

Bioetica-Ecumenismo.

L'evento redentivo tra bioetica “protestante” e cattolica, e un'ermeneutica della bioetica in prospettiva ecumenica

Loreno Lorenzon



Docente di Teologia ecumenica, ISSR-Treviso, Facoltà Teologica del Triveneto (Italia).

Se si continua a pensare e a riflettere sulla relazione tra bioetica ed ecumenismo si coglie che la ricerca di approfondimento di tale rapporto dovrebbe dirigersi verso la tematica ermeneutico-metodologica¹, ambito decisamente determinante, non solo per la problematica bioetica, ma per tutto l'orizzonte della teologia ecumenica, in quanto modificazioni del metodo di riflessione teologica potrebbero avere un'incidenza imprevedibile sulla soluzione di difficoltà sinora insormontabili². Ci chiediamo, allora, cosa significhi delineare le ragioni che supportano nelle teologie confessionali una determinata visuale metodologica-ermeneutica sulla bioetica. Per rispondere a questa domanda dobbiamo dire che la tematizzazione ermeneutica, all'interno di una prospettiva cosmologica creata con al centro l'esistenza umana, orienta la nostra ricerca verso la dimensione della vita dell'uomo³, perché interessarsi alla bioetica vuol dire considerare l'uomo, nel suo *a priori concreto*⁴, soggetto interrogante la propria vita, in rapporto a tutte le sue dimensioni esperienziali. L'ambito antropologico è uno degli spazi fondamentali per rinvenire le cause delle diverse prospettive teologiche confessionali in bioetica. Possiamo dire subito che il principio discriminante da cui partire è una diversificata concezione di intendere e di vivere la vita dell'uomo nella sua relazione tra creazione e redenzione, dalla

quale discendono, non solo differenti criteri e modalità di pensare e di porsi in prassi bioetica, ma anche un modo diverso di interpretare e di attuare gli altri aspetti della dimensione esistenziale cristiana, perché dalla maniera con cui «si articola il rapporto fra creazione e redenzione, sarà più o meno difficile concepire il matrimonio come un sacramento, e riconoscerlo o negare il ruolo di un'autorità ecclesiale che richiede rispetto e ubbidienza. E le conseguenze si manifestano l'una dopo l'altra, in quanto riflettono un modo diverso di concepire il rapporto tra chiesa e società; vi si troverà, ad esempio, un'accettazione più facile della secolarizzazione da parte protestante e delle reticenze da parte cattolica, che teme il rischio di un certo dualismo»⁵. Perciò, riflettere in bioetica sul senso della vita dell'uomo, quale essere creato e redento, vuol dire porsi su di una prospettiva di relazione teologica fra l'uomo vecchio in Adamo e l'uomo nuovo in Cristo, cioè pensare la vita umana nel rapporto tra creazione e redenzione, tra natura⁶ e grazia. Presento qui, a titolo esemplificativo, alcune sintetiche indicazioni inerenti a un'ermeneutica bioetica in ottica protestante e poi quelle secondo una prospettiva cattolica per vedere poi su cosa sia possibile fondare una relazione tra le due bioetiche e un'ermeneutica della bioetica in senso ecumenico così da suggerirne alcune questioni di ricerca teologica.

1. *Ermeneutica protestante*

Per offrire alcuni spunti di riflessione circa l'interpretazione bioetica "protestante"⁷, bisogna cogliere la condizione in cui si trova la vita dell'uomo prima dell'incontro giustificante dell'amore di Dio in Cristo e dopo tale incontro. La situazione esistenziale dell'uomo davanti a Dio è quella di essere un peccatore⁸, incapace totalmente di qualsiasi cosa nei confronti di Dio, con al centro se stesso, incurvato su di sé ("*homo incurvatus*")⁹. Unicamente il dono infinito dell'amore di Dio come giustizia di Cristo¹⁰ lo riabilita nella *sola fide*¹¹ e lo salva perché «Dio stesso si decide, da solo, ad essere grazia per l'uomo cioè il Signore della salvezza»¹². Questa grazia è Dio stesso¹³, misericordia divina sempre donata all'uomo che la accoglie nella fede nel Cristo crocifisso, accettando «solamente la mediazione discendente in Cristo e per la Parola¹⁴ ed i segni da lui esplicitamente istituiti»¹⁵. Dio, però, rimane il totalmente Altro rispetto all'uomo giustificato, il quale tra il prima e il dopo l'evento della Parola, accusa se stesso, ("*iustus est prime accusator sui*")¹⁶, dinanzi all'assoluta signoria salvifica di Dio che «è legata ad una affermazione altrettanto appassionata della bassezza dell'uomo davanti a Dio, che ispira una diffidenza verso l'uomo»¹⁷ in ordine all'evento redentivo. Questa alterità della vita di Dio si riverbera nei confronti della vita dell'uomo nel dono salvifico della sola Scrittura e della sola fede e parimenti in una «restitution de l'ordre de la création à la "profanité" ou à la secularité bonne et bénie de Dieu»¹⁸. Pertanto, l'uomo riconciliato con Dio, l'uomo nuovo in Cristo «è sempre una creatura che partecipa alla vita trinitaria nella persona di Cristo, primogenito della nuova creazione, ma non per questo divinizzato»¹⁹ e, perciò, tale relazione teologica tra ordine della creazione e ordine della redenzione provoca una visione ermeneutica sulla vita antropologica intrisa di pessimismo nei confronti dell'uomo, asserendo unicamente, di contro, l'azione salvifica di Dio in Cristo. Appare significativo, allora, evidenziare che questo orizzonte esistenziale, accentuando da una parte la distinzione tra la dimensione

della creazione, benedetta da Dio e affidata all'uomo – il quale sollevato dalla responsabilità soteriologica²⁰, si ritrova ad essere «più libero per gestire autonomamente il proprio destino temporale, ritenuto però irrilevante per la sua sorte definitiva»²¹ – e quella della redenzione operata da Cristo, si rifletta in una metodologia di analisi e di decodificazione della vita dell'uomo nel suo porsi etico. Non bisogna però dimenticare che l'irrilevanza soteriologica della vita etica è tale solo rispetto alla possibilità di acquisire la salvezza per proprio merito e non per grazia; la grazia esige la vita morale. In questo modo, un'ermeneutica metodologica centrata su tale paradigma dirige a interpretare la vita dell'uomo nelle sue scelte bioetiche quale esistenza reticente nei confronti di una moralizzazione troppo accentuata della vita stessa, che ne accresce, parimenti, la realtà e la responsabilità. Siamo, perciò, in presenza, nell'area protestante, di una metodologia ermeneutica della bioetica che colloca l'uomo, nel suo discernimento in ambito morale, a distinguere l'aspetto soteriologico rispetto a quello più specificatamente creaturale, offrendo rilevanza storica all'uomo quale soggetto di autonoma libertà etica nei confronti dell'opera di salvezza²². Con ciò non si vuole accentuare l'estraneità della relazione creazione-redenzione della bioetica "protestante", ma si vuole sottolineare, semplicemente, che in tale visione l'azione normativa bioetica non si colloca come decisiva del carattere salvifico-soteriologico per l'esistenza dell'uomo. Ha, di certo, una funzione esibitiva dell'azione della grazia²³ in ordine alla santificazione della vita e all'uso terzo della legge, il quale «dipende dalla santificazione: la legge può essere apportatrice di valori evangelici. Essa non conduce alla salvezza, ma non è annullata nell'ordine della fede»²⁴. Allora, ci chiediamo come si pone l'evento dell'opera di salvezza e quello della prassi storica dell'uomo nel suo darsi "qui e ora" bioetico, proprio perché «il Dio dell'evento e della grazia è lo stesso Dio della storia o della creazione»²⁵. Per rispondere a questa domanda ascoltiamo la voce dell'interpretazione cattolica sulla vita dell'uomo in bioetica, sempre situata fra creazione e redenzione.

2. *Ermeneutica cattolica*

La visione cattolica della vita dell'uomo in bioetica, decaduto in Adamo e redento in Cristo, trova il suo criterio di diversificazione rispetto al principio della corruzione globale dell'uomo²⁶, caratteristico dell'orizzonte esistenziale-antropologico della Riforma. L'ermeneutica cattolica sottolinea che la vita dell'uomo peccatore, al di là della concupiscenza provocata dal peccato stesso²⁷, conserva in sé una possibilità di disporsi, di prepararsi alla grazia, come capacità non perduta del suo essere, quale esperienza di porsi fuori di sé, in ricerca della salvezza, nella fede della giustificazione²⁸. Questa esperienza è generata dal fatto che l'uomo creato da Dio e redento da Cristo, trova in se stesso una tensione a situarsi in estroversia esistenziale nei riguardi della grazia²⁹, in quanto l'uomo contiene in sé un a priori a livello ontologico, inteso come «sua apertura trascendentale all'essere e quindi a Dio»³⁰ nel senso che, stante questa disponibilità della creatura umana nei confronti di Dio, la grazia per la vita viene considerata quale «possibilità inscritta nella creazione»³¹, in quanto fondata sull'Amore di Dio per noi³². L'uomo, pertanto, nella sua vita non conosce una corruzione totale di se stesso ma, creaturalmente può, nella sua ricerca di risposte salvifiche suscitate dalla riflessione sulla propria esistenza – e qui entra in gioco la dimensione razionale dell'uomo –, prepararsi a ricevere l'amore di Dio in Cristo e, assimilato dal Risorto nell'ambito di «una reale trasformazione ontologica dell'uomo che da peccatore diventa santo e da schiavo diventa libero, figlio di Dio»³³, collaborare con Lui in dimensione soteriologica circa la propria vita³⁴. La vita dell'uomo, assunta nel mistero redentivo di Cristo e trasformata all'interno da un processo di divinizzazione operato dalla grazia dello Spirito Santo³⁵, prende parte, perciò, all'azione di trasfigurazione in senso cristico delle cose create, in vista della loro maggior

*L'ermeneutica cattolica
sottolinea che la vita
dell'uomo peccatore, al di là
della concupiscenza provocata
dal peccato, conserva in sé
una possibilità di disporsi,
di prepararsi alla grazia*

umanizzazione, secondo la prospettiva delle buone opere³⁶. Così, infatti, si esprime il Concilio Vaticano II: «Con la sua risurrezione costituito Signore, egli, il Cristo cui è stato dato ogni potere in cielo e in terra, agisce ora nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito; non solo suscita il desiderio del mondo futuro, ma con ciò stesso ispira anche, purifica e fortifica quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra»³⁷. Da tutto questo si evince che l'ermeneutica cattolica in bioetica situa il rapporto fra creazione e redenzione nell'ambito dell'esperienza cristologica³⁸ di partecipazione dell'uomo stesso all'agire soteriologico, in ordine all'evento pasquale relativo all'esistenza antropologica. Questa diversificazione a livello esistenziale-antropologico della visione cattolica rispetto a quella protestante – la quale non vuole, *sic et simpliciter*, assolutizzare l'estrensività della relazione creazione-redenzione – conduce con sé una differente lettura metodologica del fatto etico nel suo darsi storico³⁹. Riprendendo, allora, il quesito posto sopra tra dimensione soteriologica in Cristo, quale Dio della creazione e della storia, e discernimento bioetico, si può mettere in risalto che nel pensiero antropologico cattolico non sussiste una demarcazione netta tra sfera creaturale e redentiva; bensì la vita dell'uomo trasfigurata dalla grazia, «attualizzata nei sacramenti»⁴⁰ in modo particolare, si ponga, nel suo situarsi storico a livello bioetico, quale via critica di trasformazione della creazione, dal momento che coopera alla stessa divinizzazione operata dal “*mysterium paschale*”, perché «il per noi del Cristo vi diventa in tal modo un in noi»⁴¹. C'è, quindi, al centro dell'articolazione sulla vita tra accadimento antropologico e cristologico nell'ottica cattolica bioetica, una dimensione partecipativa relativamente al legame tra creaturalità ed evento redentivo, che si rifrange nel suo attuarsi bioetico, al punto che il dono di Dio

nella creazione e nella redenzione è tale che tutto l'uomo è messo in condizione di rispondervi e di parteciparvi. Da questa breve sintesi tra le due interpretazioni bioetiche ecclesiali, appare che una differente visuale ermeneutica sul senso della bioetica si situa all'interno di una diversificata visione antropologica esistenziale confessionale, in modo specifico tra creazione e redenzione in Cristo.

3. *L'evento redentivo*

Ci chiediamo, dunque, se sia possibile, al di là delle differenti ermeneutiche antropologiche sulla bioetica, trovare il fondamento su cui rinvenire la verità di Dio sull'uomo nel suo essere e agire bioetico. Diciamo subito che questo fondamento è l'evento redentivo operato da Gesù Cristo. L'accadimento della morte e risurrezione di Cristo è il compimento archetipico della vita umana, nel senso che si configura come la sorgente e la modalità esemplare, originaria, primordiale della vita dell'uomo nella sua più piena realizzazione, che si attua poi nella sua pratica e declinazione normativa bioetica. Inoltre, l'evento redentivo è il dato determinante sia per la prospettiva ermeneutico-metodologica sia per quella contenutistica e «nello stesso tempo costituisce un obiettivo verso il quale le chiese devono camminare, sotto la potenza dello Spirito Santo»⁴². In questo senso, un'ermeneutica in prospettiva ecumenica della bioetica tra le bioetiche ecclesiali, «protestante» e cattolica, trova nel mistero pasquale vissuto dal credente nella grazia dello Spirito Santo, l'evento paradigmatico e metodologico del suo discorso morale e normativo. Infatti, il documento ecumenico *Scelte etiche e comunione ecclesiale*, redatto da cattolici, luterani e riformati francesi dice che il «Cristo morto e risorto per noi è il criterio di ogni vita di chiesa, di ogni etica e di ogni impegno dei cristiani nella società. L'affermazione comune del primato di questo riferimento è ecumenicamente essenziale»⁴³. Stante ciò, è necessario chiedersi quali risvolti e ricadute l'evento redentivo possa provocare allo sviluppo di un «impianto antropologico»⁴⁴ ecumenico, situato tra crea-

zione e redenzione, il quale dovrebbe poi essere esplicitato in relazione alle due bioetiche ecclesiali e un'ermeneutica in chiave ecumenica della bioetica. Il documento risponde che il triplice consenso generato dall'evento redentivo si ripercuote sulle modalità di pensare e di vivere le accentuazioni tra cattolici e protestanti proprio per quanto attiene la prospettiva teologica tra creazione e redenzione. Afferma, infatti, che «il triplice consenso evocato sopra relativizza ciò che si ritiene tradizionalmente come opposizione fra cattolici e protestanti: il modo di concepire il rapporto fra creazione e redenzione»⁴⁵. Ma cosa significa che il mistero pasquale «relativizza» il rapporto fra creazione e redenzione in vista di un'antropologia ecumenica, che è necessaria nella relazione tra le due bioetiche confessionali e un'ermeneutica della bioetica in senso ecumenico? Qui dobbiamo considerare il fatto che quando si parla di croce e di risurrezione, ci si rivolge al dato cristologico dell'incarnazione in quanto tale, cioè a Cristo, vero Dio e vero uomo: è su tale mistero che si fonda il dialogo tra le Chiese. Il dialogo viene posto, quindi, secondo quest'ottica ermeneutica che il documento chiama dell'«e-e»⁴⁶, criterio teologico «che si deve applicare nella riflessione etica come nella dogmatica cristiana»⁴⁷. Questo vuol dire che Cristo, con la sua incarnazione e la sua morte-risurrezione, pone in unità e la dimensione creaturale antropologica e parimenti quella redentiva, che si dà perciò come cristica, nel senso che l'uomo creato, assunto in forza dell'evento cristologico, è innestato nell'evento redentivo perché «la creazione è inseparabile dall'economia di salvezza in Gesù Cristo (Ef 1,10)»⁴⁸. Cristo, infatti, è il Dio della creazione e il Dio della redenzione (Col 1,13-21; Ef 1,3-10). Asserire, pertanto, che il mistero pasquale «relativizza» la prospettiva teologica della correlazione creazione-redenzione tra le due ermeneutiche ecclesiali significa prospettare come parametro ecumenico per un'ermeneutica della bioetica in prospettiva ecumenica «un'antropologia cristiana della creazione, dell'elezione, della salvezza, della risurrezione e dell'escatologia»⁴⁹. Riflessione antro-

pologica ecumenica, necessariamente sottomessa «sempre alla gravitazione della Scrittura»⁵⁰ secondo una metodologia che ne rispetti l'innegabile dimensione razionale, in modo tale da non ritrovarsi nella visione dell'uomo, delineatasi con i concetti di "natura" e "sopra-natura", «che ha spesso il difetto di lasciare in ombra l'evento salvifico del Cristo»⁵¹. Così, si potrebbe delineare un orizzonte antropologico ecumenico che colga la vita dell'essere umano nel suo dischiudersi etico quale accadimento storico, costituito indivisibilmente in dimensione creaturale e contemporaneamente redentiva, perché il mistero pasquale è l'archetipo teologico che conduce l'uomo a decidersi come evento esistenziale creato, salvato ed eletto in Cristo. In tale ottica, allora, l'evento pasquale, fondativo dell'etica della vita, "relativizza" le accentuazioni ermeneutiche confessionali in bioetica in quanto dirige verso un "impianto antropologico" in cui, sia per la prospettiva protestante, sia per quella cattolica, si è in presenza di «una morale in situazione essenzialmente cristica e ciò a motivo di una creazione inseparabile dall'elezione e dalla salvezza»⁵².

4. Conclusioni

Come abbiamo visto, il mistero pasquale "relativizza" le accentuazioni teologiche riscontrate nel rapporto tra creazione-redenzione delle due bioetiche ecclesiali e indirizza a una metodologia ermeneutica sulla bioetica in prospettiva antropologica posta in situazione essenzialmente cristica. Abbiamo trovato, inoltre, che il documento *Scelte etiche e comunione ecclesiale* suggerisce alcuni orizzonti ermeneutici in chiave antropologica circa il rapporto tra creazione e redenzione per l'elaborazione di un'ermeneutica ecumenica della bioetica, fondata sull'evento pasquale. A questo punto si apre un altro terreno di ricerca perché la questione ermeneutica per la bioetica è da rinvenire nel suo essere una disci-

plina etico-normativa, non nel senso che derivi la sua fondazione da una morale fondamentale di tipo deduttivistico⁵³, quanto che in essa la norma e la sua interpretazione sono «due concetti che si richiamano reciprocamente: ogni norma dev'essere interpretata per essere fondata. La differenza che intercorre tra la formulazione concettuale astratta e la concretezza storica della situazione particolare, impone una mediazione. Interpretare è appunto compiere una mediazione: ridurre il salto qualitativo che intercorre tra la riflessione e la vita, senza mai poterlo mai annullare del tutto»⁵⁴. Su tale base, allora, la bioetica è una scienza specificatamente normativa che cerca di orientare e interpretare, in modo storico-concreto, i

tanti comportamenti umani relativi alle scelte bioetiche⁵⁵. In questo senso di mediazione ermeneutica, la bioetica si pone come scienza etico-normativa, sapendo, contemporaneamente, che «l'etica, non è, nella sua dimensione essenziale, un problema scientifico; è piuttosto un mistero»⁵⁶. Mistero che trova il suo centro gravitazionale nell'evento redentivo in quanto «la fondazione ultima della norma etica per il cristiano è la fede nella volontà salvifica di Dio, realizzata nella morte e risurrezione di Gesù, che fa essere l'uomo in Cristo e lo rende partecipe del suo santo Spirito, il quale dalle profondità dell'essere nuovo persuade ad agire come Cristo, in una incondizionata ubbidienza al Padre ed al suo comandamento»⁵⁷. Parimenti, però, sorge la questione di come dovrebbe delinarsi una corretta impostazione del processo antropologico riconoscitivo delle norme morali sulla vita⁵⁸, in quanto senza questo passaggio, non possiamo giungere a riflettere sulla vita secondo un'antropologia ecumenica in situazione essenzialmente cristica e quindi a parlare di un'ermeneutica della bioetica in chiave ecumenica. In altre parole, su questa dinamica ermeneutico-antropologica normativa sarà possibile – nel dialogo ecumenico, come esperienza di *koinonia* cristiana⁵⁹ – diri-

Riflessione antropologica ecumenica, necessariamente sottomessa «sempre alla gravitazione della Scrittura»

gersi verso un'interpretazione sulla vita umana, fondata su un'antropologia teologica ecumenica, che pone in unità i momenti cristologici della creazione, elezione, salvezza, risurrezione ed escatologia, in cui l'evento pasquale relativizza le differenze confessionali e la bioetica viene posta in situazione essenzialmente cristica.

Bisogna ricordare, infine, che questa bioetica posta in situazione essenzialmente cristica per essere ecumenicamente normativa, sia dal punto di vista ermeneutico e sia dal punto di vista antropologico, dovrà situarsi nel rispetto del primo principio di creazione, che è il principio basilare della bioetica in quanto tale, cioè il principio della vita umana, riconosciuta tale dal momento del suo concepimento alla sua morte naturale. Principio della vita umana quale verità per sé evidente dal punto di vista razionale, che rende ragione della dignità della persona nei suoi diritti inviolabili e sul quale sono fondati i principi di fraternità e di solidarietà per la costruzione del bene comune della società. È bene sottolineare che sul principio della vita umana si gioca, non solo la costruzione dell'unità dei cristiani ma dell'intera famiglia umana. Il futuro dell'uomo e della società intera, infatti, dipendono dalla promozione del Vangelo della vita. «Il Vangelo della vita non è esclusivamente per i credenti: è per tutti. [...] Il Vangelo della vita è per la città degli uomini. Agire a favore della vita è contribuire al rinnovamento della società mediante l'edificazione del bene comune. Non è possibile, infatti, costruire il bene comune senza riconoscere e tutelare il diritto alla vita, su cui si fondano e si sviluppano tutti gli altri diritti inalienabili dell'essere umano»⁶⁰. È perciò sul rispetto del principio della vita umana che sarà possibile delineare e vivere tra cristiani di Chiese diverse una bioetica ecumenica posta in situazione essenzialmente cristica.

NOTE

¹ R. BERTALOT, *Per dialogare con la Riforma*, LIEF, Vicenza 1989, 117.

² R. MEHL, *Morale cattolica e morale protestante*, Claudiana, Torino 1973, 89. FEDE E COSTITUZIONE, *Un tesoro in*

vasi d'argilla, in EO/7, 3166, 3167, 3168. L'*Enchiridion Oecumenicum*, i volumi dove sono raccolti i documenti ecumenici, è abbreviato come EO, poi c'è il numero del volume, il numero del capitolo o capitoli.

³ P. PIVA, «Riflessioni per un'ermeneutica ecumenica dell'evento etico», in *Studi Ecumenici*, 9 (1991), 14.

⁴ «L'a priori concreto costituisce la pre-comprensione umana a partire dalla quale ciascuno coglie i singoli contenuti dell'esperienza, dando loro un significato unitario preciso; così come la totalità dell'autocomprensione si costituisce e si modifica attraverso la percezione vissuta dei contenuti. Si stabilisce pertanto una dialettica tra il singolo fenomeno, che di volta in volta si presenta in modo tematico, e lo sfondo non tematico presupposto. Da essa si parte per comprendere e chiarire il singolo fenomeno. Si tratta di un circolo ermeneutico di natura antropologica. Ciò significa che non si dà mai un punto di partenza assolutamente privo di presupposti, a partire dal quale si può sviluppare un'antropologia o una teologia filosofiche. È sempre l'uomo concreto, che sperimenta e conosce se stesso nel suo mondo, a porre domande sulla sua vita. La pre-comprensione concreta non può quindi essere eliminata dal circolo ermeneutico. Nessuno può riflettere su di sé astraendo dall'esperienza concreta personale per collocarsi in *un puro io penso*. Portiamo sempre noi stessi insieme con noi. La pre-comprensione concreta è dunque la condizione necessaria del nostro porre domande sull'uomo, sulla sua vita, sulla verità», P. PIVA, «Il fatto previo. Scritti», (a cura di P. Sgroi), in *Quaderni di Studi Ecumenici*, 20 (2009), 58-59.

⁵ R. GIRAUT, «La collaborazione ecumenica in campo etico: alcuni esempi dalla Francia», in AA.VV., *Questione etica e impegno ecumenico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1986, 105.

⁶ A. DUMAS, «A chaud et a froid. L'accentuation de certaines de nos divergences morales», in *Le Supplement*, 12 (1983), 477-478.

⁷ Ho posto l'aggettivo *protestante* tra virgolette perché in realtà non esiste una bioetica protestante in senso stretto. S. ROSTAGNO, «Protestantesimo», in S. SALVINO - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Città Nuova-ISB, Roma-Acireale (CT) 2004, 934.

⁸ DIALOGO INTERNAZIONALE CATTOLICI-LUTERANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, in EO/7, 1851. Ora questo documento ecumenico è abbreviato come *Dcdg*.

⁹ «Quest'uomo è animato dall'amore di se stesso, è un homo incurvatus su di sé. Gli mancano la fede e il libero arbitrio nei confronti di Dio», R. BERTALOT, *Dalla teocrazia al laicismo. Propedeutica alla filosofia del diritto*, Stampacolor, Sassari 1993, 56.

¹⁰ *Dcdg*, in EO/7, 1853.

¹¹ *Ibidem*, 1856. CATTOLICI-LUTERANI-RIFORMATI FRANCESI, «Scelte etiche e comunione ecclesiale», in EO/4, 779. Ora questo documento ecumenico è abbreviato come *Sece*.

¹² P. PIVA, «La domanda etica e diverse risposte storiche: appunti per una riflessione ecumenica», in *Studi Ecumenici*, 3 (1985), 238.

- ¹³ Nella teologia protestante, perciò, è Dio stesso che interviene, la grazia non può pertanto «essere concepita come una “cosa” o una modificazione della sostanza umana. Non ha senso parlare di “grazia creata”», G. PANTEGHINI, *L'uomo alla luce di Cristo. Lineamenti di antropologia teologica*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, 178.
- ¹⁴ «Sans la reconnaissance de la Parole, l'homme s'égarer. Totalemment. Semper peccator», È. FUCHS - P. GISEL, *Les fondements théologiques de la morale. Point de vue protestant*, in *Le Supplement*, 12 (1983), 508.
- ¹⁵ J.E. VERCRUYSE, «Causa reformationis». *La storia della Chiesa nei secoli XV-XVI*, Lineamenti-Sussidi, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990², 100.
- ¹⁶ R. BERTALOT, «Fondazione biblico-teologica dell'etica: prospettiva protestante», in AA.VV., *Questione etica e impegno*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1986, 58. *Dcdg*, in *EO/7*, 1859.
- ¹⁷ J.E. VERCRUYSE, «Causa Reformationis»...», op. cit., 100.
- ¹⁸ È. FUCHS - P. GISEL, «Les fondamentes théologiques de la morale. Point de vue protestant», in *Le Supplement*, 12 (1983), 520-521.
- ¹⁹ R. MEHL, *Morale cattolica e morale protestante*, op. cit., 44.
- ²⁰ *Sece*, in *EO/4*, 808.
- ²¹ G. PANTEGHINI, *L'uomo alla luce di Cristo*, op. cit., 178.
- ²² «L'etica è squalificata come cammino di salvezza. È la logica conseguenza della dottrina della giustificazione per fede. L'interesse di Lutero per la concentrazione del credente nel suo rapporto con Dio, e in particolare per la condizione di peccatore giustificato, porta il riformatore tedesco a temere la possibile concorrenza della vita etica (buone opere) con la fede. Rispetto ad una prassi ascetica che poneva l'accento di acquisire meriti nei confronti di Dio, Lutero insiste sulla condizione passiva dell'uomo rispetto alla salvezza: né le opere di pietà (inutili), né una vita buona (per altro impossibile) possono giovare in questo senso», P. PIVA, «Attualità della questione etica per l'οὐκουμένη», in *Studi Ecumenici*, 22 (2004), 79.
- ²³ *Dcdg*, in *EO/7*, 1869.
- ²⁴ *Sece*, in *EO/4*, 803.
- ²⁵ P. PIVA, «Domanda etica e risposte storiche: appunti per una riflessione ecumenica», in *Studi Ecumenici*, 3 (1985), 235.
- ²⁶ «In realtà la Scrittura non conosce questa nozione di corruzione totale della natura umana. Essa parla più volentieri del peccato come di una schiavitù», R. MEHL, *Morale cattolica e Morale protestante*, op. cit., 86.
- ²⁷ *Dcdg*, in *EO/7*, 1860.
- ²⁸ *Dcdg*, in *EO/7*, 1857.
- ²⁹ R. TONONI, «L'uomo tra divinizzazione e irrecuperabilità», in *Credere oggi*, 27 (1985), 71-72.
- ³⁰ P. PIVA, *Domanda etica e risposte storiche*, op. cit., 446.
- ³¹ G. PANTEGHINI, *L'uomo alla luce di Cristo*, op. cit., 180.
- ³² *Sece*, in *EO/4*, 792.
- ³³ R. TONONI, «L'uomo tra divinizzazione e irrecuperabilità», in *Credere oggi*, 27 (1985), 72.
- ³⁴ *Dcdg*, in *EO/7*, 1850.
- ³⁵ *Ibid.*, in *EO/7*, 1854.
- ³⁶ *Ibid.*, in *EO/7*, 1868.
- ³⁷ *Gaudium et Spes*, 38.
- ³⁸ L. SERENTHÀ, «II/ Antropologia dal punto di vista teologico», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 3, Marietti, Torino 1977², 533.
- ³⁹ P. PIVA, *L'evento della salvezza, fondamento dell'etica ecumenica*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, 212.
- ⁴⁰ L. SERENTHÀ, «Giustificazione», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977², 244.
- ⁴¹ *Sece*, in *EO/4*, 795.
- ⁴² P. PIVA, *L'evento della salvezza, fondamento dell'etica ecumenica*, op. cit., 214.
- ⁴³ *Sece*, in *EO/4*, 862.
- ⁴⁴ *Ibidem*, in *EO/4*, 864.
- ⁴⁵ *Ibidem*, in *EO/4*, 869.
- ⁴⁶ *Ibidem*, in *EO/4*, 818.
- ⁴⁷ *Ivi*.
- ⁴⁸ *Ibidem*, in *EO/4*, 786.
- ⁴⁹ *Sece*, in *EO/4*, 786.
- ⁵⁰ *Ivi*.
- ⁵¹ *Ibidem*, in *EO/4*, 798.
- ⁵² *Ibidem*, in *EO/4*, 814.
- ⁵³ È. FUCHS, «L'apporto dell'etica teologica al dibattito bioetico», in *Studi Ecumenici*, 13 (1995), 482.
- ⁵⁴ P. PIVA, *L'evento della salvezza, fondamento dell'etica ecumenica*, op. cit., 240.
- ⁵⁵ S. LEONE, «La riflessione bioetica sulla qualità della vita», in *Bioetica e Cultura*, 2 (1992), 137-148.
- ⁵⁶ P. PIVA, «Riflessioni per un'ermeneutica ecumenica dell'evento etico», in *Studi Ecumenici*, 9 (1991), 16.
- ⁵⁷ P. PIVA, *L'evento della salvezza, fondamento dell'etica ecumenica*, op. cit., 273.
- ⁵⁸ P. PIVA, «La bioetica e il sistema di riferimento morale», in *Studi Ecumenici*, 13 (1995), 449-465.
- ⁵⁹ In quanto «una sollecita preoccupazione per le complessità della vita morale non dovrebbe portare i cristiani a perdere di vista ciò che è fondamentale per tutti loro: il punto di partenza e di arrivo è la grazia di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito, mediata dalla chiesa e dalla creazione. La nostra vita in Dio è la sorgente fondamentale e permanente del nostro avanzamento verso una più profonda koinonia. Solo l'avvio e il sostegno della grazia di Dio permette ai cristiani di trascendere le differenze morali, superare le divisioni e vivere la loro unità nella fede», CHIESA CATTOLICA-CEC, «Il dialogo ecumenico sulle questioni morali: potenziali fonti di testimonianza comune o di divisioni», in *EO/7*, 1197.
- ⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, 101.