfida.

Ciò che per Edouard Boné costituisce una «tradizione cristiana vivente», cioè la riflessione che si è sviluppata nelle commissioni etiche delle cliniche cattoliche per legittimare la fecondazione artificiale *in vitro* omologa sulla

<sup>117</sup> Ivi, p. 618.

<sup>118</sup> J. Gafo, *El documento vaticano sobre Bioética*, «Razón y Fe», 213 (1987), p. 28.

<sup>119</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, Sull'autorità dottrinale della Istruzione *Donum vitae*, «L'Osservatore Romano» 21 dicembre 1988, pp. 1-2.

base di un attento discernimento etico cristiano<sup>120</sup>, per la Congregazione diviene invece una «sfida», una «gravissima ribellione» all'autorità del magistero e all'ordine morale impresso da Dio nella generazione umana.

Ricordando quindi il dovere dei teologi di recepire la dottrina e di renderla accessibile ai fedeli, la Congregazione capeggiata da Ratzinger ribadisce

il fatto che il concepimento che avviene in virtù dell'intervento tecnico oggettivamente rende la procreazione della persona umana – indipendente dalle intenzioni degli sposi e dei medici – non il termine e il frutto di un atto coniugale. In conseguenza essa viene mutilata della sua più naturale e specifica perfezione, giacché l'unione sessuale è il modo voluto da Dio perché gli sposi possano cooperare con lui nella trasmissione della vita e delle nuove persone umane.

Da questo momento la voce di pionieri della bioetica in Europa come Abel, Cuyas, Gafo, Verspieren, Boné, Janssens, diviene sempre più marginale rispetto a quella di bioeticisti come Caffarra, Sgreccia, Tettamanzi. In tal modo la «bioetica cattolica ufficiale» appare come il prodotto di un «atto magisteriale» che silenzia una ricerca teologico-morale che della spinta innovativa presente nel magistero morale del Vaticano II aveva fatto il proprio punto di riferimento.

## CONCLUSIONE

In questo lavoro si è evidenziato che, a differenza da quanto sostengono Fabrizio Liborio e Maurizio Faggioni, l'origine di un paradigma della bioetica cattolica, quello perdente, è da rintracciarsi nel cambiamento di mentalità e nel rinnovamento teologico-morale promosso dal Concilio Vaticano II.

Si è inoltre acclarato che il dibattito sulla fecondazione artificiale *in vitro* è stato il banco di prova di un confronto che ha visto da una parte il tentativo di teologi e bioeticisti di riflettere su tale questione all'interno di uno sfondo antropologico, etico, teologico, che ha come punto di riferimento il personalismo conciliare, e, dall'altra, teologi che, bypassando le spinte innovative del Concilio, vedono in questa nuova tecnica una sorta di rivolta nei confronti dell'ordine morale stabilito da Dio.

Il documento *DV* costituisce, in tal senso, la prima espressione di una bioetica cattolica che, recuperando la tradizione morale delineata da *CC* e *HV*, sembra non considerare quanto accaduto al Vaticano II, come pure la riflessione portata avanti da quei teologi che erano stati anche i pionieri della bioetica in Europa. Ciò dà luogo alla simbiosi tra bioetica cattolica e «perso-

---

<sup>120</sup> Cfr. Boné, *Bioéthique et tradition chrétienne*, p. 168.

nalismo ontologicamente fondato», come se l'unica forma possibile di discorso bioetico cattolico debba essere quella legata a questo tipo di personalismo. I teologi che hanno dato vita alla bioetica in Europa vengono infatti silenziati, e sulla scena restano unicamente gli autori congruenti con la «bioetica cattolica ufficiale».

In tal senso, la *DV*, il primo documento che affronta espressamente questioni bioetiche, costituisce uno spartiacque. Da questo momento, il legame tra la riflessione bioetica e il «personalismo ontologico» troverà in documenti come *Evangelium Vitae e Dignitas Personae* una ulteriore cintura protettiva.

Occorre rilevare però che il pontificato di Francesco, e il recupero delle istanze conciliari che esso sembra voler riattivare, offre alla riflessione teologica e bioetica nuovi impulsi che, forse, potrebbero portare al lento declino del paradigma che ha egemonizzato il discorso bioetico cattolico<sup>121</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Betta E., *L'altra genesi. Storia della fecondazione artificiale*, Carocci, Roma 2012.
- Boné É., *Bioéthique et tradition chrétienne*, in Boné E., Malherbe J.F., *Engendrés par la science. Enjeux éthiques des manipulations de la procréation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, pp. 163-187.
- Caffarra C., *La fecondazione in vitro: problemi etici*, «Medicina e Morale» (1985), pp. 67-71.
- Collins Harvey J., *Speculations Regarding the History of Donum Vitae*, «The Journal of Medicine and Philosophy» 14 (1989), pp. 484-491.
- Concilio Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et Spes*, Roma-Città del Vaticano 7 dicembre 1965.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Donum Vitae sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Roma-Città del Vaticano 22 febbraio 1987.
- Cuyas M., *Fertilizzazione in vitro: considerazioni morali*, «Rassegna di Teologia» (1985), pp. 424-439.
- Flamigni C., Mori M., *La legge sulla procreazione medicalmente assistita. Paradigmi a confronto*, Net, Milano 2005.
- Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano 2005.
- Gafo J., *El documento vaticano sobre Bioética*, «Razón y Fe», 213 (1987), pp. 461-471.
- Gafo J., *Valoricion ética de la procreacion humana asistida. Examen critico de la*

---

<sup>121</sup> Per un approfondimento sul recupero delle istanze conciliari operato da papa Francesco e sulla possibilità di dar corso a nuovo sfondo teologico per la bioetica cattolica improntato a categorie come “bene comune”, “giustizia sociale”, “solidarietà”, “sostenibilità”, cfr. Serafini, *La Bioetica in Italia*, pp. 445-497.

- Donum Vitae, in Gafó J., (ed.), *Procreacion humana asistida: aspectos técnicos, éticos y legales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1988, pp. 187-198.
- Hellegers A., *A scientist's Analysis*, in Curran C.E., (ed.), *Contraception. Authority and Dissent*, Herder&Herder, New York 1969, pp. 216-223.
- Hürth F., *La fécondation artificielle. Sa valeur morale et juridique*, «Nouvelle Revue Théologique» (1946), pp. 402-426.
- Janssens L., *Artificiel Insémination: Ethical Considérations*, «Louvain Studies» 9 (1980), pp. 3-29.
- Janssens L., *Matrimonio e fecondità. Dalla Casti connubii alla Gaudium et Spes*, Cittadella, Assisi 1968.
- Liborio F., *Alle origini della bioetica. La medicina pastorale: autori, testi e principali temi*, Cittadella, Assisi 2020.
- Mori M., *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Nienstedt J. C., *Human Life in a Test Tube: The Moral Dimensions of In-vitro Fertilization and Embryo Transfer*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985.
- Paolo VI, Lettera enciclica *Humanae Vitae*, Roma-Città del Vaticano, 25 luglio 1968.
- Serafini S., *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019.
- Sgreccia E., *Manuale di Bioetica, I: Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- Vacek E., *Vatican Instruction on reproductive technology*, «Theological Studies» 49 (1988), pp. 110-131.
- Verspieren P., *L'aventure de la fécondation in vitro*, «Études» 5 (1982), pp. 479-492.
- Verspieren P., *Les Fécondations artificielles. A propos de l'Instruction romaine sur «le don de la vie»*, «Études» (1987), pp. 607-620.