

MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI
*Direzione Generale per i Beni Librari, gli Istituti Culturali
e il Diritto d'Autore*

sotto l'Alto Patronato
del Presidente della Repubblica

con il patrocinio della

Regione Liguria
Regione Abruzzo

COMITATO NAZIONALE
per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità,
solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII
alla Costituzione Europea



Gruppo Editoriale
L'Espresso SpA



COMITATO NAZIONALE
per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità,
solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII
alla Costituzione Europea

IL PRINCIPIO DI SUSSIDIARIETÀ
Scritti vari

VOLUME I

a cura di
Alessandro d'Avack

Rubbettino Rai  Eri

© 2009 - Rai Radiotelevisione Italiana
Viale Mazzini, 14
00195 Roma
rai-eri@rai.it

© 2009 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli
Viale Rosario Rubbettino, 10
TEL (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Indice

<i>Introduzione alla sussidiarietà</i> , A. d'Avack	p.	7
<i>Relazione sulla attività del Comitato Nazionale nel biennio 2006-2008</i> , F.M. Cestelli		23
<i>Le prospettive di integrazione politica nell'Europa riunificata</i> , G. Napolitano		29
<i>C'è un futuro per l'integrazione europea?</i> , G. Napolitano		37
<i>La sussidiarietà è un principio attuale</i> , F. Marini		45
<i>Sussidiarietà introvabile</i> , L. Compagna		47
<i>Saluti al Convegno: L'evoluzione del concetto di sussidiarietà da Leone XIII all'Unione Europea</i> , P. Fiori		53
<i>Evoluzione e applicazione del principio di sussidiarietà</i> , C. Mirabelli		55
<i>Il concetto di sussidiarietà tra statualità e Magistero della Chiesa</i> , L. Compagna		59
<i>Sussidiarietà e parti sociali nella costituzione europea e nel governo delle so- cietà complesse</i> , D. Gentile		61
<i>Brevi note sul principio di sussidiarietà</i> , V. Correa		69
<i>Il principio di sussidiarietà oggi nell'Unione Europea</i> , S. Zappalà		73
<i>Autonomia e responsabilità come valori costituzionali ed effettività dei diritti sociali. Per una lettura 'evolutiva' del principio di sussidiarietà nell'ordi- namento costituzionale italiano</i> , V. Baldini		75
<i>Il principio di sussidiarietà nel diritto dei trasporti</i> , A. Xerri		93
<i>Saluti in occasione del convegno Humanæ Vitæ tra attualità e provocazione</i> , Bucarest, 27-28 maggio 2008, D. Porro		103
<i>Saluti in occasione del convegno Humanæ Vitæ tra attualità e provocazione</i> , Bucarest, 27-28 maggio 2008, F.M. Cestelli		105
<i>L'enciclica Humanæ Vitæ nell'attuale contesto culturale e magisteriale. Intro- duzione del congresso commemorativo del 40° anniversario dell'enciclica Humanæ Vitæ</i> , P. Erdö		107
<i>L'Humanæ Vitæ come documento normativo</i> , F. Coccopalmerio		113
<i>L'amore coniugale pienamente umano nell'insegnamento della Humanæ Vitæ</i> , E. Sgreccia		121
<i>Coscienza cristiana e Humanæ Vitæ</i> , G. Girotti		133
<i>Il Magistero nella vicenda dell'Humanæ Vitæ: aspetti giuridico-canonici</i> , A. Montan		139
<i>«Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est» (Tertullianus, Apologeticus, IX, 8) ovvero il sorgere e lo sviluppo della Civiltà Cristiana</i> , O. Bucci		151

<i>Si può fare un discorso canonico sulla Humanae Vitae? La sua ricezione nel CIC 1983 con particolare riguardo alla vita consacrata e apostolicamente associata</i> , D.J. Andrés	167
<i>Humanae Vitae: la sfida della lettura ragionata del testo nei confronti di una rilettura recente</i> , B. Honings	181
<i>La solidarietà familiare nell'Humanae Vitae</i> , A. d'Avack	193
<i>Il diritto alla vita, i diritti dell'uomo e l'Europa</i> , C. Casini	201
<i>La Consilia paternitas dalle origini dell'istituto giuridico del matrimonio cristiano fino alla Enciclica Humanae Vitae</i> , A. Bucci	209
<i>Chronica: Il convegno Humanae Vitae tra attualità e provocazione, Bucarest 27-28 maggio 2008</i> , L. Vago	257
<i>Saluti al convegno. La solidarietà nelle Comunicazioni sociali, Roma 19 giugno 2008</i> , A. Marini	261
<i>Saluti al convegno. La solidarietà nella evoluzione della comunicazione Roma 19 giugno 2008</i> , F. Coccopalmerio	263
<i>Solidarietà e comunicazione: Problematiche e prospettive</i> , P. Picozza	265
<i>La solidarietà nella evoluzione delle comunicazioni</i> , G. Casini	273
<i>La Santa Sede e le nuove comunicazioni sociali: il digital divide</i> , A. Bucci	287
<i>Saluti per il convegno Solidarietà e sussidiarietà nelle Confraternite, Barga (LU) 17 ottobre 2008</i> , G. Brunini	295
<i>Origini delle Confraternite</i> , G. Casini	299
<i>Le Misericordie con particolare riferimento alla Misericordia di Roccasecca</i> , L. Vago	309
 <i>Testimonianze di Convegni</i>	 315
 Le Istituzioni e le Aziende che hanno sostenuto il Comitato Nazionale	 329

Introduzione alla sussidiarietà

SOMMARIO: 1) Origine e significato del termine. 2) Sintesi storica, politica, filosofica: da Aristotele a Leone XIII. 3) La dottrina sociale della Chiesa. 4) Prime riflessioni. 5) Portata giuridica del principio di sussidiarietà e i suoi due aspetti. 6) La sussidiarietà nella Costituzione repubblicana. 7) La sussidiarietà nell'Unione Europea. 8) Conclusioni.

1) *Origine e significato del termine*

È opportuno risalire all'origine etimologica del termine e al suo attuale significato analogico. Il termine deriva dal latino *subsidiūm* (composto da *sub-sidere*) che letteralmente vuol dire fermarsi sotto e, nel linguaggio militare romano, veniva riferito alle truppe di riserva e a quelle che trasportavano i generi di prima necessità che si fermavano dietro il fronte e per tale ragione venivano definite sussidiarie, rispetto ad un esercito necessariamente leggero. Da quanto sopra è facile far derivare il significato analogico: il *subsidiūm* non era altro che un aiuto e le truppe *sub-sidariae* erano quella che dovevano portare questo aiuto e sostenere l'esercito.

Nella lingua italiana il termine sussidio è rimasto un sinonimo qualificato di aiuto, soprattutto in senso complementare e integrativo, finalizzato alla realizzazione di determinate attività. Nella scienza giuridica è usato per lo più nella materia tributaria: il sussidio dello Stato in circostanze eccezionali o in calamità naturali, quasi sempre poi trasformati in tributi ordinari e permanenti; ancora come aiuto finanziario corrisposto dallo Stato o da altri Enti pubblici (Regioni, Province, Comuni...) a famiglie indigenti, agli alluvionati, ai terremotati, ecc...

Anche in Diritto canonico si parla di sussidio caritativo che, sempre sotto il profilo tributario, indica una tassa straordinaria che l'Ordinario del luogo, in caso di impellente necessità della diocesi, può imporre a tutti i beneficiati, sia secolari che religiosi. Più fortuna ha avuto il suo derivato "sussidiario" inteso come attributo, "fermata sussidiaria" che non è altro che un mezzo ausiliario e integrativo, rispetto alla fermata principale; ancora "nave sussidiaria", detta anche "nave appoggio", analogamente alle truppe di riserva, destinate ai servizi logistici.

Oltre l'uso oggettivo, il termine è adoperato anche come sostantivo concreto: il "sussidiario" non è altro che il testo che nelle scuole elementari integra il libro di lettura e l'insegnamento del maestro nelle varie materie di studio. Mancava il sostantivo astratto e la prima volta che mi sono occupato *ex professo* del principio di sussidiarietà l'unica definizione l'ho trovato solo nello Zingarelli e non in altri dizionari italiani per non parlare del silenzio assoluto delle varie enciclopedie giuridiche, mentre cominciavano a fiorire diversi studi giuridici sull'argomento. La definizione che riporto testualmente era la seguente: "Principio per il quale l'autorità a livello gerarchico superiore si sostituisce a una di livello inferiore quan-

do quest'ultima non compie atti di sua competenza". Definizione quanto mai riduttiva e in disarmonia con i primi enunciati del principio, perché tratta solo, e per di più in maniera carente e incompleta, della sussidiarietà verticale e non di quella orizzontale.

Con definizioni estremamente sintetiche, ma che rendono i concetti, può dirsi che la sussidiarietà verticale è un criterio di distribuzione delle competenze fra lo Stato e le autonomie locali e quella orizzontale nient'altro che un paradigma ordinatore fra lo Stato, gli individui e le formazioni sociali. Tornerò su questi concetti dopo una sintesi storica relativa al principio di sussidiarietà, inteso come i rapporti fra lo Stato, gli individui e i gruppi intermedi, e un rapido esame della dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII ai nostri giorni.

2) *Sintesi storica, politica, filosofica: da Aristotele a Leone XIII*

La sussidiarietà, limitatamente all'applicazione al rapporto tra la sfera privata pubblica, trova la sua prima formulazione nella dottrina di Aristotele. Questi considera l'individuo come il fulcro del sistema politico, e per questo lo Stato, la *polis*, deve agire in funzione del suo bene. Lo Stato, infatti, contrariamente all'individuo e a tutti i gruppi che costituiscono la società, non è dotato di fini propri: suo unico scopo è quello di garantire l'armonia nella diversità, e deve far questo con la minima ingerenza possibile negli affari privati. Gli interventi dello Stato devono dunque essere subordinati tanto all'insufficienza dell'individuo o del gruppo a provvedere a se stessi, quanto all'utilità dell'azione statale. Alcune materie, però ritenute necessarie alla sopravvivenza stessa dello Stato, devono comunque essere riservate a quest'ultimo: tali sono la disciplina del culto, la decisione degli interessi generali e dei diritti reciproci, la difesa esterna, le arti, ecc.

Aristotele distingue poi tra vera politica, come governo, ed autorità dispotica, falsa politica, come amministrazione. La prima riguarda l'interesse generale, la seconda gli interessi particolari. La prima deve essere centralizzata, non la seconda.

Nel 1200 Tommaso d'Aquino riprende molte delle concezioni aristoteliche relative al rapporto tra Stato e società, in particolare il carattere strumentale del primo rispetto alla seconda e la minimizzazione degli interventi statali nelle sfere di autonomia privata. Egli definisce per la prima volta il fondamento teologico della relazione Stato-individuo, che verrà poi utilizzato dalla dottrina sociale cattolica del XIX e XX secolo per fondare il principio di sussidiarietà sul concetto di dignità umana.

Nel 1600 Locke pone le prime basi teoriche della sussidiarietà. Nella visione del filosofo inglese l'uomo allo stato di natura è libero ed autosufficiente: la sua unica incapacità riguarda la difesa della sua libertà ed è ciò solo che egli chiede allo Stato. Tale concezione della società, che costituisce il presupposto delle teorie liberistiche, limita gli interventi dell'autorità ai soli casi assolutamente necessari, rigidamente tipizzati: scompare ogni altro criterio per valutare l'opportunità di un intervento statale. In particolare, viene meno qualunque riferimento all'«utilità», nel timore che l'ambiguità di tale concetto possa portare ad ingerenze senza fine.

La stessa assistenza sociale è considerata negativamente da Bentham, il quale la qualifica come un «incoraggiamento alla pigrizia». Limiti così rigidi all'azione statale si giustificano, secondo la teoria liberale, con il fatto che l'individuo realizza se stesso

attraverso le proprie opere, le proprie azioni, di fronte alle quali lo stesso risultato perde di importanza. L'autorità che fornisce all'individuo il «prodotto finito», il quale non sia assolutamente necessario alla sua sopravvivenza, inibisce le sue capacità e lo priva dell'unica fonte di felicità: l'azione.

Altusio pretende dallo Stato qualcosa di più della semplice tutela della libertà, ed introduce il concetto di sussidiarietà positiva (insieme a quello di sussidiarietà verticale). Egli vive nella Germania dei primi del '600, che non conosce lo Stato (inteso in senso moderno). Altusio ritiene necessaria la presenza di un'autorità pubblica proprio per il fatto che la società civile non è più in grado di sopravvivere tramite l'auto-organizzazione, e prospetta un criterio elastico di ripartizione dei compiti, tale criterio consiste nel loro concreto espletamento da parte dei singoli gruppi, con preferenza degli inferiori sui superiori: per questa ragione l'azione statale è in funzione non solo dell'incapacità dei gruppi inferiori, ma anche della loro indifferenza o pigrizia.

Hegel, due secoli dopo, si trova dinanzi allo stesso problema: per sopravvivere, la società tedesca ha bisogno di uno Stato, di un'autorità sovraordinata. È per vincere le differenze del suo popolo nei confronti di tale entità che egli formula dei criteri per regolamentare l'azione: fra questi riemerge il concetto di "necessità" come presupposto indispensabile per l'azione statale.

Contemporaneamente Tocqueville, in Francia, si trova confrontato ad una situazione opposta: mentre in Germania si sente il bisogno di uno Stato per salvare la società, in Francia si vuole salvare la società dallo Stato. Quest'ultimo, infatti, si spingeva allora sino a regolare gli affari più particolari, e due ragioni venivano addotte a giustificazione di tale comportamento. La prima era che solo eliminando i piccoli centri di potere si sarebbe raggiunta la tanto agognata eguaglianza enunciata dalla Carta fondamentale dei diritti dell'uomo. La seconda ragione si fondava sugli errori che, inevitabilmente, i singoli commetterebbero nella gestione dei propri affari. Tocqueville considera questa come una vera e propria usurpazione delle competenze, in quanto lo Stato, prima di intervenire direttamente, dovrebbe aiutare e sostenere l'azione dei singoli in difficoltà. L'autore francese ritiene l'intervento statale negativo in sé, anche nei casi in cui sia reso necessario per la sopravvivenza del singolo: esso non rappresenta altro che il male minore, in quanto porta all'atrofia delle capacità dei singoli, i quali si adagiano tra le braccia dello Stato-tutore. Al contrario, compito dello Stato dovrebbe essere quello di permettere agli individui di sviluppare al massimo le proprie capacità.

John Stuart Mill tratta essenzialmente della sussidiarietà verticale, ed è forse il primo ad elaborarne una definizione esplicita, sostenendo che "solo una piccola parte dei compiti di uno stato può essere trattata in maniera soddisfacente e sicura dalle autorità centrali". Stuart Mill non è per una rigida ripartizione di materie tra l'autorità centrale e quelle locali; egli ritiene che i vari centri di potere dovrebbero cooperare costantemente, assegnando alle autorità periferiche il compito di adattare alle situazioni locali le istruzioni di massima impartite dal centro. Tale modo di operare sarebbe reso necessario anche dall'impossibilità di individuare con precisione il centro di potere più adatto ad assumersi un determinato compito: mentre, infatti, un'azione statale può apparire spesso più efficace, le autorità locali godono d'altra parte del "vantaggio compensativo di un ben più diretto interesse al risultato".

Molto innovativa è la concezione di Proudhon del rapporto Stato-società civile. Per la prima volta la sussidiarietà viene applicata ad una costruzione di tipo federale,

che Proudhon ritiene possa essere l'unica soluzione all'eterno duello tra il bisogno di autorità e l'esigenza di libertà. La federazione costituirebbe l'essenza del contratto sociale, con il quale i vari gruppi sociali fissano le loro competenze, sulla base delle loro effettive capacità. Per Proudhon è importante che sia verificata la reale efficienza dei singoli gruppi, affinché questi non addossino poi allo Stato tutti i loro compiti. Per la prima volta si pone quindi il problema difendere lo Stato dall'inerzia dei gruppi minori. Un'ulteriore preoccupazione di Proudhon è quella di evitare i dispotismi locali: per questa ragione egli ritiene necessaria l'applicazione della sussidiarietà ad ogni livello di potere.

Verso la fine dell'800 emerge chiaramente che la nozione di sussidiarietà, e la stessa instaurazione di un "sano" rapporto tra individuo e Stato, presuppongono la presenza dei gruppi sociali. Tale considerazione risulta dal fallimento delle teorie politiche elaborate nel corso del XIX secolo che, proponendo un rapporto diretto tra Stato e individuo, portavano inevitabilmente alla soccombenza di quest'ultimo. Nella società liberale, infatti, solo gli individui più forti sopravvivono al completo abbandono da parte dello Stato, mentre l'ideologia socialista prevede un'enorme ingerenza dello Stato nelle sfere dei privati, assorbendo le individualità per garantire l'eguaglianza. Si giunse quindi alla conclusione che solo i gruppi sociali potessero mediare tale rapporto e salvaguardare gli interessi individuali di fronte allo Stato. Due sono le correnti di pensiero che si pongono come alternative agli estremi sopraccitati: il corporativismo e la dottrina sociale cattolica. La dottrina del corporativismo parte dall'idea di fornire agli appartenenti ad una certa categoria uno strumento efficace per fronteggiare lo Stato e limitarne le ingerenze: le corporazioni. Queste possono essere libere od obbligatorie. La storia insegna che mentre esperienze del primo tipo, propugate anche dalla stessa Chiesa cattolica, costituiscono un'efficace mediazione tra lo Stato ed il cittadino, l'obbligatorietà delle corporazioni, o il c.d. "corporativismo di Stato", porta gradualmente verso lo statalismo più invadente. Tali organismi, infatti, tramite l'attribuzione di funzioni e poteri di tipo pubblicistico, vengono progressivamente incorporati nell'apparato statale, cosicché l'individuo, spogliato della sua unica difesa, si trova nuovamente faccia a faccia con lo Stato, e ne viene ancora una volta schiacciato. È quanto è avvenuto, ad esempio, nel Portogallo di Salazar e durante il fascismo in Italia.

Il principio di sussidiarietà diviene d'altro canto l'elemento chiave della dottrina sociale cattolica verso la fine dell'800, e lo resterà fino ai giorni nostri. È il vescovo tedesco barone von Ketteler a riconsiderare il fondamento teologico del principio, ritenendo che esso solo sia in grado di salvaguardare la dignità dell'uomo di fronte allo Stato. La dignità assurgerebbe appunto a valore primo che deve essere assicurato. Occorre andare, in altre parole, oltre la libertà dei liberali, che abbandona i bisognosi a sé stessi, ed oltre l'eguaglianza dei socialisti, che appiattisce la società eliminando le individualità. È proprio per offrire un'alternativa a questi due estremi che Leone XIII, nel 1891, prende posizione sulla scottante questione sociale del tempo, a ciò sollecitato dalla "Accademia Juridica" di Alibrandi che si era resa interprete delle istanze della classe politica cattolica. Nella sua enciclica *Rerum Novarum* (1891) il Pontefice sollecita un intervento dello Stato affinché la classe operaia non sia abbandonata alle crudeli leggi del mercato imposte dalla "mano invisibile" del capitalismo, chiedendo contestualmente che lo Stato medesimo non ecceda nel suo intervento.

Più in particolare il Pontefice si fece garante non solo dei diritti dei lavoratori, ma anche di quelli delle comunità intermedie, tenendo particolarmente presenti le famiglie e i sindacati, affermando il dovere dello Stato di riconoscerne non solo l'esistenza di fatto, ma anche quella giuridica. Nel richiamare la teoria delle *societates iuridice perfectae* (Chiesa e Stato) ha riaffermato l'ordine gerarchico fra comunità di diverso livello e quindi la preminenza dello Stato (*societas perfecta*) rispetto alle "altre società" che nascono in seno alla prima e sono per loro natura società vere, ma "piccole" e "imperfette". L'Enciclica ovviamente risente del periodo storico nel quale è stata scritta e cioè quando la Chiesa, ormai perso il potere temporale del quale però Leone XIII era fautore, si confrontava con lo Stato moderno nelle sue deviazioni totalitarie e liberal-hegeliane e quello che interessava al Pontefice era proprio un riconoscimento giuridico delle società intermedie che riaffermasse sullo stato la sussidiarietà gerarchica (verticale) e comunitaria (orizzontale) propria della *societas christianorum* premoderna.

In proposito illuminante è l'enunciazione al n. 3 delle *Rerum Novarum*: "Ora, sebbene queste associazioni private (sottintende i sindacati) esistano dentro lo Stato, e ne siano come tante parti, tuttavia in generale, e assolutamente parlando, lo Stato non può proibirne la formazione. Perché il diritto di riunirsi in società l'uomo lo ha dalla natura e lo Stato deve tutelare, non distruggere i diritti naturali. Se lo Stato proibisce tali associazioni, contraddirebbe se stesso, perché tutte le società, pubbliche o private, derivano dallo stesso principio, la naturale socialità dell'uomo".

Significative anche le sue affermazioni sulla famiglia: "... la società domestica ha sulla società civile una priorità logica e una priorità reale, di cui partecipano necessariamente i suoi diritti e i suoi doveri. Che se gli individui, le famiglie, entrando a far parte della società vi trovassero, invece di un sostegno, un ostacolo, invece di una protezione, una diminuzione dei loro diritti, la società sarebbe piuttosto da fuggire che da ricercare" per concludere "è quindi un errore grave e dannosissimo volere che lo Stato possa intervenire arbitrariamente fin nel santuario della famiglia. Certo se qualche famiglia si trova in una situazione disperata e da se stessa non le sia possibile uscirne, è giusto ... l'intervento dei pubblici poteri, perché ogni famiglia è un membro della società ... qui però deve arrestarsi lo Stato, la natura proibisce che si vada oltre" (n. 10).

Anche se il principio di sussidiarietà nell'epoca moderna si fa risalire a Leone XIII, il Pontefice in nessun passo della *Rerum Novarum* usa questo termine e il primo Pontefice che ne parla espressamente è Pio XI nell'Enciclica *Quadragesimo Anno* (1931, appunto quaranta anni dopo la *Rerum Novarum*) che riprende e rielabora la dottrina sociale di Papa Pecci, dando così inizio a quella rigogliosa fioritura di encicliche, allocuzioni, messaggi che per tutto il ventesimo secolo hanno approfondito la dottrina sociale della Chiesa nei suoi aspetti concreti e in rapporto non solo con la comunità politica, ma anche con altri principi alla stessa complementari quali quelli di solidarietà, uguaglianza, dignità, partecipazione, collaborazione... e fraternità.

3) *La dottrina sociale della Chiesa*

E, infatti, è proprio nella dottrina sociale della Chiesa che la tematica della sussidiarietà trova la sua più completa espressione. Nel magistero della Chiesa il principio di sussidiarietà per la prima volta proposto nell'Enciclica di Pio XI *Quadragesimo An-*

no del 15 maggio 1931 con una formulazione ancora oggi considerata classica e che quindi, nonostante il lungo tempo trascorso, merita ancora particolare attenzione e di essere riportata testualmente.

Dopo aver constatato come “per la mutazione delle circostanze, molte cose non si possono più compiere se non da grandi associazioni”, l’Enciclica afferma con forza che, anche in questa nuova situazione, deve “restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale” secondo il quale “siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere come forze e l’industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare”. Ne deriverebbe, infatti, un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società” perché “oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva (*subsidium afferre*) le membra del corpo sociale, non già distruggerle ma assorbirle”.

Di conseguenza, e sempre a giudizio del Pontefice, “è necessario che l’autorità suprema dello Stato rimetta ad associazioni minori e inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor momento” per poter “eseguire con più libertà, con più forza ed efficacia le parti che a lei sola spettano... di direzione, cioè di vigilanza, di incitamento, di repressione a seconda dei casi e delle necessità”. Gli uomini di governo sono, quindi, esortati a persuadersi che “quanto più perfettamente sarà mantenuto l’ordine gerarchico fra le diverse associazioni, conforme al principio della funzione suppletiva dell’attività secolare (*servato hoc subsidiari officii principio*), tanto più forte riuscirà l’autorità e la potenza sociale e perciò anche più felice e più prospera la conduzione dello Stato stesso. È stato così formulato un principio fondamentale sull’ordinamento della vita sociale: “ciò che gli uomini possono fare da sé con le proprie forze non può essere loro tolto e rimesso alla società” e ciò che vale per il singolo individuo rispetto alla società, vale ugualmente per le società minori e di ordine inferiori rispetto allo Stato. Principio di ordine interno nell’ambito di qualsiasi società nei confronti dei suoi componenti, ma anche principio di ordine esterno nei confronti delle varie società nei loro rapporti: come la società non deve sostituirsi ai singoli in ciò che questi possono realizzare direttamente, così le società maggiori non devono assumersi compiti che possono essere svolti dalle società minori.

L’esplicita enunciazione del principio e la sua specifica formulazione possono senz’altro considerarsi una novità rispetto al precedente Magistero della Chiesa, ma, a guardar bene, la dottrina così enunciata, quanto ai suoi contenuti e alle esigenze che intende tutelare, è già implicita nel plurisecolare insegnamento della Chiesa in materia sociale. Si pensi a quanto già osservato a proposito dell’Aquinata nel paragrafo precedente.

Questo insegnamento di Pio XI è stato in seguito confermato dai suoi successori: Pio XII con numerosi radio messaggi natalizi, Giovanni XXIII prima nella *Mater et Magistra* del 15 maggio 1961, soprattutto sotto il profilo economico e poi nella *Pacem in Terris* dell’11 aprile 1963 sotto il profilo dei rapporti fra comunità politiche e comunità internazionali.

Il Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, traccia il volto di una Chiesa “intimamente solidale con il genere umano e la sua storia”, che cammina con tutta l’umanità ed è soggetta insieme al mondo alla medesima sorte terrena, ne parla espressamente tre volte con riferimento alla educazione, alla famiglia, alla scuola e alla comunità internazionale (par. 75).

Paolo VI nella *Populorum Progressio* del 26 marzo 1967 e nella lettera apostolica *Octogesima adveniens* del 14 maggio 1971. Durante il suo pontificato il principio è richiamato in diversi documenti della S. Sede emanati dalla Commissione per le comunicazioni sociali, dalla Congregazione per l'educazione cattolica, dal Consiglio Cor Unum, dalla Commissione Iustitia et Pax.

Con Giovanni Paolo II il principio di sussidiarietà diventa motivo ricorrente del suo magistero con enunciazioni che, pur nel solco delle precedenti pronunce, non sono prive di novità. Nel messaggio al Presidente dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 22 agosto 1980 il Pontefice avverte come "applicando la nozione di sussidiarietà... molti gruppi e popoli possono risolvere meglio i loro problemi ad un livello locale o intermedio" con un'azione che dia loro "un senso diretto di partecipazione ai loro stessi destini". E ancora il 22 novembre 1981 nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, il Pontefice ammonisce che "la società e più specificamente lo Stato... nella loro relazione con la famiglia sono gravemente obbligati ad attenersi al principio di sussidiarietà" (n. 5). Nel corso del suo pontificato sono importanti l'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Libertatis conscientiae* del 22 marzo 1986 nella quale il principio di sussidiarietà insieme a quello di solidarietà è considerato "intimamente legato" alla stessa dignità dell'uomo (n. 74) e il Documento della Congregazione per l'educazione cattolica: *La dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* del 30 dicembre 1988 dove è ribadito che la sussidiarietà è importante principio regolatore della vita sociale con la conseguenza che la Chiesa è molto attenta alla sua applicazione concreta "a motivo della dignità stessa della persona, dal rispetto di ciò che vi è di più umano nell'organizzazione della vita sociale e della salvaguardia dei diritti dei popoli nelle relazioni tra società particolari e società universale" (n. 38).

Non mi sembra un azzardo, alla luce di queste enunciazioni, equiparare il principio di sussidiarietà all'*aequitas non scripta*, anche se questa è una mia personalissima opinione. Infine, nell'Enciclica *Centesimus annus* del 1 maggio 1991 ribadisce che "la socialità dell'uomo non si esaurisce nello Stato, ma si realizza in diversi gruppi intermedi... che, provenendo dalla stessa natura umana, hanno, sopra e dentro il bene comune, la loro autonomia (n. 13), con il conseguente divieto per una società superiore di "interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune" (n. 48).

Non bisogna infine dimenticare che il principio di sussidiarietà viene recepito nel catechismo della Chiesa cattolica che ne tratta nel capitolo dedicato alla comunità umana e "precisa i limiti dell'intervento dello Stato, mira ad armonizzare i rapporti tra gli individui e le società, tende a instaurare un autentico ordine internazionale (n. 1885). Questa decisa insistenza della Santa Sede sull'indipendenza del principio di sussidiarietà nella vita sociale non poteva rimanere senza eco negli insegnamenti della Conferenza episcopale italiana che, con specifico riferimento al territorio nel quale opera e quindi alla nostra Repubblica, non ha esitato a denunciare che "la crisi dello stato sociale trova una delle sue cause culturali e strutturali proprio nell'abbandono e nell'oblio del principio di sussidiarietà", mentre viceversa "il rinnovato slancio da dare a uno Stato sociale può e deve trovare il necessario impulso nella libera e piena ap-

plicazione di tale principio” (Nota pastorale della Commissione ecclesiale Giustizia e Pace: *Stato sociale e educazione della società* dell’11 maggio 1995. Cfr. anche fra gli altri documenti: *Evangelizzare il sociale* del 22 novembre 1992 e *Democrazia economica, sviluppo e bene comune* del 13 giugno 1994).

4) *Prime riflessioni*

A conclusione di questo excursus storico sulla dottrina sociale della Chiesa possono trarsi alcune prime considerazioni giuridiche. Tutta la vita sociale è espressione del suo inconfondibile ed esclusivo protagonista: la persona umana e la sua intangibile dignità. Tale dignità rappresenta il fine ultimo della società, la quale è ad essa ordinata e pertanto “tutti i programmi sociali, scientifici e culturali (dovranno essere) presieduti dalla consapevolezza del primato di ogni essere umano” (Catechismo della Chiesa Cattolica 2235). La naturale dignità della persona importa due corollari: libertà e uguaglianza. Libertà vuol dire che l’uomo deve formare e guidare, di sua libera iniziativa, la sua vita personale e sociale, assumendosene personalmente la responsabilità. La libertà, infatti, non solo permette all’uomo di mutare convenientemente lo stato di cose a lui esterno, ma determinare la crescita del suo essere persona, mediante scelte conformi al vero bene, in tal modo l’uomo genera se stesso, è padre del proprio essere, costruisce l’ordine sociale (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, n. 135). Uguaglianza vuol dire che tutti gli esseri, uomo-donna, tutti i popoli, tutte le etnie sono uguali e hanno pari dignità nella vita sociale alla quale l’uomo è naturalmente portato e questa uguaglianza determina i diritti e i doveri del vivere sociale.

È importante notare che, per la dottrina sociale della Chiesa, tali diritti non traggono la loro fonte dalla volontà umana, dallo Stato, da poteri pubblici anche confessionali, ma dall’uomo stesso e per questo sono universali, inviolabili, inalienabili, indisponibili e devono essere tutelati non solo singolarmente, ma nel loro insieme. I principi che precedono, che possono considerarsi come guida nella dottrina sociale della Chiesa, costituiscono veri e propri cardini dell’insegnamento sociale cattolico che deve tendere alla realizzazione del bene comune che non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale, ma di un bene veramente comune a tutta la società che è possibile raggiungere solo cooperando insieme, accrescere e custodire la sua indivisibilità non solo nel presente, ma anche nel futuro.

Come si vede tutti i principi generali riportano, e non poteva essere altrimenti, al principio di sussidiarietà: impossibile promuovere la dignità naturale della persona umana e il bene comune se non prendendosi cura della famiglia, dei gruppi, delle associazioni, delle realtà territoriali locali, di quelle espressioni aggregative di tipo economico, sociale, culturale, sportivo, ricreativo, professionale, politico alle quali le persone danno spontaneamente vita e che rendono loro possibile un’effettiva crescita sociale. È questo l’ambito della società civile, intesa come l’insieme dei rapporti fra individui e società intermedie, che si realizzano in forme originarie grazie alla “soggettività creativa dei cittadini” (*Centesimus Annus*, n. 48). La rete di questi rapporti innova il tessuto sociale e costituisce la base di una vera comunità di persone, rendendo possibile il riconoscimento di forme più elevate di socialità. Ciò non vuol dire che lo Stato, in certe circostanze, possa esercitare una funzione di supplenza, ma, alla luce del principio di sussidiarietà, questa supplenza istituzionale non deve prolungarsi ed

estendersi oltre lo stretto necessario, dal momento che trova giustificazione soltanto nell'eccezionalità della situazione.

Si è già visto come il principio di sussidiarietà è considerato "quale necessario complemento della solidarietà" (La dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale, n. 38) intesa come principio sociale ordinatore delle istituzioni dato che conferisce particolare risalto all'uguaglianza di tutti in dignità e diritti, al comune cammino degli uomini e dei profili verso una sempre maggiore unità.

5) *Portata giuridica del principio di sussidiarietà e i suoi due aspetti*

Il principio di sussidiarietà, anche se ha trovato la sua elaborazione e la sua definizione nella dottrina sociale della Chiesa, si ritrova anche nelle Costituzioni contemporanee di vari Paesi e in particolare in quella italiana e nel trattato istitutivo della Comunità europea, ripreso successivamente da altri trattati al punto da poter dire che è uno dei principi fondamentali dell'Unione europea.

Prima però di esaminare la portata e l'attuazione del principio negli ordinamenti secolari e soprannazionali è opportuno riflettere sulla sua natura giuridica e sulle sue varie sfaccettature. Come già osservato il principio di sussidiarietà è un criterio di carattere antropologico e quindi di organizzazione sociale dato che l'uomo è un animale sociale che tende a incontrarsi, ad associarsi a realizzarsi insieme ad altri uomini, a dar vita a una società e cioè ad un insieme ordinato e organizzato di persone. Questo insieme di persone può ordinarsi in diversi modi, ma la sua organizzazione e la scelta dei principi che la regolano, non può che avere come punto di riferimento dal quale muoversi il suo fattore primario e cioè la persona umana. In altre parole la persona umana è il centro dal quale si allargano vari cerchi concentrici, alcuni più vicini altri più lontani fino a giungere allo Stato. Organizzare e concepire la società secondo tale modello anche a livello politico e istituzionale vuol dire vivere in Stato e non informato al liberalismo, al socialismo, al federalismo, ma al principio di sussidiarietà nel quale i cittadini sono liberi e responsabili del proprio destino e in grado di fare scelte di valore per la propria esistenza.

In altre parole il principio di sussidiarietà, così come elaborato dalla dottrina sociale cattolica, non significa che gli individui sono sussidiari rispetto alle formazioni intermedie, ma al contrario, che queste sono, per loro natura, sussidiarie rispetto alle singole persone per aiutarle nella loro personale autorealizzazione. E anche le formazioni sociali cosiddette maggiori o superiori esistono per osservare analoghi ruoli sussidiari nei confronti delle comunità inferiori o minori e quindi dei singoli. Questa prospettiva rovescia completamente la linea direzionale dell'iniziativa civica nel senso che non può sostenersi un incisivo esercizio del potere del vertice nei confronti della base, esercizio che risulterebbe agevolato proprio dalla divisione della società in sfere concentriche che consentirebbe una più capillare azione della autorità politica all'interno della società civile, e di conseguenza, la possibilità di controlli più efficaci.

Il principio di sussidiarietà viceversa persegue l'obiettivo opposto non solo perché garantisce la libertà e la responsabilità dei singoli, ma perché proprio partendo da loro risale al vertice e lo influenza. Non deve meravigliare che anche questo principio è stato enunciato per la prima volta dalla dottrina sociale della Chiesa e infatti la Costi-

tuzione Pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, nel riaffermare la naturale dignità della persona umana, sostiene che i *christi fideles* con le loro azioni ed opere devono seguire la loro coscienza in maniera da influenzare il vertice al fine che lo stesso emetta leggi giuste e in sintonia con quanto voluto dalla maggioranza dei cittadini: è la c.d. *consacratio mundi* (n. 76).

Trasportando questo principio in sede laica si può dire che si deve dar vita ad un sistema che metta le persone e le comunità intermedie al centro dei processi di creazione dei valori, facendosene attori e protagonisti, nella vita delle istituzioni, delle aziende, dei partiti politici, dei sindacati... Del resto, sotto un altro concorrente profilo, la famiglia preesiste alla società civile e questa allo Stato che deve presupporgli rispetto a se stesso: i singoli individui, la famiglia e i corpi intermedi non possono e non devono essere creati dall'alto, ma riconosciuti e, se del caso, stimolati nel loro sorgere soprattutto dal basso tenendo presente le loro esigenze che non potranno non influenzare le scelte politiche, sociali, legislative ecc. Sotto un altro profilo vuol dire aiutare a fare e cioè mettere chi non è in grado di operare in condizioni di riuscire e chi opera in condizioni di fare meglio, perfezionando il rapporto fra pubblico e privato, in maniera tale che fra Stato, società e mercato vi sia una reciproca valorizzazione e non polverizzazione, ricordando che non tutto quello che è pubblico è statale, ma è pubblico tutto quello che giova al bene comune.

Le riflessioni che precedono sotto un'ottica diversa pongono un dilemma che mi limito a riportare sinteticamente.

Per salvare la società c'è bisogno di uno Stato dato che la società è incapace di sopravvivere senza l'intervento dello Stato che spesso deve sopperire all'inerzia e pigrizia dei gruppi minori e dei singoli individui (cfr. la dottrina di Proudhon sopra riportata).

Viceversa è la società che deve difendersi dall'ingerenza dello Stato al punto che bisogna comunque privilegiare i gruppi inferiori, calati nel territorio, vicini alle persone e maggiormente rispondenti alle necessità dei singoli, fedeli e cittadini, che hanno un interesse più immediato al risultato (cfr. quanto detto a proposito di Toqueville).

Se si riflette su questa antinomia il problema diventa sostanziale perché si torna alle riflessioni iniziali sull'intervento e l'autonomia dei corpi intermedi insieme allo Stato secondo, si ripete, una logica di complementarietà e non di contrapposizione.

Sotto il profilo strettamente giuridico, si è osservato che la sussidiarietà è un altissimo concetto teorico a livello costituzionale, ma è un principio difficile da tradurre in pratica con norme positive al punto che alcuni autori non esitano a paventare un *horror vaqui* e quindi è più opportuno che la norma costituzionale non venga riempita con una norma ordinaria di carattere generale, ma al contrario, che vengano emanate singole norme specifiche per determinate fattispecie.

Il punto di partenza per entrare nell'ambito del diritto positivo non può che essere quanto già accennato in merito alla doppia valenza del principio di sussidiarietà: un paradigma ordinatore nei rapporti fra Stato, formazioni sociali e individui (sussidiarietà orizzontale) e un criterio di distribuzione delle competenze fra Stato e autonomie locali (sussidiarietà verticale).

A questa definizione così sintetica se ne aggiungono molte altre più elaborate che però non vale la pena di riportare perché, salvo aggiunte verbali se non verbose, la so-

stanza della sussidiarietà nei suoi due aspetti orizzontale e verticale rimane invariata, intendendo sempre la seconda come l'intervento dello Stato nei confronti di tutti i soggetti che ricadano nella sua sfera di competenze e di azione e la prima come i rapporti dei vari soggetti fra loro, con o senza la partecipazione dello Stato per fomentare un aiuto reciproco, ognuno con la propria originalità e capacità.

Si vedranno in seguito alcune enunciazioni legislative di tali principi. Alcuni autori nell'ambito della sussidiarietà orizzontale operano alcune sottodistinzioni: sussidiarietà supplementare e complementare. La prima sarebbe un supporto privilegiato per aggiungere qualcosa ai bisogni minimi già soddisfatti; la seconda un supporto per raggiungere un minimo di offerta sociale alla comunità, non sostitutiva della funzioni istituzionali, ma attenta a soddisfare i bisogni umani essenziali nell'esercizio di una cittadinanza attiva. Come si vede in entrambe le ipotesi e soprattutto nella seconda si è nel terzo settore (volontarietà, Onlus, Ong...) che è caratterizzato da un'agilità confacente al mutare delle situazioni e non legata a procedure di tipo normativo e quindi più rapidamente adattabile alle dinamiche storiche e sociali. Ma, si deve stare attenti, perché non è sussidiarietà (complementare) lasciare che la società intervenga in ambiti di volontariato, assistenza caritativa al fine di coprire gli spazi che sono lasciati scoperti dallo Stato; e in tal modo l'intervento della società si presenterebbe come sussidiario rispetto all'azione dello Stato, mentre sulla base del principio di sussidiarietà, i rapporti devono essere impostati in senso diametralmente opposto.

6) *La sussidiarietà nella Costituzione repubblicana*

Sarebbe un grosso errore pensare che il principio di sussidiarietà è stato introdotto nella Costituzione repubblicana solo con la legge costituzionale del 10 ottobre 2001 n° 3 e che prima non ve ne fosse traccia. Altro frequente errore è che questa novella, che attua la c.d. riforma federalista, sia un'attuazione dell'art. 5 ove si dice che la Repubblica "promuove le autonomie locali, attua nei servizi che dipendono dallo Stato il più ampio decentramento amministrativo, adegua i principi e i metodi della sua legislazione alle esigenze dell'autonomia e del decentramento". Errore perché, se come si è prima osservato gli individui, le famiglie, i gruppi intermedi preesistono rispetto allo Stato, quest'ultimo deve presupporli rispetto a se stesso e non può crearli dall'alto, ma riconoscerli ed eventualmente stimolarli nel loro sorgere spontaneo dal basso. Risulta così evidente la netta distinzione esistente fra uno Stato impostato secondo il principio di sussidiarietà ed un altro che attua un semplice decentramento dal proprio centro alla propria periferia per mezzo della propria articolazione istituzionale nell'esercizio del potere normativo e amministrativo.

La vera enunciazione del principio di sussidiarietà si trova nell'art. 2 della Carta costituzionale: "La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle "formazioni sociali", ove si svolge la sua personalità e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale". Ancora di più nel successivo art. 3 che, dopo aver solennemente enunciato al primo comma l'uguaglianza di tutti i cittadini, al secondo recita testualmente: "È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica,

economica e sociale del Paese”. Come si vede, si è in piena sussidiarietà orizzontale: nella Costituzione l’individuo non è visto solo come singolo, ma come persona calata nella realtà sociale e quindi può affermarsi che il principio di sussidiarietà è stato tenuto presente e fatto proprio dai costituenti, dato che il cittadino attivo è spinto a dare un contributo personale, libero e creativo, al bene comune e quindi a partecipare al vivere collettivo e sociale che gli permette di esprimersi completamente. Creare le condizioni grazie alle quali ognuno possa realizzare pienamente se stesso e le proprie capacità e quindi spronare i cittadini alla ricerca del bene comune e al progresso materiale e spirituale non è altro che una prima attuazione del principio di sussidiarietà ben presente nei padri costituenti.

A questo punto si innerva la c.d. riforma federalista del 2001 e infatti l’ultimo comma dell’art. 118 novellato con una felice espressione di sintesi, recita: “Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni, favoriscono l’autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà”. Sintesi felice perché il novello legislatore costituzionale è riuscito a riprendere i concetti fondamentali già propri degli artt. 2 e 3,2 della Costituzione. Nell’articolo in esame si parla ben due volte di sussidiarietà: a parte il quarto comma sopra riportato, il primo così si esprime: “le funzioni amministrative sono attribuite ai Comuni, salvo che per assicurarne l’esercizio unitario, siano conferite a Province, Città metropolitane, Regioni e Stato sulla base dei principi di sussidiarietà, differenziazione e adeguatezza”. Confrontando i due commi, quello che colpisce a prima vista è l’ordine inverso: nel primo comma si parte dall’alto, nel quarto dal basso; un misto di sussidiarietà verticale e orizzontale e un grosso passo avanti rispetto ai concetti espressi in maniera latente nel 1948. Allora vigeva ancora il principio che solo lo Stato e le altre amministrazioni ad esso subordinate, è il vero titolare dell’interesse pubblico e del bene comune e deve sostenere i cittadini che avevano il compito residuale di trarne vantaggio nella loro condizione di amministrati, utenti, assistenti, alunni, pazienti... Oggi la situazione sembra cambiata perché i cittadini possono contribuire a perseguire uno o più interessi generali che, in fondo, coincide o coincidono con l’interesse della loro piena realizzazione come persona. Ho detto “sembra” perché data la nota distinzione fra norme direttive e norme di immediata applicazione, l’art. 118 è una norma di immediata applicazione che non ha bisogno di essere riempito con norme ordinarie che attuino o delimitino il suo dispositivo e il problema sarà proprio vedere nella pratica e nella vita quotidiana come tale articolo verrà attuato o disapplicato. Con tutta evidenza sarà più facile attuarlo nel principio di sussidiarietà verticale che in quella orizzontale perché la prima consente di individuare il livello più adeguato per svolgere una determinata funzione, non tanto a livello gerarchico, nemmeno in base al criterio della “vicinanza” ai cittadini, quanto alla capacità di ciascuno di tali livelli di soddisfare l’interesse generale nel senso sopra indicato: la crescita della persona e la difesa della sua dignità.

Una volta individuati i livelli istituzionali più adatti a perseguire gli interessi generali, la sussidiarietà orizzontale consente alle istituzioni, titolari di tali funzioni, non più da sola, ma insieme ai cittadini, singoli o associati, di percepire il bene comune e così la sussidiarietà orizzontale apre ai soggetti pubblici spazi fino ad oggi inesplorati per realizzare la loro missione costituzionale nella quale contribuiscono anche i cittadini: la piena realizzazione di qualsiasi persona.

Sussidiarietà verticale e orizzontale non si identificano, ma si sostengono e si integrano a vicenda, in qualche modo si sovrappongono, trascolorano l'una nell'altra e non sono una mera astrazione, ma operano nel concreto, appunto perché norme di immediata applicazione. Il punto di intersezione fra sussidiarietà verticale e orizzontale non è altro che la persona umana che, con i suoi diritti e con i suoi doveri, la Costituzione ha voluto al centro dell'intero sistema istituzionale. Quello che potrebbe stupire è che nel titolo V novellato della Costituzione, a differenza di quanto avviene nell'Unione europea, non si trova alcuna forma di controllo né preventivo, né successivo. Ma data l'articolazione della nostra Carta costituzionale il controllo sulla legittimità delle leggi ordinarie attuative dei principi costituzionali è rimesso alla Corte Costituzionale che, con specifico riferimento alla sussidiarietà verticale, è chiamata a dichiarare le attribuzioni e i conflitti fra lo Stato e gli altri Enti istituzionali e quindi a dichiarare legittime o meno le norme che in concreto applicano o disapplicano tale principio nelle varie determinate fattispecie. Il controllo sulla sussidiarietà orizzontale al contrario, come è già avvenuto con riferimento all'art. 4 della legge 54 del 1997, sarà esercitato dal Consiglio di Stato.

7) *La sussidiarietà nell'Unione Europea*

Anche il processo di integrazione europea annovera il principio di sussidiarietà fra i propri valori fondanti. All'articolo 5, secondo comma, del trattato istitutivo della Comunità Europea, sottoscritto a Roma il 25 marzo 1957 così è stato pattuito fra gli Stati fondatori: "Nei settori che non sono di sua esclusiva competenza, la Comunità interviene, secondo il principio di sussidiarietà, soltanto e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque, a motivo delle dimensioni e degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati meglio a livello comunitario".

Lasciato nell'oblio per moltissimi anni il principio di sussidiarietà è stato poi esplicitamente richiamato nell'art. 3b del Trattato sull'Unione Europea, firmato a Maastricht il 17 febbraio 1992 nel quale, richiamando il trattato istitutivo della Comunità, il principio di sussidiarietà viene stabilito come uno dei cardini dell'Unione europea: "La Comunità interviene secondo il principio di sussidiarietà, soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione previste non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque a motivo degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati a livello comunitario". Tale articolo viene in parte modificato dal Trattato di Amsterdam del 2 novembre 1997 nel quale si stabilisce che gli obiettivi dell'Unione Europea saranno perseguiti nel "rispetto del principio di sussidiarietà definito dall'art. 5 del Trattato che istituisce la Comunità europea" anche se poi si aggiunge che tale rispetto nella sussidiarietà è subordinato alle "condizioni e secondo il ritmo fissato dalle disposizioni del Trattato di Maastricht stesso" con un'evidente apertura al dirigismo dell'eurocrazia di Bruxelles.

Nel Trattato di Roma si precisa testualmente che il principio di sussidiarietà "opera nei settori che non sono di sua (della Comunità) esclusiva competenza" lasciando così intendere che il suo ambito di applicazione è solo nelle materie ripartite dove normalmente gli Stati, in base al principio di sussidiarietà, hanno un proprio e autonomo potere legislativo. Vuole anche dire che il Trattato, con una nor-

ma generale che non indica le singole materie se non indirettamente, auspica il più ampio margine di manovra possibile. Dalle norme citate si ricava ancora che la Comunità potrà intervenire sempre che l'azione prevista abbia una dimensione europea, altrimenti l'azione è rimessa ad uno o più Stati; dovrà esserci ancora la presunzione di insufficienza degli Stati membri a risolvere quello specifico problema e l'altra presunzione dell'esigenza di un intervento comunitario per una migliore soluzione dello stesso.

Al principio di sussidiarietà viene così affiancato il principio di proporzionalità, successivamente richiamato anche dal Protocollo allegato al Trattato di Amsterdam, in base al quale la Comunità deve utilizzare mezzi legislativi adeguati e proporzionali agli scopi fissati. Il principio di sussidiarietà è un elemento regolatore delle competenze comunitarie; da un lato infatti è volto a salvaguardare l'ambito di competenza statale contro ogni ingerenza della Comunità, dall'altro come un principio che giustifica l'intervento della Comunità anche in aree riservate alla competenza degli Stati membri. In proposito le espressioni usate dai Capi di Stato e di governo nel Vertice di Lussemburgo del dicembre 1992 pongono in evidenza che "la sussidiarietà è un concetto dinamico che dovrebbe essere applicato sulla scorta degli obiettivi enunciati dal Trattato. Esso consente di estendere le azioni della comunità quando lo richiedono le circostanze e, viceversa, di restringerle o di interromperle quando esse non sono più giustificate". Il Vertice di Lussemburgo conclude affermando che la Commissione e gli Stati membri devono assicurare che "il diritto comunitario sia correttamente applicato e adempiano o l'obbligo di vigilare sulle spese della Comunità".

Tali conclusioni sono state riprese e completate dall'"Accordo interistituzionale tra Parlamento europeo, Consiglio e Commissione relativo alle procedure per l'attuazione del principio di sussidiarietà" siglato a Lussemburgo il 25 ottobre 1993. In particolare il documento si sofferma sulla necessità che le tre istituzioni, nell'esercizio delle proprie competenze, tengano conto del principio di sussidiarietà e ne giustifichino il rispetto; la Commissione nell'esercizio del suo diritto di iniziativa dando una giustificazione ad ogni proposta; il Consiglio, invece, deve accogliere le richieste di ogni stato membro che esigano l'esame di questioni che pongono problemi relativi alla sussidiarietà; infine il rispetto del principio di sussidiarietà è sottoposto ad un controllo effettuato nell'ambito delle procedure comunitarie ed è oggetto di una relazione elaborata dalla Commissione e discussa in seno al Parlamento.

Il tentativo di individuare in maniera precisa le condizioni e le modalità del principio di sussidiarietà, allo scopo di garantire una più rigida osservanza da parte delle istituzioni è stato uno degli obiettivi della Conferenza intergovernativa del 1996 che ha elaborato uno specifico "Protocollo, allegato al Trattato di Amsterdam, sull'applicazione dei principi di sussidiarietà e di proporzionalità" che si ispira ai seguenti principi: la questione in esame deve rappresentare aspetti transnazionali, non regolabili in maniera esauriente dall'azione degli Stati membri che anzi potrebbero compromettere le disposizioni del Trattato o i loro stessi interessi, mentre con l'intervento comunitario possono conseguirsi risultati più vantaggiosi. La Commissione deve inoltre giustificare la sua proposta con una relazione annuale al Parlamento e al Consiglio al quale spetta di valutarne la conformità o meno e riferirne al Parlamento.

Viene così introdotto una specie di controllo preventivo sull'applicazione del principio di sussidiarietà, accanto a un successivo controllo della Corte di giustizia nel-

l'ambito delle procedure nelle quali la competenza delle istituzioni politiche vengono contestate. Anche se non ancora ratificato per l'esito dei *referendum* francese e olandese, non può non ricordarsi il Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa, firmato a Roma il 24 ottobre 2004 che all'art. 9, del Titolo III recita: "La delimitazione delle competenze dell'Unione si fonda sul principio di attribuzione (competenze esclusive e concorrenti, artt. 11-12). L'esercizio delle competenze dell'Unione europea si fonda sui principi di sussidiarietà e di proporzionalità".

Quanto all'applicazione dei principi di sussidiarietà e proporzionalità sanciti nel riportato art. 9 della Costituzione è stato progettato uno specifico Protocollo, le disposizioni del quale sono allegate alla Costituzione. Si tratta in maniera più organica dei già accennati controlli, preventivo e successivo. Il nostro Presidente, Giorgio Napolitano, nel suo intervento all'Università di Tubinga del 19 febbraio 2007 in occasione del 50 anniversario del trattato di Roma, istitutivo della Comunità ha, con sintesi felice, ribadito i principi ispiratori della sussidiarietà a livello comunitario. "La ricchezza dell'Europa è la sua diversità, la sua diversità storica, culturale, ideale, sociale. Ma possiamo fare molte cose insieme: dobbiamo decidere insieme tutto quello che si decide meglio a livello europeo che a livello nazionale e locale. Questo è il principio di sussidiarietà, che in questo Trattato costituzionale è stato riaffermato molto fortemente. Se ci sono questioni che si decidono meglio da parte dei poteri locali o che possono essere decise meglio dai governi o dai Parlamenti nazionali, si debbono decidere lì. Però non c'è dubbio che ci siano grandi questioni che si possono risolvere meglio o addirittura soltanto a livello europeo soprattutto parlando con una sola voce".

8) Conclusioni

Si può dire che il principio di sussidiarietà così come elaborato dalla dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII ai nostri giorni, è stato assunto come principio cardine non solo dalla nostra Costituzione repubblicana, ma anche, dal trattato istitutivo della Comunità, oggi Unione Europea.

Qualche difficoltà, data la portata del principio, potrà esserci nella sua attuazione pratica, ma ripeto che, a mio avviso, i principi generali sono norme di immediata applicazione ai cittadini che, con le loro azioni e iniziative, singole o collettive che realizzano il principio di sussidiarietà, sono fonti viventi del diritto costituzionale e gli stessi cittadini, nei termini sopra detti, sono soggetti costituzionali nel senso più ampio del termine in quanto titolari di una nuova sfera di diritti e doveri, riconosciuti dall'ordinamento a chi attua il principio di sussidiarietà ed è corretto in questo senso, nella sua accezione orizzontale, sostenere che tale principio porta ad una nuova forma di democrazia.

Le modalità con le quali la comunità umana, piccola o vasta che sia, è organizzata a livello sociale e politico, nonché la misura del riconoscimento e quindi dello spazio e della rilevanza pubblica che concretamente vengono lasciati all'iniziativa della persona, "sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità", sono il terreno sul quale l'autorità civile si gioca in gran parte le sue chances di fronte alla società, in termini di esercizio di potere, secondo canoni di bene comune, libertà e giustizia.

D'altronde deve tenersi presente che il principio di sussidiarietà è un principio trasversale che dispiega la sua efficacia in tutti i settori del vivere civile: dalla famiglia alla scuola, al mondo del lavoro e in particolare alla sanità e all'assistenza, alla formazione professionale, al precariato, alla previdenza, all'ambiente, al credito, agli appalti pubblici, agli anziani, ai disabili, alle imposte, alla globalizzazione, all'approvvigionamento energetico... tutti settori che non attengono solo alle istituzioni, ma anche ai singoli e ai gruppi sociali intermedi.

E a proposito di una nuova forma di democrazia, mi piace concludere con le parole di Aldo Moro del 24 marzo 1943 all'Assemblea Costituente: "Lo Stato veramente democratico riconosce e garantisce non soltanto i diritti dell'uomo isolato, ma i diritti dell'uomo associato in una libera vocazione sociale".

Relazione sulla attività del Comitato Nazionale nel biennio 2006/2008

Vorrei intanto ringraziare tutti quelli che in questo biennio hanno lavorato affinché il Comitato fosse conosciuto da tutte le più alte cariche istituzionali, scientifiche ed accademiche sia a livello nazionale che internazionale. Un particolare grazie va al Ministero per i Beni e le Attività Culturali ed in ispecial modo alla Direzione Generale per i beni librari, gli istituti culturali e il diritto d'autore, da cui dipendiamo. Inoltre, voglio ringraziare tutte quelle aziende e istituzioni che hanno attivamente contribuito e soprattutto creduto nel nostro lavoro. Non posso, dunque, fare a meno di citarle tutte in rigoroso ordine alfabetico: AAMS (Monopoli di Stato) AirOne, Anas, Banca d'Italia, Gruppo Editoriale L'Espresso, Istituto Teologico Romano Cattolico (Bucarest), Poste Italiane, RaiEri, Regione Liguria, Università degli Studi di Cassino. Il lavoro del Comitato è iniziato alla fine di ottobre 2006 elaborando un programma da svolgere nei due anni successivi. Si è trattato di un progetto ambizioso e di grande profilo istituzionale. Possiamo in questa sede elencarne i punti essenziali:

- la creazione di una monografia con indicazioni degli scritti appartenenti alle alte personalità istituzionali e scientifiche;
- la creazione di un sito internet personalizzato;
- l'organizzazione di almeno due convegni;
- l'organizzazione delle celebrazioni finali con presentazione della monografia;
- la realizzazione di alcuni contratti per neolaureati e altri, a livello universitario a bando pubblico.

Con caparbietà il Comitato Nazionale ha realizzato in tempi sorprendenti tutti i punti previsti, sostenendo al contempo altri progetti. Uno in particolare ci rende orgogliosi: quello di aver potuto contribuire alla realizzazione di un nuovo reparto per i bambini leucemici all'ospedale pediatrico di Roma Bambin Gesù. Le ulteriori iniziative realizzate dal Comitato sono documentate sul nostro sito www.leonexiii2006.it. Infine non posso che ringraziare l'amico d'Avack e tutta la giunta esecutiva e tutti coloro che hanno sempre lavorato in maniera armoniosa e soprattutto con grande serietà. Ci aspettano ora altre sfide significative che il Comitato affronterà con estrema tenacia e consapevolezza della profonda professionalità di tutti i suoi membri.

* Segretario tesoriere del Comitato Nazionale. Prof. a contratto Cattedra di Diritto Ecclesiastico, Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza.

COMITATO NAZIONALE per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità,
solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea

**L'evoluzione del concetto di sussidiarietà
da Leone XIII all'Unione Europea**

Cassino, 11 dicembre 2007

Saluti

DOM PIETRO VITTORELLI, *Abate dell'Abbazia di Montecassino*
 Prof. PAOLO VIGO *Magnifico Rettore Università di Cassino*
 Prof. EDOARDO ALES *Preside Facoltà di Giurisprudenza*
 Prof. LUIGI SALAMONE *Direttore Dipartimento di Scienze Giuridiche*
 Avv. FRANCESCO SCALIA *Presidente Provincia di Frosinone*
 Dott. BRUNO VINCENZO SCITTARELLI *Sindaco di Cassino*
 Dott. MASSIMILIANO MIGNANELLI *Presidente Consiglio Comunale di Cassino*
 Dott. ANDREA DELLA SELVA *Presidente del Tribunale di Cassino*
 Avv. LUIGI MONTANELLI *Presidente Ordine Forense di Cassino*

Introduce

Dott. FABIO MASSIMO CESTELLI *Università degli Studi di Cassino*

Presiede:

On. Prof. Avv. PUBLIO FIORI *Università degli Studi di Roma Lumsa*

Relazioni

Prof. VINCENZO BALDINI *Università degli Studi di Cassino*
 Sen. Prof. LUIGI COMPAGNA *Università degli Studi di Roma Luiss*
 Dott.ssa VITTORIA CORREA *Giudice Tribunale per i Minorenni di Roma*
 Prof. Avv. ALESSANDRO D'AVACK *Università degli Studi di Cassino*
 Prof. Avv. PIETRANGELO IARICCI *Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*
 S.E. Prof. CESARE MIRABELLI *Presidente Emerito della Corte Costituzionale*
 On.le STEFANO ZAPPALÀ *Parlamentare Europeo*

Interventi Programmati

Avv. ALESSANDRO BUCCI *Università degli Studi di Cassino*
 Avv. GIUSEPPE CASINI *Università degli Studi di Cassino*
 Avv. DIEGO GENTILE *Direttore Amministrativo CNEL*

COMITATO NAZIONALE per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea

Istituto Teologico Romano-Cattolico “Santa Teresa” di Bucarest

**Humanæ Vitæ, tra attualità e provocazione.
Una risposta moderna ad un problema multisecolare**

Bucarest 27-28 maggio 2008

Martedì, 28 maggio 2008¹

ore 9.00 Inaugurazione del Simposio
 Prolusione d'apertura del Simposio pronunciata da S.E.R. Mons. IOAN ROBU, Arcivescovo Metropolita di Bucarest;
 Saluto inaugurale: S.E.R. Mons. FRANCISCO-JAVIER LOZANO, Nunzio Apostolico in Romania;
 Saluti inaugurali delle autorità religiose e civili dall'Italia e Romania;
 Relazione inaugurale, tenuta da S.E.R. Card. PETER ERDÖ, *L'enciclica Humanæ Vitæ nell'attuale contesto culturale e magisteriale.*

SESSIONE I: ETICA

ore 10.00 S.E.R. Mons. FRANCESCO COCCOPALMERIO, Presidente del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione autentica dei Testi Legislativi, *L'Humanæ Vitæ come documento normativo*
 ore 10.45 S.E.R. Mons. ELIO SGRECCIA, Presidente dell'Accademia per la Vita, *L'amore coniugale pienamente umano secondo la dottrina della Humanæ Vitæ*
 ore 11.30 Coffee-break
 ore 12.00 S.E.R. Mons. GIANFRANCO GIROTTI, Reggente del Tribunale Apostolico della Penitenzieria Apostolica, *Coscienza cristiana e Humanæ Vitæ*
 ore 12.30 Prof. AGOSTINO MONTAN, Pontificia Università Lateranense, *Humanæ Vitæ e magistero papale e episcopale: aspetti giuridico-canonici*

SESSIONE II: DOTTRINALE²

ore 15.00 Prof. ONORATO BUCCI, Consultore nella Congregazione per le Chiese Orientali e nella congregazione per i Testi Legislativi, Università degli Studi del Molise, *Homo est et qui est futurus, iam in semine est.*
 ore 15.45 Prof. DOMINGO J. ANDRÉS, Pontificia Università Lateranense, Institutum Utriusque Juris, *Presenza della Humanæ Vitæ nelle fonti del CIC del 1983*

¹ Ha diretto le tornate congressuali mattutine S.E.R. Mons. IOAN ROBU, Arcivescovo Metropolita di Bucarest.

² Ha diretto le tornate congressuali di questa sessione il Rev. P. VICTOR EMILIAN DUMITRESCU, docente dell'Istituto Teologico “Santa Teresa” di Bucarest.

- Ore 16.30 Prof. BONIFACIO HONINGS: Consultore della Congregazione della Dottrina per la Fede, *Humanae Vitae. La sfida della lettura ragionata del testo nei confronti di una rilettura recente*
- ore 17.30 Coffe-break
- ore 18.00 Prof. ISIDOR MĂRTINĂ, Università di Bucarest, *L'attualità della Humanae Vitae 40 anni dopo*
- ore 18.30 Prof. ALESSANDRO D'AVACK, Università degli Studi di Cassino, *La solidarietà familiare nella Humanae Vitae*
- ore 19.00 Dott. ANCA e JEAN PIERRE VINCENT CERNEA, Medici, *Humanae Vitae.: nuove provocazioni per le Chiese cristiane della Romania*

Miercoledì, 28 maggio 2008³

SESSIONE III: MEDICO-PASTORALE

- ore 9.00 Rev. dott. MIHAI ȘTEFANESCU, Direttore della Clinica di Cardiologia di Târgu Mureș, *Aspetti medici e teologici dei mezzi contraccettivi nell'Enciclica Humanae Vitae*
- ore 9.30 Rev. prof. VASILE RĂDUĂ, Università di Bucarest: *Organismi geneticamente modificati: la scienza e i rischi per la vita umana*
- ore 10.00 On. CARLO CASINI, Parlamento Europeo, *Il diritto alla vita, i diritti dell'uomo e l'Europa.*
- ore 11.00 Coffe-break
- ore 11.30 Dott.ssa MARINA FARA, Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Problemi mediatici legati al dibattito di bioetica*
- ore 12.00 Dott. FLORIN ARDELEAN, Medico, *Aspetti pratici di bioetica nella società rumena*
- ore 12.30 Dott. EMANUEL COSMOVICI, Medico, *Connessione tra l'accettazione del principio contraccettivo e la perdita del senso della vita delle donne: ricerche statistiche*
- ore 13.00 **Conclusioni generali**

³ Ha diretto le tornate congressuali di questa sessione il Rev. P. EMIL MORARU, Presidente dell'Accademia "Anton Durcovici" dell'Istituto Teologico Romano-Cattolico "Santa Tereza" di Bucarest.

COMITATO NAZIONALE per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea,

La Solidarietà nella evoluzione delle Comunicazioni

Roma, 19 giugno 2008

Saluti delle Autorità

S.E. Mons. Francesco Coccopalmerio, *Presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione autentica dei Testi Legislativi della Chiesa*

Sen. Massimo Baldini, *Senato della Repubblica*

Dott.ssa Lavinia Mennuni, *Consigliere Comune di Roma*

Introduce:

Prof. Fabio Massimo Cestelli, *Segretario Tesoriere del Comitato Nazionale*

Presiede:

Prof. Avv. Alessandro d'Avack, *Università degli Studi di Cassino, Presidente del Comitato Nazionale*

Interventi:

S.E. Avv. Annibale Marini, *Presidente Emerito della Corte Costituzionale*

Dott. Alessandro Botto, *Consigliere di Stato, Membro autorità per la vigilanza sui contratti pubblici di lavori, servizi e forniture*

Dott.ssa Vittoria Correa, *Giudice del Tribunale dei Minori di Roma*

Prof. Paolo Picozza, *Università di Macerata*

Prof. Giuseppe Casini, *Università degli Studi di Cassino*

Prof. Alessandro Bucci, *Università degli Studi di Cassino*

Conclusioni:

Prof. Avv. Alessandro d'Avack

Relazioni del pomeriggio

Presiede:

Sen. Massimo Baldini, *Senato della Repubblica*

Interventi:

Dott.ssa Elisabetta Olivieri, *Direttore Generale Sirti S.p.A.*

Dott. Germanio Spreafico, *Responsabile Purchasing Gruppo Telecom Italia S.p.A.*

Dott. Gianluca Comin, *Direttore della Comunicazione ENEL S.p.A.*

Dott. Massimo Bragazzi, *Chief Network and Sales Office Poste Italiane S.p.A.*

On. Roberto Rao, *UDC*

On. Renzo Lusetti, *PD*

Conclusioni:

On. Paolo Romani, *Sottosegretario al Ministero dello Sviluppo Economico con delega alle Telecomunicazioni*

COMITATO NAZIONALE per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea

FONDAZIONE Conservatorio di Sant'Elisabetta

Solidarietà e Sussidiarietà nelle Confraternite

Barga (LU) 16-18 ottobre 2008

Apertura lavori

Prof. ALESSANDRO D'AVACK, *Università degli Studi di Cassino, Presidente del Comitato Nazionale*

Saluti delle Autorità

S.E. Mons. GIOVANNI PAOLO BENOTTO, *Arcivescovo Metropolita di Pisa*

Prof. UMBERTO SERENI, *Sindaco di Barga*

Avv. ALBERTO GIOVANNETTI, *Assessore Comune di Barga, Presidente della Fondazione Conservatorio di Santa Elisabetta*

Sen. ANDREA MARCUCCI, *Senato della Repubblica*

Sen. MASSIMO BALDINI, *Senato della Repubblica*

Dott. GABRIELE BRUNINI, *Presidente della Confederazione Nazionale delle Misericordie d'Italia*

Introduce

Prof. FABIO MASSIMO CESTELLI, *Segretario Tesoriere del Comitato Nazionale*

Relazioni

Prof. GIUSEPPE CASINI, *Università degli Studi di Cassino*

Prof. ONORATO BUCCI, *Università degli Studi del Molise*

Dott.ssa LUCILLA VAGO, *Università degli Studi di Cassino*

Prof.ssa MARIA CRISTINA PAOLUZZI, *Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara*

Prof. PAOLO MONETA, *Università degli Studi di Pisa*

Prof. ANTONIO FUCCILLO, *Seconda Università degli Studi di Napoli*

Conclusioni

Prof. ALESSANDRO D'AVACK, *Università degli Studi di Cassino, Presidente del Comitato Nazionale*

GIORGIO NAPOLITANO

Presidente della Repubblica Italiana

Le prospettive di integrazione politica nell'Europa riunificata¹

Ho accolto con grande interesse e piacere l'invito a svolgere, nella sede di questa prestigiosa istituzione, alcune considerazioni sulle prospettive dell'integrazione politica nell'Europa riunificata. Si tratta di considerazioni suggeritemi da una lunga esperienza e complessa evoluzione personale, vissuta nelle istituzioni democratiche italiane ed europee. L'Ungheria è oggi tra i Paesi più impegnati con piena consapevolezza e coerenza nella costruzione europea. Ed è questo un nuovo motivo di vicinanza tra i nostri due paesi. L'Ungheria è una Nazione nel cuore di tutti gli italiani: ci lega un'amizizia, ci lega un'affinità di sentimenti e di cultura, che viene dal più lontano passato storico toccando il culmine in quella comune battaglia per l'indipendenza nazionale che vide nel XIX secolo patrioti magiari ed italiani combattere fianco a fianco. E oggi ci ritroviamo insieme in una Europa finalmente unita nella democrazia e nella pace. Il cammino non è stato breve e non è stato facile; esso deve proseguire, col contributo dell'Ungheria e dell'Italia, fino a raggiungere i traguardi più avanzati di un'effettiva integrazione politica.

È questa una prospettiva nella quale possono riconoscersi tutti i 25 Stati membri dell'Unione, i vecchi e i nuovi. Di certo, per i sei Stati fondatori che sottoscrissero dapprima il Trattato istitutivo della Comunità del carbone e dell'acciaio, entrato in vigore nel 1952, e successivamente, nel 1957, a Roma, i Trattati che diedero forma all'insieme dell'Europa comunitaria, l'obiettivo di giungere a un'integrazione politica fu fin dall'inizio ben chiaro. Non si trattava solo di integrare i mercati e, via via, le economie, ma di far nascere un'Europa politica, qualcosa di nuovo sul piano politico e istituzionale.

Il punto di partenza della costruzione europea fu la decisione, nel 1950, di mettere in comune la produzione del carbone e dell'acciaio, e di gettare così le basi dell'unificazione economica tra i sei paesi dell'Europa occidentale che erano pronti ad associarsi a quel progetto. Ma la stessa prima impresa, che poteva apparire così parziale, così settoriale, ebbe una straordinaria ispirazione e ambizione politica: sottrarre alla sovranità nazionale risorse e capacità produttive – il carbone e l'acciaio – attorno a cui si erano sviluppate rivalità e tensioni tra Francia e Germania, tali da sfociare in due terribili guerre nel corso del XX secolo. Si intuì che quello fosse il modo di costruire la pace nel cuore dell'Europa. Fu pace la prima parola chiave del progetto europeo, fu la riconciliazione tra Francia e Germania, dopo la seconda guerra mondiale, la condizione essenziale per tentare di unire l'Europa.

E d'altronde ben presto alla proposta di Trattato per la Comunità del carbone e dell'acciaio, si affiancò la proposta di Trattato per una Comunità europea di difesa:

¹ Relazione tenuta nell'Accademia Ungherese delle Scienze, Budapest, 26 settembre 2006.

con quest'ultima si usciva dai confini dell'integrazione economica per prospettare un percorso di unità politica. In quel progetto di Trattato fu introdotto per iniziativa italiana un articolo che prevedeva la elezione a suffragio universale di un'Assemblea rappresentativa, come segno concreto della volontà di creare istituzioni politiche comuni. L'iniziativa italiana restò legata ai nomi di due grandi protagonisti del processo di costruzione dell'unità europea: Alcide De Gasperi, uomo di Stato lungimirante e determinato, e Altiero Spinelli che con lui collaborò in quanto ideatore e animatore del movimento federalista. Il progetto della Comunità europea di difesa, che aveva assunto così un contenuto altamente politico e non solo militare, naufragò nel 1954 per la bocciatura da parte del Parlamento francese; e non restò aperta altra strada che quella dell'integrazione economica – prima tappa il mercato comune – quale fu definita nei Trattati di Roma di cui stiamo per celebrare il cinquantesimo anniversario.

Quella strada fu percorsa con gradualità, attraverso alti e bassi, momenti di crisi e battute d'arresto, e quindi coraggiosi balzi in avanti. Indiscutibili furono comunque i progressi che si realizzarono sul piano della crescita economica e del progresso civile e sociale, a beneficio non più solo dei sei paesi fondatori ma di tutti gli altri che via via entrarono a far parte della Comunità e poi dell'Unione europea. Tra essi, paesi che erano dapprima rimasti in una posizione di attesa e di sostanziale diffidenza, come la Gran Bretagna; paesi che liberatisi da regimi dittatoriali – il Portogallo, la Spagna, la Grecia – aderirono di slancio al disegno dell'integrazione europea; e infine paesi dell'estremo Nord come la Finlandia. I confini restarono tuttavia rigidamente segnati dalla divisione dell'Europa in due blocchi: l'uno, che non coincideva con l'alleanza militare atlantica ma si identificava pienamente con i principi di libertà e di democrazia, con gli istituti dello stato di diritto, propri dell'Occidente; l'altro, che era espressione della sfera d'influenza attribuita dopo la seconda guerra mondiale all'Unione Sovietica, di cui aveva subito il modello politico ed economico-sociale in una condizione di sovranità coattivamente limitata, ovvero di sostanziale perdita dell'indipendenza nazionale.

Tra quelle che apparivano due Europee – nonostante la profondità del retaggio comune anche ai paesi arbitrariamente accomunati nella formula "Europa orientale" – si alternarono periodi di guerra fredda, fasi di acuta tensione e periodi di distensione, di relativa normalizzazione dei rapporti economici e politici. Ma l'Europa sempre più largamente raccolta nelle istituzioni della Comunità fondata nel 1957, continuò a caratterizzarsi per fondamentali scelte democratiche cui l'Europa del blocco sovietico si confermò, per sua natura, estranea.

Accadde tuttavia che la Comunità europea sprigionasse una crescente forza di attrazione nei confronti dell'altra parte del continente. In seno a quest'ultima, si fece sentire sempre di più l'influenza dei successi delle economie sociali di mercato e dell'integrazione tra i 6, i 9, i 12 Stati membri della Comunità; l'influenza dei valori di libertà, di democrazia politica, di riconoscimento dei diritti individuali e collettivi, che nell'Europa conformata al modello sovietico venivano negati.

Le rivoluzioni del 1989, la caduta del muro di Berlino e dei regimi comunisti nei paesi dell'Europa centrale e orientale, e quindi il crollo dell'Unione Sovietica, portarono assai fortemente l'impronta dell'influenza del processo di integrazione in atto nell'Europa occidentale, dell'innegabile superiorità dei sistemi democratici su cui tale processo poggiava. La primavera di Praga, il movimento di riforma perseguito in Ce-

coslovacchia nel 1968, avevano costituito l'estremo tentativo di avvicinarsi, dall'interno del mondo comunista, ai valori vincenti nell'altra parte del continente, e non a caso furono brutalmente repressi, segnando i limiti insuperabili di un modello che poté solo essere rovesciato, vent'anni più tardi.

Ma è sul significato del movimento rivoluzionario del 1956 in Ungheria, che si deve ancor oggi concentrare l'attenzione. Si era, allora, ancora agli albori della costruzione europea, la cui influenza e forza di attrazione si sarebbe poi fatta tanto sentire, come ho ricordato. La sollevazione ungherese contro lo stalinismo che aveva fatto tutt'uno col comunismo fu la prova più alta di quello che un grande storico, Ferenc Fejtő, ha colto come dato di fondo rimasto insopprimibile nelle vicende, pur così dure e spietate, delle democrazie popolari: la "linfa della libertà", l'autonomismo della società civile e la resistenza della sfera individuale, anche religiosa, di certo intellettuali, rispetto alla pressione della macchina totalitaria. Ecco che cosa animò la rivoluzione ungherese dell'ottobre 1956, e si manifestò a più riprese attraverso sussulti che scossero diversi paesi del blocco sovietico, fino ad esplodere dovunque nel 1989.

Anche tra quanti non compresero l'autentica natura della rivoluzione ungherese nel momento in cui veniva sopraffatta dalla violenza dell'intervento sovietico, vi fu chi giunse poi – rivedendo radicalmente le proprie posizioni – alla chiara consapevolezza del significato di quello storico evento.

Dobbiamo perciò rinnovare l'omaggio – come ho fatto oggi, con intensa partecipazione personale, deponendo a nome della Repubblica italiana corone di fiori al monumento ai Martiri del 1956 e alla tomba di Imre Nagy – ai combattenti e alle vittime di un moto generoso, condannato all'isolamento e alla sconfitta in un mondo percorso dalle tensioni e dalle logiche di blocco della guerra fredda; di un generoso moto di popolo che costituì tuttavia uno straordinario momento precursore della storica riunificazione del nostro continente nello spazio unitario di civiltà dell'Unione europea.

Fu con le rivoluzioni del 1989 che quella riunificazione divenne possibile. La Comunità del 1957, divenuta Unione con il Trattato di Maastricht del 1992, non poteva non aprire le sue porte alle risorte democrazie dell'Europa centrale e orientale. L'allargamento dell'Unione non è stato rapido come da più parti si sarebbe voluto; ma si è infine compiuto nel 2004, a conclusione di un processo di profonda trasformazione delle economie e delle società, degli assetti politici e istituzionali, dei sistemi giuridici, nei paesi candidatisi dopo il 1989 all'ingresso nell'Unione. Nello stesso tempo l'integrazione europea ha raggiunto ulteriori traguardi, l'Unione si è data nuovi obbiettivi. Si è definito un mercato unico, è nata una moneta unica. Si è assunta la prospettiva di una politica estera, di sicurezza e di difesa comune; si sono delineati i contenuti di uno spazio comune di libertà, sicurezza e giustizia. Nel corso dei decenni, e di Trattato in Trattato, si è sempre più costruito un tessuto non solo di norme giuridiche, ma di relazioni umane, culturali, sociali, che hanno unito i popoli, le istituzioni, le opinioni pubbliche, le giovani generazioni dei paesi – via via cresciuti da 6 a 15 – dell'Europa comunitaria. Si è andati ben oltre lo schema di un'area di libero scambio, di un'integrazione puramente mercantile. Si è dal 1979 eletto a suffragio universale il Parlamento europeo, come suprema assemblea rappresentativa dei popoli degli Stati membri della Comunità e poi dell'Unione: un'istituzione politica per eccellenza. Ha insomma cominciato a prender corpo un'Europa politica.

E questo è il contesto in cui l'Italia e l'Ungheria sono chiamate a operare insieme, e con loro tutti i paesi che hanno sottoscritto il 29 ottobre 2004 a Roma il Trattato costituzionale. Occorre, in special modo tra i nuovi Stati membri, una lucida consapevolezza del senso stesso del progetto, del processo in cui sono impegnati. Non si tratta solo di trarre benefici dalla partecipazione a una più ampia e libera area di scambi e di investimenti; si tratta di contribuire a un nuovo sviluppo economico e sociale dell'Europa unita, nell'era della competizione globale. Si tratta di dare risposte adeguate a sfide nuove, per la sicurezza delle nostre istituzioni e dei nostri popoli; si tratta di costruire la pace non più solo in Europa ma ben oltre i suoi confini, lavorando per un mondo più giusto e meglio regolato. Sono queste le nuove motivazioni dell'europeismo, civile e mite utopia coltivata anche e in particolare da italiani appassionati già nelle carceri e nelle isole di confino del fascismo – utopia faticosamente tradottasi in grandiosa costruzione unitaria.

Peraltro, le nuove motivazioni erano implicite in quelle originarie dei profeti del 1950. Fu il maggiore, forse, di essi, Jean Monnet a scrivere, concludendo – 25 anni più tardi – le sue Memorie: “Non possiamo fermarci quando attorno a noi il mondo intero è in movimento.... Come ieri le nostre province, oggi i nostri popoli debbono imparare a vivere insieme sotto regole e istituzioni liberamente consentite se essi vogliono attingere le dimensioni necessarie al loro progresso e conservare la padronanza del loro destino. Le nazioni sovrane del passato non sono più il quadro in cui possano risolversi i problemi del presente.”

Ecco, ora tutto è diventato più chiaro e si è fatto più stringente. In primo luogo, oggettivamente, le dimensioni dei problemi. Guardiamo alle sfide che stanno dinanzi ai nostri sistemi economici e sociali per effetto della globalizzazione e di un radicale mutamento negli equilibri economici mondiali. Guardiamo a emergenze come quella ambientale e quella energetica, cui non è possibile sfuggire. Guardiamo alle disuguaglianze e agli abissi di arretratezza e povertà, da cui scaturiscono grandi ondate migratorie. Guardiamo alle aree di crisi e ai focolai di guerra, così come alle minacce del fondamentalismo intollerante e aggressivo e del terrorismo internazionale, con cui dobbiamo fare i conti. Le dimensioni di questi ed altri problemi sono forse tali che ad essi si possa far fronte solo sul piano nazionale, solo con politiche nazionali, ciascun paese d'Europa per proprio conto, con le proprie forze? Nessuno può seriamente sostenerlo.

E allora bisogna trarne le conseguenze: agire insieme, dandoci, secondo le parole di Monnet, “regole e istituzioni liberamente consentite”.

Un valido quadro istituzionale la Comunità, e quindi l'Unione, se lo sono via via dato. Occorre oggi ulteriormente definirlo e decisamente rafforzarlo. Un quadro originale, storicamente inedito, è quello delineato fin dall'inizio: in esso si congiungono infatti nuove istituzioni sovranazionali – come la Commissione e il Parlamento – e istituzioni rappresentative degli Stati nazionali, essenzialmente il Consiglio. E si è sempre dovuto ricercare un equilibrio tra le une e le altre, tra le logiche dell'azione comunitaria e quelle della cooperazione intergovernativa. Ma il presupposto di questa originale costruzione è stato il riconoscimento della necessità di porre limiti alla sovranità un tempo assoluta degli Stati nazionali e di dar luogo a forme di sovranità condivisa attraverso poteri conferiti, appunto, a istituzioni sovranazionali. Nel mondo d'oggi si può valorizzare e garantire la propria sovranità solo condividendola in un ambito istituzionale più largo.

E questo è un punto che va ben chiarito in quanto si tocca un tema particolarmente sensibile in paesi che da non moltissimi anni sono usciti da una lunga fase di sostanziale, anche se non formale, perdita dell'indipendenza e sovranità nazionale. Ebbene, non può sfuggire la differenza radicale tra un'imposizione dolorosamente subita e una libera scelta, dettata da una visione nuova del comune destino dei paesi e dei popoli d'Europa. Si può ricordare che nella Costituzione della Repubblica italiana, approvata nel dicembre 1947, fu iscritto un articolo – l'articolo 11 – sulla base del quale l'Italia ha potuto “consentire” (così recita la Costituzione) “alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni”: in primo luogo, si sarebbe ben presto visto, un ordinamento come quello della Comunità europea. Eppure, solo poco prima, nel 1945, l'Italia aveva potuto riconquistare l'indipendenza e la sovranità nazionale liberandosi dall'occupazione e dominazione tedesca.

Insomma, i paesi che dopo il 1989 hanno chiesto e sollecitato l'adesione, come membri a pieno titolo, all'Unione europea, soddisfacendo tutte le condizioni previste, hanno scelto di entrare a far parte non di una tradizionale alleanza o di un qualsiasi organismo di cooperazione tra Stati, ma di un sistema di integrazione con istituzioni e regole a cui ogni Stato membro si impegna liberamente a sottostare.

Si ha talvolta l'impressione – ma, voglio sottolinearlo, guardando non all'Ungheria bensì ad altri – che qualche equivoco sia rimasto in proposito. È un equivoco che probabilmente contribuisce a spiegare perché diversi Stati, a differenza dell'Ungheria, che è stata molto sollecitata, non abbiano proceduto alla ratifica del recente Trattato costituzionale.

Ed è peraltro un fatto che il ritardo nella procedura di ratifica – oltre che il rigetto in Francia e Olanda, per via referendaria – di quel Trattato pur solennemente firmato dai governi di tutti i 25 paesi membri dell'Unione allargata, ha mostrato il persistere o il riaffiorare di incomprensioni e riserve, circa il processo di integrazione, anche in paesi presenti da lungo tempo nell'Unione e addirittura fondatori della Comunità negli anni '50.

Siamo dunque in presenza di fenomeni di declino del consenso, di insoddisfazione, di disagio nei confronti della costruzione europea: fenomeni con cui dobbiamo fare i conti noi tutti che crediamo nell'eredità di valori e di conquiste accumulate negli ultimi cinquant'anni, nella persistente validità e insostituibilità dello storico progetto di un'Europa unita. Occorre da un lato reagire a mistificazioni e a fraintendimenti, che concorrono a diffondere un quadro sommario e falso del processo di integrazione quale si è venuto svolgendo e della realtà attuale dell'Unione europea, e che contribuiscono addirittura a diffondere ogni sorta di infondati timori. E occorre dall'altro lato dare risposte convincenti a critiche e preoccupazioni fondate.

C'è, quindi, da confutare ogni svalutazione dei risultati conseguiti – che si debbono far conoscere soprattutto alle generazioni più giovani –, c'è da contrastare la tendenza a dare per superato il disegno europeista, e nello stesso tempo c'è da perseguire tenacemente la prospettiva del rinnovamento e rafforzamento sia delle iniziative e delle politiche sia delle istituzioni e delle regole dell'Unione. È stato quest'ultimo l'obiettivo della Convenzione di Bruxelles e della Conferenza intergovernativa, da cui è scaturito, tra il 2002 e il 2004, il “Trattato che stabilisce una Costituzione per l'Europa”.

La mancata ratifica, da parte di un certo numero di Stati membri, e quindi la mancata entrata in vigore, di quel Trattato, ha rappresentato più in generale un segno di crisi dell'Unione proprio all'indomani del suo allargamento. Un segno di crisi del ruolo e della capacità d'azione dell'Unione, cui è stato ed è giusto rispondere sul piano politico con un rilancio di progetti concreti e di iniziative efficaci. E da questo punto di vista va salutata con grande soddisfazione la scelta che l'Unione a 25 ha saputo compiere di fronte alla guerra in Libano, la prova che essa ha saputo dare, in piena unità, di rinnovata volontà politica, di rinnovata capacità di decisione e di intervento in un campo cruciale. Essa ha così colmato un vuoto di potere pericoloso, su mandato dell'ONU e su richiesta degli stessi Stati coinvolti nel conflitto, rendendone possibile il superamento.

Andare avanti, oggi, sulla via dell'integrazione politica significa soprattutto affermare il ruolo dell'Europa sulla scena internazionale, come attore globale che conti davvero per il superamento di gravi crisi e tensioni, per il consolidamento della pace, per l'avvio di un più equilibrato e giusto ordine mondiale. Parlo di crisi e tensioni anche nei rapporti tra le diverse culture e religioni; parlo di un'Europa che si faccia sentire con la forza delle sue idealità, della sua attitudine al dialogo, della sua iniziativa politica e diplomatica, oltre che con la sua partecipazione alle necessarie missioni militari. La scelta dell'impegno in Libano e nel Medio Oriente può voler dire che l'Unione europea sta uscendo dall'impasse politico. Ma essa deve uscire anche dall'impasse istituzionale.

E ciò significa non lasciar cadere il Trattato costituzionale, perché sono indispensabili tanto una rinnovata volontà e unità politica al massimo livello degli Stati membri, quanto le innovazioni istituzionali previste dal Trattato. Abbiamo bisogno di basi giuridiche, procedure e figure nuove: da una cooperazione strutturata nel campo della sicurezza e della difesa, alla istituzione del Ministro degli affari esteri europeo. Sia sul piano delle relazioni internazionali, sia sul piano della competizione e della crescita economica, nessun singolo Stato nazionale potrà davvero pesare in un mondo di grandi potenze storiche e di nuove potenze emergenti: potrà pesare solo l'Europa, se saprà parlare con una voce sola.

Delle direttrici e delle regole sancite dal Trattato costituzionale c'è bisogno anche per dar forza a nuove politiche comuni la cui urgenza appare ora innegabile: dalla politica dell'immigrazione alla politica dell'energia. Attraverso i lavori della Convenzione di Bruxelles e della Conferenza Intergovernativa si sono concordate le innovazioni minime indispensabili per consentire più efficaci processi decisionali in una Unione allargata a 25 e, tra breve, a 27 Stati membri, nel rispetto del principio di sussidiarietà e nella previsione che si debbano perseguire forme di integrazione differenziata. Deve dunque considerarsi impegno irrinunciabile quello volto a non lasciar cadere il Trattato sottoscritto nell'ottobre 2004, ad assecondarne la ratifica da parte di altri Stati membri che finora non vi hanno provveduto, a rendere possibile una nuova e diversa deliberazione da parte francese e olandese. Ci appaiono irrinunciabili quelle parti del Trattato che garantiscono, tra l'altro, una ulteriore democratizzazione dell'Unione, attraverso il rafforzamento del ruolo e dei poteri del Parlamento europeo, un suo più stretto rapporto con i Parlamenti nazionali, un maggior coinvolgimento delle istituzioni regionali e locali e delle rappresentanze della società civile nella formazione degli indirizzi e delle scelte dell'Unione.

Non si può, infine, non sottolineare come il Trattato costituzionale abbia rappresentato il coronamento del processo di allargamento dell'Unione, di unificazione dell'Europa nella democrazia e nella pace: sancendo principi, valori, obiettivi, equilibri istituzionali destinati a ispirare e rendere sempre più forte e vitale questa grande comunità di Stati e di popoli. Tra gli infondati timori che sono stati diffusi nell'opinione pubblica degli Stati già membri, prima del 2004, dell'Unione europea, sappiamo che ha pesato anche il timore delle conseguenze del grande allargamento da 15 a 25 paesi. E invece è profonda convinzione mia, dell'Italia, e – ne sono certo – dell'Ungheria, che tale allargamento costituisca una straordinaria sorgente di ricchezza ideale, culturale, sociale, di rappresentatività storica, di forza e dinamismo, da mettere a frutto della grande impresa dell'integrazione europea concepita oltre cinquanta anni fa. Esso costituisce anche – non c'è dubbio – la prova decisiva della capacità di resistenza e della flessibilità della costruzione europea, delle sue potenzialità di ulteriore, coraggioso sviluppo. Sono sicuro che il vostro e il nostro paese sono pronti ad affrontare questa prova, in piena unità d'intenti, nel nome di grandi tradizioni di amicizia e solidarietà.

GIORGIO NAPOLITANO

Presidente della Repubblica Italiana

C'è un futuro per l'integrazione europea?¹

Desidero innanzitutto ringraziare per l'invito che mi è stato rivolto a ritornare in questa Scuola di così grande fama e prestigio, in cui già nel passato ho avuto occasione di prendere la parola. E ho accettato volentieri l'invito, anche perché mi consente, nella mia nuova veste istituzionale, di far sentire la voce dell'Italia – su un tema a me molto caro – tra queste mura che custodiscono un'alta tradizione di pensiero e di libertà. Una tradizione che ho imparato a conoscere anche in altri luoghi eccellenti di ricerca e di dibattito, come il Trinity College in cui per lungo tempo operò uno studioso e pensatore di eccezionale ingegno, Piero Sraffa, che mi onorò della sua amicizia e al quale resi di frequente visita per oltre un decennio. Un italiano che non perse mai il rapporto con il suo paese, e diede, negli anni bui della dittatura, con generosità e discrezione, il suo sostegno a nobili figure dell'antifascismo; e che però si identificò a tal punto con la Gran Bretagna e con la sua comunità scientifica che lo aveva liberalmente accolto, da non staccarsene più fino al termine della sua vita.

Oggi mi rivolgo a voi per svolgere un tema che vi è stato proposto in termini interrogativi – se esista un futuro per l'integrazione europea: e anche se sono un convinto sostenitore della causa dell'Europa unita, interpretando e rappresentando un indirizzo di fondo e costante dell'azione di governo e del movimento dell'opinione pubblica in Italia, non sfuggirò agli aspetti più problematici e controversi che la questione presenta. Cercherò cioè di evitare un approccio convenzionale e retorico: anche se negli ultimi tempi perfino in Italia sia cresciuta – a proposito di Europa – una certa “retorica dell'antiretorica”, ovvero la tendenza a reagire alle troppo facili apologie dell'integrazione europea con altrettanto facili sentenze demolitorie.

La storia dell'integrazione europea è indubbiamente quella di un grande successo: una Comunità che si è lasciata definitivamente alle spalle antagonismi fatali tra le potenze europee, conflitti sanguinosi per l'egemonia; un continente che – uscito devastato dalla seconda guerra mondiale – ha avviato un processo di integrazione e liberalizzazione che – nel segno dell'economia sociale di mercato – ha posto le basi per la sua rinascita; una famiglia di popoli che ha gradualmente esteso il suo modello di riconciliazione e di progresso a tutti i Paesi che hanno voluto farne parte, promuovendo la democrazia, abbattendo le frontiere, dando impulso allo sviluppo economico e civile in tutti gli Stati che si sono via via associati al progetto nato negli anni '50; una Unione che si è data istituzioni proprie e regole comuni, un mercato unico e una moneta unica, e che ha l'ambizione di acquistare – parlando con una sola voce – peso e autorevolezza sulla scena mondiale.

Volgendo lo sguardo ai progressi realizzati e alla loro portata, dovremmo chiederci, non tanto come l'Unione abbia potuto attraversare tante crisi e tante evoluzioni,

¹ Intervento tenuto alla London School of Economics, Londra, 12 ottobre 2006.

ma come abbia potuto raggiungere questi traguardi. Eppure i nostri cittadini lanciano segnali di malessere e di inquietudine. La modesta affluenza alle urne alle elezioni del Parlamento Europeo nel 2004 e l'esito dei referendum indetti in Francia e nei Paesi Bassi sul Trattato costituzionale ne sono una eloquente avvisaglia.

Poche epoche sono state sottoposte, come la nostra, a processi di trasformazione tanto accelerati, che scuotono con forza, ovunque, le strutture politiche, economiche, sociali e culturali. Di fronte alla complessità di un mondo sempre più interdipendente e difficile da governare, parte dei nostri cittadini si interroga sulla capacità dell'Unione Europea di fornire soluzioni adeguate ai problemi e alle sfide pressanti della vita di tutti i giorni: la disoccupazione, l'immigrazione, il degrado ambientale, la crisi energetica, il terrorismo, le minacce alla stabilità internazionale. Sono preoccupazioni ancor più forti tra i nostri giovani, che per la prima volta – dopo decenni di sviluppo ininterrotto – temono che il ritmo di crescita del loro reddito possa risultare inferiore a quello della generazione che li ha preceduti. Sono interrogativi su questioni che sovente trascendono le obiettive responsabilità dell'Unione Europea e le competenze che le sono state attribuite. Ma anche se la responsabilità nell'affrontare questi problemi ricade in buona parte sui governi nazionali, l'Unione Europea è la nostra più solida speranza per il futuro. In un'epoca in cui sia le opportunità che i pericoli assumono una dimensione mondiale, la risposta non può essere puramente nazionale. Alcune stime indicano che, nel prossimo quinquennio, il PIL reale della Cina continuerà a crescere con tassi compresi tra l'8 e il 10%; quello degli USA tra il 2 e il 3%; mentre l'Unione Europea conoscerà un ritmo medio di sviluppo del 2%. Alcune proiezioni preconizzano che, se queste tendenze trovassero conferma nel decennio successivo, e se altri Paesi emergenti – l'India in primo luogo – riuscissero a sviluppare il loro potenziale, dopo il 2020 nessun Paese europeo avrebbe titolo per sedere da solo in un forum multilaterale quel che oggi il G7.

Solo unita, l'Europa può partecipare con successo alla competizione globale, e anche tutelare gli interessi dei propri Stati nell'ambito dei negoziati commerciali con il resto del mondo. L'Europa non manca certo delle risorse – umane, imprenditoriali, scientifiche e tecnologiche – per superare le proprie difficoltà economiche. Ma può riuscirci solo a precise condizioni. Il mercato unico deve essere completato ed esteso a tutti i settori, rimuovendo residui protezionismi che minacciano di pregiudicare la nascita di imprese europee in grado di reggere la competizione mondiale. La concorrenza tra le imprese di diversi Paesi europei deve essere libera, nel contesto di regole chiare e condivise, e tutelata contro il possibile risorgere di tentazioni nazionalistiche. La zona euro – alla cui stabilità la Gran Bretagna ha un forte interesse – ha bisogno di una strategia di sviluppo efficace, che comporta riforme coordinate e convergenti per adattare i nostri sistemi economici alle esigenze di un mercato in rapida evoluzione. Un governo dell'economia che affianchi il governo della moneta è indispensabile per vincere le sfide della crescita e del benessere sociale all'interno dell'Unione e per contribuire, al di là delle sue frontiere, a governare la mondializzazione: con aperture commerciali e flussi di investimento a favore dei Paesi più poveri; con regole comuni a garanzia dei diritti di tutti.

L'Europa può farcela solo scommettendo sulla qualità, sulle tecnologie avanzate, sull'innovazione. Dobbiamo investire nel capitale umano e consacrare più risorse alla ricerca. Dobbiamo favorire, all'interno dello spazio europeo, un più intenso scambio

scientifico e culturale. L'Europa è stata la culla della scienza moderna, il continente dove sono sorte le prime Università. Non possiamo non ricordarcene ora che il potenziamento della attività e della capacità di attrazione dei nostri Istituti di ricerca e delle nostre Accademie è sentito come un compito di primaria importanza. Le prime Università ebbero originariamente un carattere internazionale, che si rifletteva nella loro struttura organizzativa creata anche per favorire la collaborazione tra le diverse "nationes" che le componevano. Esse furono costituite grazie anche alla mobilità di professori e studenti: altrimenti i centri di studio di Oxford, Cambridge, Bologna, Parigi sarebbero rimasti semplicemente delle scuole locali. Lo stesso termine "Università" faceva riferimento ad una comunità di professori e studenti convenuti dalle più disparate regioni del nostro continente. Ebbene, nell'Europa d'oggi, uno degli aspetti più importanti del processo di integrazione è la libertà di studiare, viaggiare e lavorare senza restrizioni. In uno spazio senza barriere, gli orizzonti culturali si espandono; si moltiplicano le opportunità di crescita civile e culturale, di formazione e occupazione per i nostri giovani.

Queste condizioni favoriscono e presuppongono nello stesso tempo il crescente sviluppo della collaborazione tra gli studiosi dei vari paesi, e anche la creazione di centri comunitari di ricerca scientifica, come l'Università europea di Firenze. L'Unione Europea incoraggia la mobilità di studenti e professori; fornisce un quadro normativo per il reciproco riconoscimento dei titoli di studio e dei diplomi; finanzia parte di questa mobilità offrendo borse di studio per allievi e insegnanti desiderosi di frequentare una delle oltre 2000 Università di 31 Paesi europei. L'Unione Europea ha aiutato due milioni di giovani a compiere studi in Paesi diversi dal loro, favorendo l'apprendimento delle lingue, e la reciproca conoscenza delle diverse culture e civiltà nazionali, radicando in loro, nello stesso tempo, il sentimento di appartenenza ad un'unica comunità di valori. Secolari luoghi comuni e pregiudizi hanno cominciato ad attenuarsi e scomparire. Nella varietà delle sue forme e nella grande ricchezza dei suoi contenuti, l'insegnamento universitario europeo si propone come compito e impegno comune la formazione dell'individuo, la comunicazione di un sapere che promuove continuamente la conoscenza della realtà umana e sociale e lo sviluppo della società, un'educazione consapevole delle proprie tradizioni e, insieme, della possibilità e necessità di ininterrotta evoluzione e di cambiamento.

Ma lasciatemi tornare al discorso sugli inizi dell'avventura europea.

L'impegno volto a scongiurare nuove guerre distruggitrici nel cuore del nostro continente, è stato cruciale per i padri fondatori dell'Europa comunitaria e per la generazione del dopoguerra, ma non viene più percepito come fondamento sufficiente dei processi d'integrazione.

Grazie a oltre sessanta anni di pace ininterrotta in questa parte del mondo, i nostri giovani possono considerare la guerra come uno spettro remoto, come una minaccia che non li tocca direttamente. Allo stesso tempo, però, in un mondo sempre più globalizzato, essi sentono le situazioni di crisi e di conflitto, le disuguaglianze e le povertà che ancora caratterizzano tante aree, vicine e lontane, come realtà che entrano nella loro vita e interpellano le loro coscienze.

Dobbiamo dire che non può esistere un futuro senza la memoria del passato. Quest'ultima deve essere preservata. Ma l'Unione è chiamata a proporre nuove prospettive per l'avvenire. Indicando chiaramente la direzione che intende seguire, l'Europa

riuscirà a rafforzare in tutte le nazioni un forte senso di identità europea, che è la premessa necessaria per iniziative politiche ambiziose e difficili.

Ad essa tocca ora consolidare la pace nell'intero continente, associando all'Unione anche i Balcani, e contribuire a un grande disegno di costruzione della pace nel mondo e di un più giusto e sicuro ordine internazionale. E ciò richiede una grande capacità di azione comune nel campo della politica estera, della sicurezza e della difesa. Anche in una Europa e in un mondo non più divisi in due blocchi e dominati dal confronto tra le opposte superpotenze, siamo chiamati a fronteggiare sfide e minacce che insidiano la nostra pace e convivenza civile. Tra tali sfide, quella di una crescita dell'immigrazione per effetto del declino demografico dei nostri paesi e della pressione di masse di diseredati che fuggono dalle regioni più povere del mondo per cercare condizioni di lavoro e di vita più umane. Sempre più urgente appare dunque la definizione di politiche comuni in questo settore. La vitalità del modello europeo dipenderà anche dalla nostra capacità di integrare forze ed energie nuove dall'esterno – con i loro retaggi culturali, le loro diverse identità – associandole al nostro sistema di diritti e di regole.

Sviluppando un dialogo proficuo tra cittadini europei e residenti extra-comunitari riusciremo a consolidare la tradizione civile di un continente storicamente attraversato da molteplici incontri, sintesi ed osmosi; quella di un'Unione che indica nel governo delle diversità la base stessa della sua coesione.

La minaccia del terrorismo internazionale di matrice fondamentalista islamica, bruscamente emersa dall'inaudito attacco dell'11 settembre 2001, va fronteggiata anche con il contributo europeo a missioni militari come quelle promesse dalle Nazioni Unite. Essa sollecita nello stesso tempo aperture al dialogo tra le culture e tra le religioni, capacità di integrazione effettiva delle comunità straniere in ciascun paese europeo senza pretese di assimilazione forzata e senza rinunce alla salvaguardia del patrimonio di principi e di valori proprio delle nostre nazioni e dei nostri Stati.

Lo sviluppo di una politica estera e di sicurezza comune e la costruzione di uno spazio comune di libertà, sicurezza e giustizia s'intrecciano tra loro strettamente; sono parte di una stessa prospettiva di rafforzamento tanto della coesione delle società europee quanto del ruolo dell'Europa nel mondo. È peraltro fuori discussione l'importanza dei vincoli transatlantici, la necessità della più intensa cooperazione tra Europa e Stati Uniti, al fine di condurre al successo una strategia di pace e di sicurezza per il mondo libero, al fine di contrastare il terrorismo, la proliferazione delle armi di distruzione di massa, i traffici illeciti internazionali. Rinnovati vincoli transatlantici sono essenziali per entrambe le parti. Il futuro riserva imprevedibili confronti, che nessuna superpotenza può sperare di governare da sola in un mondo multipolare.

Se guardiamo dall'Europa all'insieme dei mutamenti dell'epoca recente, non possiamo non ricavarne uno stimolo potente a uscire dagli schemi di un passato ormai lontano. Ancor più attuale di ieri risulta il monito con cui uno dei maggiori artefici dell'unità europea, Jean Monnet, concluse nel 1976 le sue Memorie: "Non possiamo fermarci quando attorno a noi il mondo intero è in movimento.... Come ieri le nostre province, oggi i nostri popoli debbono imparare a vivere insieme sotto regole e istituzioni liberamente consentite se essi vogliono attingere le dimensioni necessarie al loro progresso e conservare la padronanza del loro destino. Le nazioni sovrane del passato non sono più il quadro in cui possano risolversi i problemi del presente." Quelle

parole alludevano all'esigenza non di una semplice collaborazione o di una tradizionale alleanza tra Stati sovrani, ma di un'integrazione che desse luogo a forme di sovranità condivisa attraverso poteri conferiti dagli Stati nazionali a istituzioni sovranazionali. Questo è stato il corso della costruzione europea a partire dagli anni '50 del secolo scorso: un'originale combinazione tra nuove istituzioni sovranazionali – come la Commissione europea e il Parlamento europeo – e istituzioni come il Consiglio dei ministri e il Consiglio europeo rappresentative degli Stati nazionali che dunque non scompaiono, non perdono la loro identità e un ruolo ancora rilevante.

Su queste basi si è giunti al graduale allargamento degli Stati membri dell'Unione Europea, da 6 a 15 e infine da 15 a 27. Si è così compiuta quella riunificazione dell'Europa nella democrazia e nella pace, che la caduta dei regimi comunisti nell'area centrale e orientale del continente, il crollo dell'Unione Sovietica, il superamento di una pluridecennale divisione in blocchi contrapposti, hanno reso possibile. Ebbene, esiste nei nostri paesi la volontà politica di portare avanti questo processo d'integrazione? O c'è il rischio che prevalgano diffidenze e timori, tendenze al ripiegamento su orizzonti meno ambiziosi?

Guardiamo in faccia alle diffidenze e ai timori. È innanzitutto la stessa parola "integrazione", lo stesso concetto di "integrazione" che sembra suscitare equivoci e preoccupazioni. So di affrontare un tema delicato e al quale il Regno Unito è molto sensibile, perché va al cuore della sovranità nazionale. Ma vorrei cercare di spiegare perché ritengo che alcuni timori non siano fondati. Si è sostenuto che l'obiettivo proclamato di una sempre più stretta integrazione tradisse il proposito di giungere a una vera e propria liquidazione degli Stati nazionali: ma in effetti non era quella l'espressione che si poteva ritrovare nel Trattato istitutivo della Comunità europea e nel Trattato di Maastricht, bensì l'altra, molto diversa, "una sempre più stretta unione tra i popoli d'Europa". Si è comunque tenuto conto anche di quel possibile fraintendimento, ricorrendo ad espressioni diverse nel preambolo e negli articoli programmatici del Trattato sottoscritto a Roma il 29 ottobre 2004. Su quel che ha significato tale Trattato vorrei soffermarmi più ampiamente, senza entrare nel merito della disputa politica sulla sua sorte.

Voi sapete che io credo fermamente nella necessità di completare il processo di ratifica del Trattato considerandola un obbligo democratico verso quei cittadini europei che hanno già espresso la loro volontà di ratificarlo. Diciotto su ventisette Stati membri l'hanno già ratificato. Li dobbiamo rispettare. Dobbiamo sempre ascoltare la voce dei nostri popoli. Vorrei comunque cogliere ora alcune implicazioni di carattere generale del dibattito sul Trattato ai fini di un chiarimento di fondo sul quel che può dividere l'opinione pubblica europea. Un timore più consistente di quello che riguardava le formulazioni da me ora ricordate, concerneva e concerne un'espansione continua e strisciante – che ci sarebbe stata nel passato e potrebbe ancora esserci nel futuro – delle competenze dell'Unione e, concretamente, degli interventi della Commissione europea. Ma proprio su questo punto il dibattito nella Convenzione sul futuro dell'Europa, tra il 2002 e il 2003 a Bruxelles, è stato molto aperto, non reticente, impegnato a dare risposte soddisfacenti alle preoccupazioni espresse soprattutto da alcuni paesi, tra i quali di certo il Regno Unito. Il nuovo Trattato – nel testo poi definito dalla Conferenza Intergovernativa e firmato nell'ottobre 2004 – ha infatti delimitato con una chiarezza e un rigore senza precedenti i settori di competenza esclusiva dell'Unio-

ne, e ha riaffermato i principi di sussidiarietà e proporzionalità dedicandovi anche uno speciale Protocollo che ne ha precisato le modalità di applicazione.

E si è ben tenuto conto della necessità di evitare interventi troppo invasivi della Commissione, dilatazioni eccessive della sua iniziativa legislativa, introducendo regole più severe e attribuendo ai Parlamenti nazionali la facoltà di contestare, far riesaminare e persino far ritirare i progetti presentati dalla Commissione o da altri organi dell'Unione. Se queste sono le preoccupazioni che sono venute crescendo in seno alle classi dirigenti e anche alle opinioni pubbliche in diversi paesi, esprimendosi in una richiesta di cambiamento rispetto alle prassi via via prevalse nella vita dell'Unione, ebbene col Trattato del 2004 si sono proprio create alcune condizioni per il cambiamento auspicato. Ma un cambiamento ancor più necessario si è imposto e si impone per rispondere alle reazioni di insoddisfazione e di distacco dal progetto europeo provocate nei cittadini dal sentirsi estranei al processo di formazione delle decisioni dell'Unione e impotenti a influenzarlo. Questa è in qualche modo la questione della democrazia nell'Unione, che in parte richiede l'attribuzione di maggiori poteri al Parlamento europeo e il rafforzamento dei rapporti tra Parlamento europeo e Parlamenti nazionali, in parte sollecita forme nuove di sistematica consultazione della società civile, forme nuove di democrazia partecipativa e di dialogo sociale. E anche di ciò si è ampiamente discusso nella Convenzione di Bruxelles, giungendo a soluzioni significative e condivise.

Naturalmente, non c'è rafforzamento possibile del carattere democratico dell'Unione, se si nega la legittimità democratica del Parlamento europeo pure eletto a suffragio universale come qualsiasi libero Parlamento, e si riconosce tale legittimità solo alle istituzioni nazionali, e segnatamente ai Parlamenti nazionali. Questi debbono certamente avere maggior peso nella formazione delle decisioni, attraverso il controllo degli orientamenti che i rispettivi governi esprimono nel Consiglio dei Ministri e nel Consiglio europeo, e attraverso un maggiore ascolto da parte del Parlamento europeo: ma il ruolo di quest'ultimo resta fondamentale.

È infine giusto sostenere che molte cose debbano cambiare nelle scelte dell'Unione – a cominciare dalle priorità di bilancio, come ha suggerito il rapporto Sapir – e nella capacità di realizzazione effettiva di politiche innovative che pure sono state enunciate: dalla strategia di Lisbona alla svolta suggerita dal rapporto Kok per il mercato del lavoro. Ma la difficoltà o la riluttanza a procedere in queste direzioni dipende in larga misura da un difetto di volontà politica, o se si preferisce, da una crisi di leadership politica. E a ciò si può porre rimedio solo attraverso uno sforzo di riflessione delle classi dirigenti di tutti i paesi europei – vecchi e nuovi Stati membri dell'Unione – che si traduca in una più approfondita e convinta presa di coscienza delle radicali novità intervenute nel contesto mondiale e nelle nostre stesse società, e delle esigenze nuove di sviluppo del processo di integrazione in un'Europa ormai riunificata. Bisogna in primo luogo essere convinti che l'economia e la politica del nostro tempo non hanno solo una dimensione nazionale e una dimensione mondiale: che tra la prima e la seconda c'è da valorizzare e far operare chiaramente una dimensione europea, quella che ha preso forma attraverso l'integrazione dei nostri paesi nella Comunità, da quando nacque con solo sei membri, e infine nell'Unione. È cresciuta e si manifesta in tutto il mondo una domanda di Europa: abbiamo il dovere di raccoglierla.

E se – come affermò energicamente il Primo Ministro Blair nel suo discorso del giugno 2005 al Parlamento europeo – nessuno vuole “to retreat to a common market”,

perché l'Europa è “a political project”, l'Unione è “a common political space in which we live as citizens”, bisogna trarne concordemente le conseguenze. Innanzitutto, occorre trarne la conseguenza di far nascere un Trattato che, comunque lo si voglia chiamare, sancisca solennemente il quadro dei principi, dei diritti, degli obiettivi, delle istituzioni e delle regole in cui si riconoscono tutti i paesi membri dell'Unione dopo il grande allargamento, e che fanno dell'Unione una comunità solidale, senza precedenti, di Stati e di popoli. È questa una necessità che nessuna disputa accademica sul termine Costituzione può oscurare; una necessità da tenere ben presente nel discutere come superare la crisi che è intervenuta nel processo di ratifica del Trattato che fu sottoscritto nell'ottobre 2004 a conclusione di un lungo negoziato e sulla base di un faticoso compromesso.

L'altra conseguenza da trarre dalla riflessione sulla persistente e perfino accresciuta validità e insostituibilità del progetto politico europeo, è quella del rinnovamento e rafforzamento delle istituzioni dell'Unione. Non basta volere una Unione dei progetti e dei fatti: non si può decidere e realizzare, non si possono dare ai cittadini risposte convincenti in termini di “delivery”, se mancano regole per decidere, quando necessario a maggioranza, se mancano mezzi istituzionali più forti. Vogliamo davvero una politica estera e di sicurezza comune? Ma allora dobbiamo dotarci, secondo le previsioni del Trattato del 2004, di un ministro degli affari esteri dell'Unione, sostenuto da un servizio europeo per l'azione estera; così come di una cooperazione strutturata permanente nel campo della difesa. L'unanime decisione del Consiglio europeo di giugno per la partecipazione a una missione delle Nazioni Unite in Libano, in una situazione critica per lo stabilimento della pace in un'area cruciale, ha rappresentato un segnale importante di ritrovata unità e volontà politica al vertice dell'Unione; ma occorre creare le condizioni istituzionali per un sistematico sviluppo della capacità di iniziativa e di presenza europea sulla scena mondiale.

E non indico ora, ma è chiaro a ognuno di noi, quali nuove regole decisionali e quali nuovi mezzi istituzionali sono indispensabili per permettere all'Unione di fronteggiare le altre sfide e minacce cui mi sono riferito nella prima parte di questa mia esposizione. Abbiamo bisogno, tutti insieme, di pensare l'Europa come una comunità, in nome dei suoi valori, della sua memoria, delle sue tradizioni, e coltivando il senso di un destino comune. E dobbiamo farne una comunità capace di agire, in quanto unita nella diversità: a questo fine, uno stimolo prezioso per la ricerca dei cambiamenti necessari nel modo di essere dell'Unione, è venuto e può venire dal Regno Unito.

Questo paese, sia pure con una sensibilità propria, che gli deriva dal retaggio della storia – ma ogni nazione europea ha alle spalle una storia diversa da quella di tutte le altre – ha contribuito in modo determinante alla nascita dell'idea europea. Dapprima resistendo eroicamente, in difesa della libertà, contro il nazifascismo durante la seconda guerra mondiale; poi indicando con Winston Churchill, in un discorso profetico, la prospettiva di una “regional organisation of Europe” a cui porre mano senza indugio – “if we are to form a United States of Europe, or whatever name it may take, we must begin now”. E in effetti si cominciò, con un altro nome – “Comunità” – qualche anno dopo, avviando la grande impresa dell'integrazione europea. Il Regno Unito vi si associò quando ritenne che vi fossero le condizioni per farlo; e vi è sempre rimasto legato. L'impresa continua, non è conclusa e l'Europa ha sempre bisogno del

Regno Unito, come fattore d'equilibrio nel continente e come animatore del suo sviluppo civile e democratico. Siamo per celebrare il cinquantenario dei Trattati di Roma. Ma occorre ancora, secondo le parole di quel lontano discorso di Zurigo, "an act of faith in the European family".

La sussidiarietà è un principio attuale[†]

Scrivere oggi di sussidiarietà in un tempo nel quale la politica risulta ancora prigioniera di posizioni irrazionali e di grida assordanti potrebbe sembrare del tutto fuori luogo. Quasi una concessione intellettualistica o alla memoria di un lessico antico.

In realtà non è così: lo suggerisce la società italiana, ce lo propone l'Europa, ce lo chiede il contesto globale nel quale viviamo.

L'idea della sussidiarietà riemerge con forza in Italia e in Europa tra le due guerre, dopo il crollo economico e finanziario del 1929, quando in tutti i paesi sviluppati cominciarono a farsi strada le convinzioni di dover puntare ad una nuova funzione degli Stati e a nuove relazioni tra loro e con la società, per creare le condizioni più favorevoli alla crescita economica e sociale. I poteri finanziari e industriali europei videro minacciata la loro influenza e la loro stessa sorte – anche perché prendevano piede con forza nuovi scontri di classe – e favorirono, invece, la loro alleanza con i regimi totalitari che portarono l'Europa alla catastrofe.

Da queste ripetute, profonde e sanguinose crisi prende piede un'idea diversa e più mite della politica, una visione che, dalla filosofia, muove verso la pratica delle riforme costituzionali e di una nuova democrazia, fondata sul primato dei cittadini e della loro possibilità di partecipazione, piuttosto che sulla forza assoluta dello Stato e delle sue alleanze particolari. De Gasperi dalle macerie chiede ai cittadini italiani di rimboccarsi le maniche e di promuovere la ricostruzione. Non è la proposta di una supplenza alla politica, perché quella sarà una stagione di riforme radicali e determinanti per la modificazione degli equilibri sociali, per rivoltare le zolle della società e rianimare la vitalità quasi spenta. È piuttosto la coscienza forte che lo sviluppo vero di un popolo non è mai il risultato solo di una azione dall'alto, quanto la combinazione di iniziative e responsabilità di tanti, per non dire di tutti.

La sussidiarietà trova poi il suo orizzonte più ampio ed efficace nella costruzione europea, non soltanto come accordo tra Stati, ma come impegno sinergico di questi per l'allargamento dei confini della collaborazione economica e sociale, come orientamento di azione dei cittadini, delle famiglie, dei singoli operatori economici in un contesto sempre più ampio e aperto. I movimenti di crescita sociale che hanno accompagnato l'Italia alla fine degli anni Sessanta – le proteste dei giovani e dei lavoratori, le rivendicazioni di un nuovo rapporto tra capitale e lavoro, la prima liberazione delle donne, la stessa moltiplicazione di iniziative imprenditoriali come fenomeno sociale – sono, insieme, il primo risultato e il nuovo punto di partenza di una evoluzione democratica che vive l'idea della sussidiarietà come una stella polare che attrae dal profondo della nostra cultura sociale.

* Già Presidente del Senato dal 29 aprile 2006 al 28 aprile 2008.

† Articolo pubblicato dal quotidiano «Il Riformista» 5 giugno 2006.

La vitalità della società italiana – le propensioni alla partecipazione, all’iniziativa e alla responsabilità – trovano però il sistema politico ancora stretto nella gabbia della “guerra fredda”, dello scontro ideologico reale o simulato. Schegge di violenza impazzita esplodono così negli anni, riportandoci ad una verticalizzazione della politica che sfocerà poi – negli anni Novanta – nello scontro campale tra “politica” e società civile. Una politica corrvamente decisionista tenta di assumere le redini dello Stato e della società: la prima stagione del regionalismo prende i caratteri di un neocentralismo statalista, i poteri locali sono spesso piegati a logiche di interesse particolare, i soggetti sociali sono condotti ad una posizione di neocollateralismo corporativo.

Le pagine più recenti sono note e ancora calde. La svolta di massa verso una democrazia bipolare di stampo occidentale ha aperto un nuovo orizzonte di maturazione dove la sussidiarietà potrebbe trovare una coniugazione completa se la politica – nel suo insieme – abbandonasse la drammatizzazione strumentale e virtuale e si volgesse, responsabilmente, come classe dirigente, al bene del Paese nel suo complesso.

La crisi delle ideologie porta con sé tutte le potenzialità di una politica temperata, che faccia della poliarchia politica e istituzionale – ovvero del governo di tante responsabilità ai diversi livelli – il suo filo conduttore; che faccia della crescita della responsabilità sociale non una semplice bandiera ma il suo asse portante di sviluppo democratico e di nuova emancipazione individuale e collettiva.

La società civile organizzata, le comunità sociali, i cittadini, sono tutti chiamati ad una nuova stagione di responsabilità, nei contesti locali, in Europa, nel mondo. La politica deve orientare e garantire questa libera crescita nel convincimento forte che il potere è un luogo vuoto, e che può essere riempito ai vari livelli solo dalla coscienza della propria storia di popolo, della propria identità, di una forte responsabilità civile e politica.

Sussidiarietà introvabile

Stato e Regioni

Ludwig Wittgenstein sosteneva che in filosofia non esistono problemi autentici ma solo perplessità linguistiche. Si può adattare tale principio alla politica. Il federalismo nel nostro Paese è un tema così spinoso che, nel bene o nel male, chi ha tentato di affrontarlo lo ha fatto alla chetichella, come il centrosinistra nel 2001 approvando una riforma all'ultimo minuto della legislatura e con una manciata di voti di scarto o, viceversa, in maniera così enfatica, come il centrodestra nel 2005, col risultato di subire una propaganda contraria e poi una sconfitta al referendum confermativo. Forse, se si fosse trovata una diversa terminologia, le cose sarebbero andate diversamente; e forse ci si renderebbe conto che il problema in realtà non è così inestricabile come a prima vista appare. Sul piano formale, ma anche sostanziale, la devoluzione dei poteri alle Regioni, a ben guardare, potrebbe essere considerato come un tentativo di applicazione nazionale del principio di sussidiarietà.

Il principio di sussidiarietà, riconosciuto dal Trattato di Maastricht come la direttrice fondamentale che guida il processo di formazione dell'Unione europea, riguarda i rapporti tra Stato e società. Esso si articola in tre sensi: non faccia lo Stato ciò che i cittadini possono fare da soli; le varie istituzioni statali devono creare le condizioni che permettano alla persona e alle aggregazioni sociali (famiglia, associazioni, gruppi, in una parola i cosiddetti "corpi intermedi") di agire liberamente e non devono sostituirsi ad essi nello svolgimento delle loro attività; lo Stato, in altre parole, interviene (sussidiarietà deriva da "subsidium", che vuol dire aiuto) solo quando i singoli e i gruppi che compongono la società non sono in grado di farcela da soli.

L'intervento sussidiario della mano pubblica deve, comunque, essere portato dal livello più vicino al cittadino: quindi in caso di necessità il primo ad agire sarà il Comune. Solo se il Comune non fosse in grado di risolvere il problema, deve intervenire la Provincia, quindi la Regione, lo Stato centrale e infine l'Unione europea. Questa gradualità di intervento garantisce efficacia ed efficienza, libera lo Stato da un sovraccarico di compiti e consente al cittadino di controllare, chi lo governa e lo amministra, nel modo più diretto possibile. Applicando questo principio, lo Stato si mette al servizio dei cittadini, aiutando la formazione di un cittadino attivo, autonomo e corresponsabile, che non sia un suddito passivo, bisognoso solo di assistenza. Questa è la sussidiarietà "verticale": si riconosce potere decisionale alla sede istituzionale più vicina ai cittadini su servizi o interventi che li riguardino direttamente. Non è qualco-

* Prof. Ordinario di Storia delle Dottrine Politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche della Luiss Guido Carli; Senatore della Repubblica Italiana.

sa tanto differente dalla *devolution*. E allora non si capisce perché la si è chiamata *devolution* e non sussidiarietà, termine ben più masticabile, più spendibile e, se si vuole, anche “*politically correct*”.

Ma le differenze sono pure di cultura politica. Parte della cultura di sinistra divide in maniera manichea lo Stato, tutore, buono, giusto, ordinato e portatore del bene comune, da una parte, e i cittadini, individualisti, ingiusti, ingenerosi dall'altra parte. Ebbene, viceversa, sul primato dell'individuo, o meglio della persona, sullo Stato che è padre e padrone, si fonda gran parte del pensiero di Luigi Sturzo in contrapposizione alla sinistra cattolica. Ma, nella nostra Costituzione c'è, purtroppo, molto dossettismo e poco sturzismo. Le cose naturalmente non si sono cristallizzate al 1948, ed è di patrimonio comune che fra lo Stato e il mercato ci sia quel cosiddetto terzo settore che ci mostra come il liberismo da una parte e la solidarietà dall'altra non siano più termini fra di loro inconciliabili. Il pericolo, però, di un assorbimento della società nello Stato non appare certo sventato, e se ciò avvenisse verrebbe meno il rispetto per il livello di governo più vicino al singolo e alla famiglia, per cui è dal basso verso l'alto e non viceversa che l'ordine politico si esprime al meglio. La sussidiarietà, quindi, può rappresentare una via di mezzo tra sinistra statalista e destra populista, fra lo Stato e le varie comunità formate da persone. Il riferimento più ricorrente è a Tony Blair e al laburismo inglese, capaci di archiviare la concezione del ruolo distributivo dello Stato, superando l'idea che lo Stato eroghi ogni servizio, ma si adoperi piuttosto a regolare i servizi erogati. Insomma, Blair avrebbe avuto il merito di non sradicare affatto le privatizzazioni della Thatcher.

Sarebbe sbagliato però credere che alla base della scelta laburista ci sia un elemento per così dire morale o etico. Non è neppure l'approdo alla teoria “minimalista” ottocentesca del liberale Humboldt (fautore appunto dello “Stato minimo”). È invece la consapevolezza, appunto thatcheriana, dell'incapacità dello Stato di poter fare in prima persona tutto ciò di cui abbisogna l'individuo e le formazioni sociali a cui egli partecipa. Le risorse di cui dispongono le amministrazioni pubbliche non sono infinite e, quindi, si pone l'obbligo di non disperderle, affinché esse non perdano di funzionalità. Non solo. Lo Stato, in tanti casi, non è in grado di offrire sempre servizi di una qualità accettabile per le società contemporanee occidentali. E quindi tutto ciò che può fare l'individuo, per quantità e per qualità, sarebbe meglio che non lo facesse lo Stato. I cittadini nei confronti dello Stato vogliono essere più liberi di fare per sé ma anche per la collettività. Ed è questo un elemento pressoché estraneo alla cultura politica di una certa tradizione della sinistra italiana, che ancora guarda con diffidenza all'iniziativa privata, immaginando, in una visione fuori dal tempo, che quella parte della società che non la pensa come lei sia composta esclusivamente da egoisti, approfittatori, evasori, che vanno puniti, magari attraverso la redistribuzione della ricchezza per via fiscale. Non è così. La sussidiarietà, allora, può essere l'elemento sul quale insistere affinché sviluppare un liberalismo sociale ponendo la società al riparo dalle tentazioni dirigiste. Di qui una sua valenza orizzontale che regola i rapporti tra Stato, società e mercato, alla luce di una chiara ripartizione delle funzioni tra i diversi soggetti politici, sociali, economici dotati di autonomie proprie.

Alexis de Tocqueville a suo tempo capì che la forza degli Stati Uniti era quella che noi chiamiamo sussidiarietà: in altre parole l'associazionismo per la realizzazione dei fini sociali, e sappiamo tutti quanto sia tuttora fondamentale per gli americani. Un

italiano che ha un problema si rivolge, spesso invano, al pubblico, allo Stato, alla politica; un americano, invece, in maniera assai efficace all'associazionismo. E allora la politica italiana deve fare un passo indietro, e cioè collaborare laddove vi siano cittadini che insieme svolgono servizi utili per tutti. Questo significa che lo Stato, le Regioni, le Province e i Comuni, devono favorire l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati per lo svolgimento di attività di interesse generale. Ma, affinché questo sia efficace, occorre che i cittadini svolgano, assumendone l'iniziativa, attività che i pubblici poteri sono tenuti a favorire in quanto di interesse generale. È necessaria, cioè, una cittadinanza più attiva. Ma se si chiede maggiore responsabilità ai cittadini, la si deve pretendere dagli amministratori. Non vi è dubbio, infatti, che la sussidiarietà è anche responsabilità, responsabilità diretta degli amministratori locali verso i cittadini. E del senso di responsabilità, specie al Sud, se ne sente un gran bisogno. Come trascurare che grandi questioni sociali, ivi comprese anche quelle legate allo smaltimento dei rifiuti, siano state affrontate in maniera del tutto inadeguata da alcuni amministratori locali? E che questi si ostinano a voler far ricadere su altri colpe proprie?

Questo apre il capitolo dei poteri sostitutivi, tema di grande interesse ma anche di grande difficoltà interpretativa. La giurisprudenza costituzionale recente, *in primis* la sentenza 27 gennaio 2004, n. 43, è tornata sul tema dei poteri sostitutivi statali e regionali allo scopo di arrivare ad una ricostruzione organica secondo il nuovo titolo V della Costituzione. La disciplina del potere sostitutivo ha suscitato ampio dibattito, anche perché è vicenda molto complessa, da parte della dottrina. Al riguardo c'è chi, da una parte, limita la possibilità di un intervento sostitutivo alla funzione amministrativa, e chi, invece, considera percorribile anche la sostituzione in via legislativa, seppur in maniera atipica. Potrebbe esserci la sostituzione, che si fonda sull'inadempimento regionale in relazione ad un atto giuridicamente dovuto. O in un'ottica di surrogazione perfino un intervento sostitutivo "in prevenzione", immediato.

Senza entrare nel merito della disputa fra costituzionalisti, non vi è dubbio che resti ancora poco definito nel nostro ordinamento come si debba comportare lo Stato, quali prerogative abbia, di fronte alla inerzia o incapacità degli Enti sottostanti a riguardo delle proprie competenze. Si è parlato, in relazione alla riforma costituzionale varata dal centrodestra, e mai entrata in vigore, che c'era il reale pericolo che si sarebbe arrivati a Regioni di serie A e Regioni di serie B. Ma questa differenziazione sarebbe stata causata dalle norme o non piuttosto dagli uomini? È indubbio che il modo di amministrare localmente non è uguale in tutta Italia. A prescindere dalla colorazione politica, vi sono amministratori virtuosi e amministratori che lo sono molto meno. E allora in questo caso sarebbe ingiusto che i cittadini sottoposti a quest'ultimi, rimanessero penalizzati, e quindi appare comprensibile l'intervento dello Stato.

Queste brevi considerazioni spero possano suscitare una riflessione su dove si trovi lo spartiacque che divide politica e amministrazione. Talvolta è proprio questa incertezza a far sopravvivere a sé stesse talune amministrazioni locali, che magari si prendono meriti per cose fatte dal Governo e viceversa scaricano sul Governo centrale demeriti di una cattiva amministrazione di cui esse stesse sono artefici. Si crea quindi una commistione che vanifica la stessa sussidiarietà, che dovrebbe essere la maniera di stare più vicini ai cittadini e non certo per sottrarsi alle proprie responsabilità. Ma la vicenda è tutta riconducibile alla politica, che cancella in questi casi le responsabilità dell'amministrazione.

Recentemente, in Italia si è ad esempio tornati a discutere di sanità, pubblica e privata, ma con scarsa attenzione proprio al principio europeo della sussidiarietà. Molto locale, molto sociale, molto politica, ma non altrettanto sanitaria, la nostra organizzazione, o più spesso disorganizzazione, è stata occasione di scandalismi, talvolta sciacallismi, fini a se stessi.

La sanità

Le condizioni di degrado dei nostri ospedali segnerebbero una sorta di emergenza nazionale. Già, ma i profili e le implicazioni di tale emergenza sono poi quasi del tutto regionali. Con tutto il diritto di dedurne che le Regioni abbiano fatto male alla salute dell'Italia. Il che nelle prime settimane del 1970 alla Camera paventarono quei deputati malagodiani disposti anche all'ostruzionismo perché l'Italia di Minghetti non cancellasse quella di Spaventa. Quando le si realizzarono, le Regioni parvero la grande occasione riformatrice della democrazia italiana. Esse dovevano essere strumento della politica di piano e del decentramento amministrativo. Le Regioni, cioè, costituivano le circoscrizioni di "giusta ampiezza" per una più razionale organizzazione e distribuzione territoriale dei servizi forniti dalla pubblica amministrazione. Da esse avrebbe preso avvio un più equilibrato sviluppo economico e civile (più equilibrato dal punto di vista regionale, appunto); e perfino una decongestione, e quindi uno snellimento, della legislazione.

Di questo disegno oggi è difficile, nelle Regioni così come sono, ritrovare la trama. In concreto, le Regioni rappresentano spesso una ulteriore mediazione, che complica anziché semplificare i processi decisionali. La settorializzazione è ancora un dato dominante della nostra amministrazione statale e regionale e, quindi, della nostra spesa pubblica. Venuta meno ai suoi compiti di programmazione, non esclusivamente per sua inadempienza, la Regione si è messa a cercarsene altri di gestioni, qui per sua scelta sbagliata. Se si vuole legiferare e programmare di più, si deve amministrare e gestire di meno. Di fatto le Regioni hanno vissuto in questi anni fra due opposte sollecitazioni: quella di un meccanismo statale fortemente centralizzato, da un lato; quella di un sistema di autonomie locali estremamente debole e frammentato, da un altro lato. E ai partiti è venuto naturale collocare nelle Regioni il proprio fulcro di negoziazione spartitoria, nella convinzione che "gestire" fosse sempre possibile e "programmare" ormai impossibile. Basti pensare a come e quanto i vertici delle aziende sanitarie abbiano rappresentato un "indotto" della distribuzione degli assessorati e in taluni casi l'abbiano fortemente condizionata.

In tema di rapporti fra Stato e Regioni, non tutto nella riforma costituzionale del centro-destra era esageratamente federalista. Anzi, sotto alcuni aspetti, inseriva momenti ed elementi di riequilibrio rispetto alle innovazioni che al titolo V aveva apportato il centro-sinistra nella precedente legislatura. Dal ministro Lanzillotta, proprio per le sue diverse esperienze accumulate in tema di politica della spesa, potrebbe arrivare una proposta di riordino istituzionale credibile e praticabile. Perché le Regioni, le loro procedure, i loro assetti non siano né sembrano "irresponsabili". Perché l'Italia di Minghetti e quella di Spaventa non siano entrambe ricondotte al feudalesimo.

Trapianti giuridici e declamazioni

La sussidiarietà a Maastricht era un principio. Un principio che, per rendere l'Italia più europea, implicava una sorta di trapianto giuridico. Finora il trapianto non è riuscito ed un giurista tanto attento alla teoria di trapianti giuridici con Pier Giuseppe Monateri non avrebbe difficoltà a rilevarlo. Ma a tale teoria potrebbe esser opportuno tornare, nella convinzione che nulla sia più pratico di una buona teoria. Il paradigma dominante della riflessione sul diritto del Novecento è stato il *positivismo giuridico*. In esso il diritto si presenta come una creazione dello Stato, radicato nella sua teoria e nella sua cultura, ed espresso nella sua lingua. Lo strumento principe di tale creazione è la legge, come dichiarazione di volontà dello Stato che qualcosa valga come diritto. Sopra la legge, le Costituzioni ne ricalcano il modello, e ne fondano la validità. Al di sotto della legge i regolamenti seguono la medesima impostazione normativa. Ogni Stato si presenta quindi, dal punto di vista giuridico, come una piramide di fonti del diritto gerarchicamente organizzata, isolata, e indipendentemente dagli altri ordinamenti. La concezione del positivismo giuridico ricalca quindi l'ideologia degli Stati nazionali come soggetti indipendenti e autonomi. Tale ideologia stinge su tutti i settori della cultura giuridica. Non esisterà una storia del diritto europeo, ma una storia del diritto italiano, una storia del diritto francese, e così via. La stessa speculazione su principi generali diviene concezione dei principi generali "dell'ordinamento giuridico dello Stato". Ogni Stato ha una sua propria cultura giuridica, espressa nella sua propria lingua, che viene presentata come prodotto di una propria evoluzione "locale". Il positivismo vede, dunque, il diritto come fenomeno "locale", radicato nelle specificità locali, diretto dal legislativo, in base a scelte esplicite.

È chiaro come un tale modello di riflessione giuridica non sia più adatto all'era della globalizzazione, e della costituzione di nuove entità super-statali, quali la stessa Unione europea. Tali entità non possono, infatti, essere comprese come semplici Stati ingranditi. In breve i problemi giuridici posti dal loro sorgere, e dal nuovo contesto mondiale di evoluzione del diritto, richiedono un differente approccio teorico.

Nell'ultimo quarto del Novecento il paradigma gius-positivista è stato, in effetti, fortemente criticato. In antitesi a tale visione la comparazione giuridica ha mostrato come la creazione del diritto sia sempre stata un fenomeno molto più generale di circolazione di modelli da un sistema all'altro, spesso operata "spontaneamente". Ciò senza una precisa scelta collettiva di origine legislativa. La questione non è dunque se si possa trapiantare una norma. O se si possano trasferire da un sistema ad un altro degli assetti legali-istituzionali. Piuttosto, la creazione a-nazionale dei modelli giuridici e la loro circolazione da un sistema all'altro sono il motore normale dell'evoluzione giuridica. I trapianti giuridici sono, cioè, sempre stati all'ordine del giorno. Il Codice francese è stato copiato in Spagna, in Sud America, in Egitto, in vari paesi dell'Africa e dell'Europa dell'Est. Il Giappone ha importato il Codice tedesco. La Turchia si è ispirata al Codice svizzero. Noi italiani abbiamo importato il Codice civile francese nel 1865, poi lo abbiamo rivisto nel 1942, e contemporaneamente abbiamo importato l'apparato concettuale del diritto tedesco. Nel campo della procedura penale abbiamo importato un modello accusatorio di *common law*, senza però importare la giuria; così come abbiamo importato il patteggiamento, senza però importare la responsabilità politica dei *prosecutors*. I vari sistemi nazionali europei non si sono formati in modo

autoctono, ma sono in varia misura gli eredi dello *jus commune*. L'epoca dei codici ha rappresentato una chiusura apparente delle fonti del diritto in ambito nazionale. Ma l'elaborazione delle teorie e dei modelli giuridici ha continuato ad essere in larga misura transnazionale. Al momento attuale, poi, un grande veicolo di trapianti giuridici è rappresentato dalle direttive europee. Regole tedesche, francesi, inglesi circolano, si mescolano, e ricadono nei diversi sistemi nazionali.

I trapianti giuridici, dunque, si fanno e si sono sempre fatti. Talvolta si trapianta un intero settore del sistema (ad es. il Codice civile). In altri casi si trapianta astraendo dal contesto istituzionale di origine, come nel caso italiano della procedura penale. Altre volte ancora si impiantano singole norme: sulla sicurezza nei posti di lavoro, sulle clausole abusive nei contratti con i consumatori, sulla responsabilità oggettiva del produttore. Non sempre questi trapianti sono dovuti al legislatore, anzi spesso i trapianti sono opera dei giudici o meglio della "dottrina" che suggerisce ai giudici certe soluzioni. Si tratta in questo caso di "trapianti occulti" perché l'innovazione viene sempre presentata come una migliore interpretazione della norma italiana. Insomma, soprattutto il diritto civile e commerciale di ciascun sistema, ma non solo, è in gran parte costituito da trapianti incrociati. Credere che questa parte del diritto sia il frutto di un'elaborazione legislativa nazionale è un'illusione.

Il problema non è, quindi, costituito dal "trapiantare" in sé. Ma dal come costruire una nuova consapevolezza del diritto. Da un lato occorre evidentemente abbandonare lo schema positivista. Dall'altro occorre chiedersi come avvengono i trapianti, come valutare la bontà di un trapianto giuridico; come dirigere la trasposizione consapevole delle norme. Ciò è vero tanto per il diritto privato quanto per le Costituzioni. Il caso dell'Unione Europea, che ha nei fatti mortificato da Maastricht in poi ogni sforzo di Costituzione Europea, è stato quello di eccessi di antagonismo interno nell'ambito dei vari sistemi giuridici nei quali operare il trapianto. Nella vita pubblica e privata italiana c'è poco ricorso al principio di sussidiarietà perché, direbbe Monateri, gli "occhiali" dei vari "giuristi municipali" non lo consentono. Non lo consentono perché fra "declamazioni" e "regole operative" la distanza e la diversità si son fatte incolmabili. Un esempio basti per tutti: le declamazioni americane sull'uguaglianza sono a lungo convissute con la dottrina del *separate but equal* delle leggi discriminatorie sulle minoranze di colore. L'esempio può esser titolo di vanto della storia e delle risorse di integrazione del costituzionalismo americano. Ma non della mancata storia di un costituzionalismo europeo, che a Maastricht sembrò aver imboccato finalmente il sentiero dell'integrazione e dei trapianti, nella presunzione di poter fare alle "declamazioni" il mestiere delle "regole".

PUBLIO FIORI*

Saluti

al Convegno: *L'evoluzione del concetto di sussidiarietà da Leone XIII all'Unione Europea*

Nella crisi che stiamo vivendo, non solo sociale, ma anche economica, che vediamo non solo in Italia, ma anche in moltissimi Paesi dell'occidente, irrompono prepotentemente questi concetti di sussidiarietà, solidarietà, eguaglianza e quindi voglio dare un complimento a chi ha ideato e organizzato questo Comitato perché ha saputo vedere lontano e ha saputo comprendere come c'è una pausa di riflessione molto ampia sul piano culturale perché noi oggi ci troviamo dinanzi ad un duplice evento e presa d'atto: la caduta del mito collettivista, ma anche i limiti dell'utopia liberista, del mercato inteso come ideologia che in sostanza sta mettendo in discussione un modello di sviluppo fondato su un concetto produttivo consumistico che forse non è più in grado di dare risposte adeguate e quindi il ritorno al centro della vicenda esistenziale della persona umana, intesa non come una sorta di mero individualismo, bensì al contrario la persona umana che si fa carico dei suoi diritti, ma soprattutto torna a farsi carico dei propri doveri.

È un principio di diritto naturale, è un principio che recentemente il Papa ci ha ricordato con la sua ultima Enciclica, quando tra le altre cose ha voluto sottolineare un principio di autocritica del cattolico per aver in qualche modo limitato il suo intervento sul piano del vittimismo religioso da una parte e del riferimento all'atto metafisico dall'altro, trascurando forse quale potrebbe essere l'impegno del cattolico nella vita sociale e quotidiana, nel costruire una città più giusta. Ma questi valori di solidarietà e sussidiarietà, sono soprattutto valori della nostra carta costituzionale, perché sono (il principio di sussidiarietà fin dall'origine e quello di solidarietà fu introdotto in un secondo momento) due concetti paralleli che ci danno la misura della funzione del soggetto della persona che non può essere misurato soltanto in funzione dei suoi desideri che poi vengono impropriamente trasformati in diritti, ma che invece deve essere punto di riferimento anche di un sistema di doveri che lo agganciano al destino degli altri uomini e quindi anche della società nella quale vive.

Per cui oggi abbiamo un grosso problema, che è quello di rendere attuali due principi previsti dalla nostra Costituzione, sussidiarietà e solidarietà: cioè come organizzare da un punto di vista ordinamentale due principi costituzionali calandoli nella realtà del Parlamento, dell'ordinamento giuridico, della legislazione per far sì che i principi astratti si trasformino in provvedimenti concreti che esaltino da una parte la disponibilità della persona a mettersi al servizio del concittadino; e dall'altra parte invece la disponibilità delle autonomie a farsi carico soltanto delle funzioni che il soggetto non è in grado adempiere.

* Avvocato, già Vice Presidente della Camera dei Deputati.

Per cui lo sforzo che questo comitato sta compiendo e che oggi svolge un momento determinante è che è quello appunto di attualizzare i due principi della nostra costituzione, è uno sforzo molto importante anche per lo sviluppo politico della nostra società e anche per dare nuovi sbocchi ad una società che noi diciamo in crisi, ma riteniamo che questo concetto di crisi debba essere inteso prevalentemente in senso greco, cioè, come cambiamento, ovvero una società in cambiamento che ha bisogno di chi sia capace di trasformare degli alti principi di diritto naturale e di diritto costituzionale, in provvedimenti, in leggi, in ordinamento giuridico.

Evoluzione e applicazione del principio di sussidiarietà

Quello della sussidiarietà non è un principio ristretto all'ottica del Magistero ecclesiastico. Il punto di partenza è l'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII. L'impostazione non celebrativa del convegno del Comitato Nazionale ci porta a vedere come si tratti di individuare le linee di applicazione di questo principio, cioè di una evoluzione non solo e non tanto nel contenuto, ma quanto un approfondimento che vede come questo principio sia trasmigrato in qualche modo da un'enunciazione ancorata ad una concezione del mondo, a un dato culturale, è trasmigrata anche ad un dato istituzionale organizzativo della vita sociale. Perciò evoluzione e applicazione di questo principio, che per approdare nel lessico normativo e costituzionale (come ha ricordato poc'anzi il professor Publio Fiori), ha atteso fino al 2001 con la riforma costituzionale della legge costituzionale n° 3 del 2001 che introduce all'articolo 117 in maniera espressa il principio di sussidiarietà per una linea collaterale che stabilisce che Stato, Regioni, città metropolitane, Province, Comuni, ovvero tutti gli enti dei quali si compone la Repubblica, favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini singoli e associati per lo svolgimento dell'attività di interesse generale sulla base del principio di sussidiarietà. In altre parole singoli o gruppi assumono un interesse non collettivo del gruppo ma generale, nell'attenzione dell'orizzonte che lo riguarderebbe o potrebbe riguardare le istituzioni.

Ma come già è stato detto e vale la pena sottolineare, questo principio non era estraneo alla Costituzione; non era enunciato, non c'era nel lessico costituzionale, ma c'era nella sostanza delle cose. E volendo dare solo un segnale in questa direzione, il riferimento potrebbe essere tra i principi fondamentali all'articolo 2 che vede la sussidiarietà nell'ottica della condizione della persona, dei diritti inviolabili del singolo e il richiamo alle formazioni sociali per le quali si svolge la personalità del singolo, ma anche innervano la società ancorata al richiamo ai doveri e quindi al compito che le formazioni sociali hanno in rapporto alla solidarietà generale.

L'articolo 5 della Costituzione si richiama alla sussidiarietà nella veste delle autonomie. Il principio autonomistico non significa altro che affermazione nell'unità dell'ordinamento dello Stato di una responsabilità che le istituzioni (qui usiamo impropriamente il termine "intermedie") possono avere e dal punto di vista sia dell'individuo sia del compito delle istituzioni, promozione dell'eguaglianza e la rimozione degli ostacoli all'eguaglianza che il 3 secondo comma prevede. Quindi c'è nell'assetto delle istituzioni e dell'assetto normativo costituzionale il principio di sussidiarietà che richiede, direi, ancora un ulteriore sviluppo a tutto tondo, perché abbiamo sono frammenti di un mosaico.

* Già Vice Presidente del CSM e Presidente Emerito della Corte Costituzionale; Prof. Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

Ma il principio di sussidiarietà ha una complessità di sfaccettature. È stato dato un esempio, quando si è detto: «ma in fondo per quella che è un bene comune che utilizziamo costantemente, quali strade, la viabilità, che è uno degli elementi che ci consente di spostarci sul territorio, abbiamo assistito a questo passaggio nella cura di un bene a diversi livelli e dei ritorni per la allocazione e la cura dei beni a livelli diversi». Vi anticipo una considerazione: è proprio un esempio che mostra quello che altri plasticamente hanno detto essere la sussidiarietà e in particolare la sussidiarietà verticale, cioè tra livelli di allocazione e la cura di interessi nell'ambito pubblico, come una specie di ascensore, che possa salire e scendere, a seconda della dimensione dei problemi. Sotto quest'aspetto sembrerebbe un principio di organizzazione delle istituzioni. In realtà è anche un principio di responsabilizzazione, di compartecipazione, perché allocare le decisioni e la cura degli interessi, degli interessi pubblici, a livello corrispondente alla dimensione dell'interesse, significa anche stimolare la partecipazione a questo fine. Del resto questo filone lo troviamo nella Convenzione Europea sulle autonomie locali che è stata sviluppata nell'ambito del Consiglio d'Europa, che individua questo come uno degli elementi della democraticità. Perciò il principio di organizzazione che può riguardare le istituzioni, può riguardare anche il mondo dell'economia, del mondo sociale, delle realtà produttive, cioè è il principio di appropriatezza, in un certo senso, nella dimensione nella cura degli interessi, in rapporto alla dimensione dei problemi e alla possibilità di affrontarli. Ma se questo è vero, su un piano che potremmo dire "organizzativo", cosa c'è di più del principio di sussidiarietà? È un dato culturale che è stato prima segnalato e messo in luce. In realtà la sussidiarietà è l'espressione di una concezione dell'uomo, di un'antropologia.

Occorre chiedersi come mai nasce questo concetto della dottrina sociale, nella dottrina sociale della Chiesa; perché nasce l'impatto forte in un momento in cui si presentano cose nuove; perché si afferma, vedremo a tutto tondo, con dei significati che riguardano poi la stessa vita dello Stato e delle istituzioni (per esempio nell'altra enciclica *Quadragesimo anno*, nel contesto di un'Europa che era segnata dalle linee dei totalitarismi, nelle ideologie totalizzanti). Dietro all'idea di sussidiarietà, c'è una concezione dell'uomo che è una concezione dei rapporti tra la comunità e le istituzioni. Quindi, tocca, direi, un punto centrale della vita delle istituzioni nella concezione stessa dello Stato. Il punto di partenza, è il primato della persona, cioè la persona e la sua dignità, e il valore essenziale al centro della società e dell'ordinamento. È ancora quello che si esprime nella naturalità delle cose. Perciò nell'ambito della sussidiarietà, il primo passaggio, potremmo dire *comunitario*, è quello della famiglia, come comunità nella quale la sussidiarietà si esprime nell'ambito della naturalità e l'affermazione della società civile. Qui ci troviamo di fronte un concetto che non è esclusivo della dottrina sociale cattolica, ma che ci dà una dimensione del rapporto che ci deve essere e che ci sarà tra la società e le istituzioni.

Le istituzioni non sono sminuite dall'esistenza di un'autonomia della società. Non sono sminuite dall'essere serventi in qualche modo la dimensione della società. Avere questa come finalità: aiutare il corpo sociale; aiutare le condizioni di vita nelle quali si sviluppa (è quel richiamo che si faceva prima all'articolo 2 della Costituzione alla personalità dell'uomo). Alla sussidiarietà si accompagna il principio di democraticità perché se da una parte è la sussidiarietà che consente di avvicinare i luoghi della decisione politica ai luoghi della cittadinanza, dall'altra, la sussidiarietà – e questo ha un im-

patto fortissimo dal punto di vista dell'ipotesi d'organizzazione delle istituzioni – , dall'altra, la sussidiarietà attribuendo poteri alla comunità, alla società civile, ne indica le responsabilità, vale a dire ne stabilisce un principio di partecipazione e ne indica anche le responsabilità. Ecco che su quest'orizzonte ci sono i due filoni sui quali la sussidiarietà si muove: la cosiddetta *sussidiarietà verticale*, che riguarda i diversi livelli di governo; e la *sussidiarietà orizzontale*, che riguarda invece il rapporto tra le istituzioni e la comunità.

Detto questo e avviandomi alla conclusione della mia riflessione, che la sobrietà dei tempi impone, devo dire che il lavoro tracciato dal Comitato Nazionale, è un lavoro per un verso ambizioso, e per l'altro meritorio e fruttuoso. È ambizioso perché consente non solo di esplorare un principio e di esplorarne la formazione, ma di metterne a fuoco in qualche modo le potenzialità applicative e la dinamicità dei contorni. Posto il principio, le movenze rispetto alla dimensione dei problemi devono essere poi oggetto di adeguatezza e proporzionalità nelle soluzioni, impone delle riflessioni che sono particolarmente utili oggi, nel momento in cui c'è una trasformazione delle istituzioni, c'è una trasformazione dei rapporti sociali, c'è una trasformazione anche nell'ambito sovranazionale.

Allora non mi resta auspicare che a questi interventi di convegno, e approfondimenti di diverse sedi, segue e si sviluppi di una materializzazione degli studi che possano essere alla base di un ulteriore approfondimento da parte di noi tutti.

Il concetto di sussidiarietà tra statualità e Magistero della Chiesa

I percorsi del concetto e del lessico di *sussidiarietà* sono molteplici. Averne scelto uno che inizia con la fine dell'Ottocento, con la *Rerum Novarum* di Leone XIII, non è un voler ricondurre al Magistero della Chiesa cose che hanno ambiti più vasti e profili, talora, diversi. Ma è un modo di dare in qualche modo una collocazione, se non cronologica, storiografica, di orizzonti di fine Ottocento, e nello stesso tempo provare a seguire quel felice percorso nel quale talvolta il lessico e il magistero della Chiesa è straordinariamente utile. Io ricordo uno scrittore, un giurista della generazione che ci ha preceduto, Edoardo Ruffini, che andava a trovare il principio della democrazia e la regola della maggioranza nelle procedure dei conventi. Allora da questo punto di vista non c'è dubbio che la *Rerum Novarum* di Leone XIII del 1884 apre una nuova stagione di pensiero e di orizzonte per i credenti, ma soprattutto si colloca all'indomani di una stagione nella quale una delle espressioni delle quali il professor Mirabelli si è maggiormente servito, ovvero "l'autonomia del corpo sociale rispetto alle istituzioni", cioè la società civile, espressione tutt'altro che unicamente di lessico ecclesiale, aveva avuto nell'800 serie di forzature soprattutto in Europa. Diciamo la verità, società civile nel senso liberale, d'autonomia rispetto alla statualità, è un'espressione che noi troviamo negli antipasti di sua maestà il Liberalismo, nella Scozia del Settecento: Adamo Smith, David Hume, Ferguson, tra l'università e la biblioteca di Edimburgo, civil society, e poi lo troviamo nell'800 tutta continentale, tutta "hegelomarxista", cioè troviamo famiglie, società civile e Stato, cioè perdiamo quel filo scozzese che guarda caso andremo a ritrovare nella cultura europea del Novecento, nella cultura della grande Vienna, dove c'è Hiyek, dove c'è anche c'è il tanto celebrato metodologo Karl Popper, civil society di sua maestà il Liberalismo, è un'espressione che contiene (sia pur temperata e limitata) una certa statualità. Non è affatto l'anarco-ideologia dell'anti-statualità del mercato in quanto tale (mi riferisco alle considerazioni fatte dal professor Fiori, e che del resto nella storia – se non della mia generazione, ma quella che mi ha preceduto – sono già sconfitte, con Adenauer, con l'economia sociale di mercato, la possibilità per un Paese come l'Italia di far governare insieme de Gasperi e Luigi Einaudi, cioè un personaggio che proviene proprio dal Settecento scozzese). In questo tipo di società civile che consente a Mirabelli di dire: "la si riscopre dopo la tragedia europea del secondo dopoguerra come naturale risorsa di anti-totalitarismo". Tanto è vero che a un certo punto Mirabelli ha detto anche la democrazia può essere totalitaria. Uno dei libri più belli dell'immediato dopoguerra, è quello di Jacob TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria* [Collana "Biblioteca Mulino", 2000], in cui stabi-

* Senatore della Repubblica, Prof. Ordinario di Storia delle Dottrine Politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche della Università degli Studi Luiss Guido Carli.

lisce un circuito che dal derapage giacobino dei principi del 1789 porta a Lenin, a Trotzki, e a tutto il resto in cui Rousseau dice no, noi accettiamo che la democrazia possa avere il derapage totalitario perché è avvenuto, proprio perché c'è la totalizzazione delle istituzioni del corpo sociale. E allora noi invece siamo la democrazia rappresentativa, costituzionale, liberale, siamo contro Rousseau. Ora, che la sussidiarietà ci garantisca dai derapage dello statalismo verso il totalitarismo, ma anche dal mercato come ideologia e quindi da un certo anarco-velleitarismo liberistico, questo ho l'impressione che non è una intuizione nuova, ma è già nelle ricostruzioni di sviluppo economico e civile della Germania, ma anche dell'Italia. Se qualche cosa può ancora ripartire, proprio in nome della sussidiarietà si abbandoni lo spirito di rappresaglia e forse si deve anche abbandonare l'idea che la partita decisiva della sussidiarietà si giochi nei cosiddetti "rami alti", ma che vanno attentamente riaggiornati, riletti e rifrequentati i "rami bassi".

Consentite anche a me ringraziare un grande maestro, amico e studioso nella continuità, da Edoardo Ruffini, alla costituenda Europa come Alessandro d'Avack sovrano nella Facoltà di Giurisprudenza, socio fondatore, che ci ha voluto dare quest'occasione.

Sussidiarietà e parti sociali nella costituzione europea e nel governo delle società complesse

SOMMARIO: 1. L'origine del principio di sussidiarietà. 2. La sussidiarietà nell'ordinamento comunitario e nell'ordinamento italiano. 3. Il Comitato economico e sociale europeo: il contributo della società civile organizzata alla ricerca di soluzioni condivise. 4. Il valore aggiunto del Comitato economico e sociale nella costruzione europea. 5. L'impatto dei lavori del Comitato: un utile esempio di sussidiarietà orizzontale. 6. Un esempio di democrazia partecipata: il contributo della società civile organizzata alla revisione della Strategia di Lisbona: il ruolo del CESE in Europa e del CNEL in Italia. 7. Conclusioni: sussidiarietà come modello di democrazia partecipativa.

1) *L'origine del principio di sussidiarietà*

Tale principio emerge inizialmente, seppur indirettamente, nel pensiero di Aristotele (rapporto tra governo e libertà) e di Tommaso d'Aquino, ma viene espressamente enunciato solo nel corso del XIX secolo. Una prima definizione compiuta deriva, infatti, dalla dottrina sociale della Chiesa, della quale costituisce uno dei fondamenti: di esso si trova un primo abbozzo già nell'enciclica *Rerum Novarum* (1891) di Papa Leone XIII ma la formulazione più esplicita di questo principio si trova nell'enciclica *Quadragesimo Anno* (1931) di Pio XI: «Come è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le loro forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori ed inferiori comunità si può fare [...] per che è l'oggetto naturale di qualsiasi intervento nella società stessa e quello di aiutare in maniera suppletiva (*subsidium*) le membra del corpo sociale, non già di distruggerle e assorbirle».

E quindi: «È necessario che l'autorità suprema dello Stato rimetta ad assemblee minori ed inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minore importanza in modo che esso possa eseguire con più libertà, con più forza ed efficacia le parti che a lei sola spettano [...] di direzione, di vigilanza, di incitamento, di repressione, a seconda dei casi e delle necessità». Anche successivamente la chiesa cattolica promuoverà questo principio, sottolineando soprattutto il ruolo della famiglia e dei corpi intermedi in tutti i settori della società. Nel frattempo il principio si afferma progressivamente anche all'interno della scienza giuridica, all'interno della quale l'espressione *principio di sussidiarietà* possiede molteplici significati a seconda del ramo in cui viene utilizzato.

2) *La sussidiarietà nell'ordinamento comunitario e nell'ordinamento italiano*

Il principio di 'sussidiarietà è entrato a far parte dell'ordinamento giuridico italiano attraverso il Trattato di Maastricht del 7 febbraio 1992 che lo ha qualificato come

* Avvocato, Direttore amministrativo del CNEL.

principio cardine dell'Unione Europea. Il principio viene, infatti, richiamato nel preambolo del Trattato: «[...] decisi a portare avanti il processo di creazione di un'unione sempre più stretta fra i popoli dell'Europa, in cui le decisioni siano prese il più vicino possibile ai cittadini, conformemente al principio della 'sussidiarietà'».

E viene esplicitamente sancito dall'Articolo 5 di tale Trattato (come modificato a seguito dell'introduzione, il 1° febbraio 2003 del Trattato di Nizza) che richiama la 'sussidiarietà come principio regolatore dei rapporti tra Unione e stati membri: «La Comunità agisce nei limiti delle competenze che le sono conferite e degli obiettivi che le sono assegnati dal presente trattato. Nei settori che non sono di sua esclusiva competenza la Comunità interviene, secondo il principio della 'sussidiarietà, soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque, a motivo delle dimensioni o degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati meglio a livello comunitario. L'azione della Comunità non va al di là di quanto necessario per il raggiungimento degli obiettivi del presente trattato».

Il principio di sussidiarietà è stato recepito nell'ordinamento italiano con l'art. 118 della Costituzione introdotto con la riforma costituzionale approvata nel 2001. Tale principio implica che:

- le diverse istituzioni, nazionali come sovranazionali, debbano tendere a creare le condizioni che permettono alla persona e alle aggregazioni sociali (i cosiddetti corpi intermedi: famiglia, associazioni, partiti) di agire liberamente senza sostituirsi ad essi nello svolgimento delle loro attività: un'entità di livello superiore non deve agire in situazioni nelle quali l'entità di livello inferiore (e, da ultimo, il cittadino) e in grado di agire per proprio conto;
- l'intervento dell'entità di livello superiore debba essere temporaneo e teso a restituire l'autonomia d'azione all'entità di livello inferiore;
- l'intervento pubblico sia attuato quanto più vicino possibile al cittadino: prossimità del livello decisionale a quello di attuazione;
- esistono tuttavia un nucleo di *funzioni inderogabili* che i poteri pubblici non possono alienare (coordinamento, controllo, garanzia dei livelli minimi di diritti sociali, equità, ecc.) e che fanno da pendant all'autoregolamentazione proveniente dall'aggregazione societaria, come ha messo in luce Lucio Franzese nel suo volume su 'Ordine economico e ordinamento giuridico. La sussidiarietà delle istituzioni». Il principio di sussidiarietà può quindi essere visto sotto un duplice aspetto:
- in senso verticale: la ripartizione gerarchica delle competenze deve essere spostata verso gli enti più prossimi al cittadino e, pertanto, più vicini ai bisogni del territorio;
- in senso orizzontale: il cittadino, sia come singolo che attraverso i corpi intermedi, deve avere la possibilità di cooperare con le istituzioni nel definire gli interventi che incidano sulle realtà sociali a lui più prossime.

Precedentemente all'introduzione nella Costituzione (art. 118) di tale principio vigeva il cosiddetto principio del parallelismo, in virtù del quale spettavano allo Stato e alle regioni le potestà amministrative per quelle materie per le quali esercitavano la potestà legislativa; questo principio non è più in vigore, in quanto sostituito dai nuovi principi introdotti nell'art. 118 della Costituzione nel 2001.

3) *Il Comitato economico e sociale europeo: il contributo della società civile organizzata alla ricerca di soluzioni condivise*

Il Comitato economico e sociale europeo è un'assemblea consultiva istituita dai Trattati di Roma nel 1957. Costituito da rappresentanti delle varie componenti socioeconomiche della società civile organizzata, il Comitato ha per compito fondamentale la formulazione di pareri destinati alle tre grandi istituzioni (Parlamento europeo, Consiglio dell'Unione europea e Commissione europea).

Il Comitato svolge altri due compiti complementari tra loro, ovvero:

- permette una maggiore adesione e partecipazione della società civile organizzata al progetto europeo, sia a livello nazionale che a livello europeo,
- rafforza il ruolo della società civile organizzata nei paesi (o aree geografiche) extracomunitari dove sviluppa un dialogo strutturato con le organizzazioni della società civile e promuove la creazione di strutture consultive ispirate al proprio modello: paesi candidati all'adesione all'UE, paesi partner del bacino mediterraneo, paesi della zona "Africa-Caraibi-Pacifico" (ACP), India, Cina, America Latina (Mercosur) e Brasile in parti colare.

In tal modo, grazie al Comitato, la costruzione europea non è più solo opera delle istituzioni europee e dei politici, ma anche dei cittadini organizzati impegnati nella vita economica, sociale e civica del loro paese. Il Comitato è composto di 344 membri suddivisi in tre gruppi: il gruppo 'Datori di lavoro', il gruppo "Lavoratori dipendenti" e il gruppo "Attività diverse". Quest'ultimo riunisce i rappresentanti dei settori della vita economica e sociale non compresi nei primi due gruppi, ovvero: le organizzazioni degli artigiani, degli agricoltori, delle PMI, dei liberi professionisti, dei consumatori, degli ambientalisti, dell'economia sociale (cooperative, mutue), delle famiglie, le organizzazioni di lotta contro l'handicap e l'esclusione, quelle d'interesse generale (ONG), ecc. La composizione del Comitato però non è statica, ma si evolve ad ogni rinnovo quadriennale per rispecchiare in modo ottimale l'evoluzione della società civile organizzata in ognuno degli Stati membri. Il Comitato è composto da sei sezioni specializzate che coprono un ventaglio molto ampio di competenze comunitarie:

- Unione economica e monetaria, coesione economica e sociale (ECO),
- Mercato unico, produzione e consumo (INT),
- Trasporti, energia, infrastrutture, società dell'informazione (TEN),
- Occupazione, affari sociali, cittadinanza (SOC),
- Agricoltura, sviluppo rurale, ambiente (NAT),
- Relazioni esterne (REX).

Inoltre, dopo la scadenza del Trattato CECA (luglio 2002) e su proposta della Commissione europea, il Comitato è stato incaricato di rilevare le competenze del comitato consultivo della CECA. A questo scopo è stata istituita la commissione consultiva per le trasformazioni industriali (CCMI), composta da membri del Comitato e di delegati in rappresentanza dei settori del carbone e dell'acciaio, ma anche di altri settori interessati dai problemi di modernizzazione dell'economia. I pareri del Comitato sono redatti da relatori, in genere assistiti da un gruppo di studio i cui componenti sono scelti nell'ambito dei tre gruppi tenendo conto delle loro competenze nel-

lo specifico tema da trattare e della necessita di garantire un certo equilibrio geografico. La dimensione dei gruppi di studio varia da tre a diciotto membri, a seconda dell'importanza dell'argomento trattato. I relatori possono avvalersi di esperti esterni.

Su determinate questioni di particolare importanza, il Comitato può organizzare audizioni pubbliche per raccogliere i punti di vista di un ampio ventaglio di parti interessate.

4) *Il valore aggiunto del Comitato economico e sociale nella costruzione europea*

Il Comitato contribuisce all'integrazione europea sotto tre aspetti:

- in primo luogo, i consiglieri dispongono di un vasto patrimonio di competenze specialistiche, sono uomini e donne che operano 'sul campo' e sono saldamente radicati nella vita economica e sociale del proprio paese. Questo patrimonio di competenze viene messo a frutto mediante appositi metodi di lavoro (gruppi di studio, ricorso agli esperti, audizioni);
- in secondo luogo, il Comitato è un luogo di elaborazione di soluzioni basate sul confronto delle idee e sulla ricerca di un compromesso o di una sintesi, a partire da posizioni iniziali che rappresentano interessi divergenti, se non addirittura contraddittori;
- infine, date le diverse provenienze dei suoi membri, il Comitato raccoglie gli interrogativi e gli auspici delle organizzazioni della società civile organizzata in merito a tutto ciò che attiene alla costruzione europea; per questi soggetti rappresenta inoltre un partner essenziale ai fini della trasmissione di informazioni.

I 344 consiglieri appartengono a organizzazioni nazionali che rappresentano la società civile organizzata dell'Unione europea. Nell'esercizio della loro funzione mettono a frutto le competenze che ne hanno giustificato la nomina. Il CESE consente ai rappresentanti delle organizzazioni economiche, sociali, socio professionali e civiche di essere parte integrante del processo di definizione delle politiche e delle decisioni a livello dell'Unione europea. Nel sistema istituzionale dell'Unione, il Comitato economico e sociale europeo attua una forma particolare di dialogo, di concertazione e di consultazione. Contribuisce a far sì che gli organi legislativi ed esecutivi dell'Unione Europea tengano conto delle esperienze, delle aspettative e delle proposte delle organizzazioni che rappresentano la società civile. Il CESE ha inoltre recentemente istituito un gruppo di collegamento con alcune reti europee della società civile per instaurare con loro un dialogo strutturato. Grazie al ruolo assegnatogli dai Trattati, alla sua composizione e alle competenze dei suoi membri, il Comitato costituisce pertanto la sede istituzionale per la rappresentanza, l'informazione e l'espressione della società civile organizzata. E pertanto garante di un modello pluralista che rafforza la legittimità del processo decisionale e risponde alle esigenze di una governance europea moderna. Così facendo afferma la sua funzione di ponte, unico nel suo genere, tra l'Europa e i suoi cittadini.

5) *L'impatto dei lavori del Comitato: un utile esempio di 'sussidiarietà orizzontale'*

Le relazioni della Commissione sul seguito riservato ai pareri del Comitato indicano che oltre due terzi delle raccomandazioni espresse dal Comitato vengono accol-

te. Molto spesso inoltre la loro influenza oltrepassa il ristretto ambito della proposta della Commissione oggetto del parere del Comitato. I pareri di iniziativa del Comitato presentano un interesse particolare: spesso, infatti, hanno l'effetto di sensibilizzare gli organi decisionali, la Commissione in primis, su argomenti ai quali fino a quel momento avevano prestato scarsa o nessuna attenzione. I pareri esplorativi invece permettono alle diverse componenti della società civile organizzata rappresentate all'interno del Comitato di esprimere, ad uno stadio precoce, le aspettative, le preoccupazioni e le richieste degli attori presenti 'sul campo' ricercando convergenze fra opinioni talvolta diametralmente opposte. Contribuiscono anche ad aumentare la qualità, la credibilità e soprattutto l'accettabilità da parte dei cittadini delle politiche comunitarie e delle decisioni che le attuano, confermando il ruolo del CESE quale quadro istituzionale di sintesi che facilita il dialogo e la concertazione con la società civile organizzata. Un esempio particolarmente probante di impatto del Comitato si può rinvenire nelle attività dell'Osservatorio del mercato unico (OMU), istituito dal Comitato nel 1994 allo scopo di valutare in modo regolare e concreto lo stato di avanzamento del mercato unico sul campo e, all'occorrenza di proporre miglioramenti. Le attività dell'Osservatorio coprono soprattutto quattro ambiti:

- la gestione di una rete informativa interattiva destinata a raccogliere dati comunicati dai membri del Comitato, dalle loro organizzazioni di provenienza e dagli 'utenti' del mercato unico,
- la presentazione di relazioni informative in merito a tematiche scelte in stretta collaborazione con i soggetti coinvolti,
- l'elaborazione di pareri in merito alle relazioni della Commissione, annuali o semestrali, sul mercato interno e sulle riforme economiche, l'individuazione degli ostacoli alla realizzazione del mercato unico, l'inventario e la diffusione delle migliori pratiche e delle informazioni volte a stimolare le partnership.

Nel 2006 è stato istituito l'Osservatorio dello sviluppo sostenibile (OSS), incaricato di svolgere i seguenti compiti: condivisione delle buone pratiche (per mezzo di una base di dati); incentivazione del dibattito (grazie all'organizzazione di convegni e audizioni e attraverso delle pubblicazioni); analisi delle questioni dello sviluppo sostenibile dal punto di vista della società civile (pareri, relazioni).

6) *Un esempio di democrazia partecipata: il contributo della società civile organizzata alla revisione della Strategia di Lisbona: il ruolo del CESE in Europa e del CNEL in Italia*

Il Consiglio europeo di primavera del 22 e 23 marzo del 2005 dedica la sua attenzione alla revisione di medio termine della Strategia di Lisbona. Partendo dalla presa d'atto dei deludenti risultati conseguiti fino a quel momento, il Vertice europeo introdusse alcuni elementi di novità tendenti a rilanciare le modalità di attuazione di tale strategia. Tra questi vanno ricordati la maggiore responsabilizzazione degli Stati membri dell'Unione – con l'adozione dei Piani Nazionali di Riforma (PNR) – e, con la stessa ottica di perseguire l'effettiva appropriazione degli obiettivi di innovazione economica e sociale dell'Agenda di Lisbona, l'indicazione di prevedere un più ampio coinvolgimento dei protagonisti dello sviluppo economico e sociale. Non a caso, infatti, lo stesso Consiglio europeo, al punto 9 delle conclusioni, invitava «...il Comi-

tato economico e sociale europeo a istituire con i Consigli economici e sociali degli Stati membri ed altre organizzazioni partner una rete interattiva di iniziative della società civile destinata a promuovere l'attuazione della strategia».

In questo quadro il Comitato economico e sociale europeo ha promosso la costruzione di un percorso di collaborazione con i Consigli economici e sociali nazionali che ha conseguito come primo risultato visibile la redazione di un Rapporto di sintesi, al quale sono stati allegati i contributi dei Consigli nazionali, presentato alla vigilia del Vertice di primavera del 2006. Non è mancato, in quell'occasione, il contributo del Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro (CNEL), l'organo costituzionale rappresentativo in Italia della società civile organizzata a norma dell'art. 99 della Costituzione. La sensibilità e l'attenzione del CNEL per la Strategia di Lisbona erano peraltro già state confermate dall'iniziativa congiunta, assunta nel febbraio del 2006, con l'allora Ministro delle politiche comunitarie La Malfa, di presentazione del Piano italiano per la crescita e l'occupazione (PICO).

Nel marzo del 2006 il Consiglio europeo, chiamato ad una valutazione sul primo anno di attuazione della Strategia 'rinnovata', da un lato ha incoraggiato il CESE a proseguire nel lavoro intrapreso a sostegno dell'attuazione della stessa chiedendo la presentazione di una relazione di sintesi all'inizio del 2008 e, dall'altro, ha individuato, nell'ambito degli orientamenti integrati per la crescita e l'occupazione, i seguenti settori specifici per azioni prioritarie:

- Investire maggiormente nella conoscenza e nell'innovazione
- Sbloccare il potenziale delle imprese, in particolare quello delle PMI
- Aumentare le opportunità di occupazione per le categorie prioritarie
- Definire una politica energetica per l'Europa

Al fine di promuovere il più ampio coinvolgimento della società civile e di rafforzare la collaborazione con i Consigli economici e sociali (CES) nazionali, il CESE ha proposto la costituzione e l'attivazione di quattro gruppi di lavoro "misti" composti da membri dei Consigli nazionali e del CESE per ognuno dei settori summenzionati, più un Gruppo "orizzontale" o "di coordinamento". La rete interattiva del CESE si è venuta così consolidando in modo concreto e funzionale all'esigenza di tenere collegato il livello europeo con quelli nazionali e contribuendo così, attraverso il confronto, lo scambio di esperienze e il coinvolgimento degli attori sociali, all'Agenda di Lisbona rinnovata.

IL CNEL, che nel luglio del 2006 ha organizzato, d'intesa con il Ministro Bonino, il confronto tra gli esponenti della Commissione europea e i rappresentanti delle maggiori forze sociali in esso rappresentate sulla verifica del primo anno di attuazione del Piano nazionale di riforma (iniziativa che sarà ripetuta il prossimo 6 luglio relativamente all'anno in corso) ha partecipato attivamente e con continuità ai lavori dei cinque Gruppi di lavoro promossi dal CESE. Nella seduta plenaria di luglio il Comitato economico e sociale europeo approverà i pareri predisposti dai quattro Gruppi tematici anche con il contributo che i consiglieri del CNEL hanno dato in occasione delle riunioni di ciascun gruppo. Ai pareri del CESE saranno inoltre allegati, e pubblicati come tali sulla Gazzetta Ufficiale delle Comunità europea (G.U.C.E.) i documenti dei CES nazionali e, per quanto riguarda il CNEL, quelli recentemente predisposti dalle competenti Commissioni del Consiglio

Ai sensi dell'articolo 7 della legge n. 11 del 2005, il Presidente del Consiglio o il Ministro per le politiche comunitarie trasmette al Consiglio Nazionale dell'Economia e del Lavoro (CNEL) i progetti di atti comunitari e dell'Unione europea nonché gli atti preordinati alla formulazione degli stessi, riguardanti materie di particolare interesse economico e sociale. Il CNEL può far pervenire alle Camere e al Governo le valutazioni e i contributi che ritiene opportuni, ai sensi degli articoli 10 e 12 della legge 936 del 1986.

È previsto inoltre che il Presidente del Consiglio dei Ministri o il Ministro per le politiche comunitarie, al fine di assicurare un più ampio coinvolgimento delle categorie produttive e delle Parti Sociali, organizzzi, in collaborazione con il CNEL, apposite sessioni di studio. Peraltro, ai sensi del citato articolo 10 della legge 936/1986 il CNEL esamina, sulla base dei rapporti predisposti dal Governo, le politiche comunitarie e la loro attuazione e, a tal fine, mantiene i contatti con i corrispondenti organismi europei e degli Stati membri.

Relativamente al secondo Rapporto sullo Stato di attuazione della strategia di Lisbona – Piano Nazionale di Riforma – dell'ottobre 2007 – si è avuta la consultazione del CNEL durante l'XI Sessione di lavoro tra Governo e Parti Sociali il 16 aprile 2007, con una discussione focalizzata sui temi delle riforme per il mercato unico, dell'innovazione e dell'energia; si è poi avuta la visita del Country Team della Commissione in Italia, il 6 luglio 2007, in cui maggiore rilievo hanno avuto gli obiettivi sociali della strategia, le riforme del mercato del lavoro e del sistema di welfare, con particolare riferimento al tema della sicurezza. Tali incontri sono esplicitamente menzionati nel Rapporto sullo Stato di Attuazione del 23 ottobre 2007. In occasione dell'approvazione di tale Rapporto, il Ministero delle politiche europee ha inviato al CNEL la nota aggiuntiva 'Donne, innovazione, crescita (Iniziative per l'occupazione e la qualità del lavoro femminile nel quadro degli obiettivi europei di Lisbona)' sul quale il CNEL intende impegnarsi in stretto raccordo con il Ministero. Analogamente, nella fase di predisposizione del Rapporto sullo sviluppo sostenibile, il CNEL è stato consultato dal Governo, con le stesse modalità adottate per la verifica dell'attuazione del PNR. Anche tale coinvolgimento è esplicitamente indicato nell'introduzione al Rapporto stesso. In queste settimane, inoltre, il CNEL è fortemente impegnato, secondo quanto concordato con il Ministro del Lavoro, nella promozione e nello svolgimento di un ciclo di audizioni a parti sociali, centri di ricerca e rappresentanti delle istituzioni nazionali ed europee, finalizzate alla definizione di proposte del Governo italiano, e di successive azioni del CNEL, sulle politiche per l'occupazione e gli obiettivi di carattere sociale della Strategia di Lisbona.

In linea più generale, si sottolinea che nella sede istituzionale del CNEL sono state affrontate la complessità delle tematiche in oggetto, offrendo utili spunti di riflessione tramite la predisposizione periodica di documenti (in particolare testi di osservazione e proposte, indirizzati soprattutto a Parlamento e Governo) sui temi maggiormente coinvolti dal processo di attuazione della strategia di Lisbona. Si segnalano, in proposito i contributi che il CNEL ha fornito sui quattro temi, indicati dal Consiglio europeo, sui quali il CESE ha adottato, nello scorso mese di luglio, i propri pareri di iniziativa (Occupazione per le categorie prioritarie, Investimenti in conoscenza ed innovazione, Il potenziale delle imprese, in particolare delle PMI, La definizione di una politica energetica per l'Europa).

7) *Conclusioni: sussidiarietà come modello di democrazia partecipativa*

Nell'adempiere alla sua funzione consultiva, il Comitato lavora all'instaurazione di un modello di democrazia partecipativa in Europa e nel resto del mondo che completi la democrazia rappresentativa. I suoi obiettivi sono gli stessi di tutte le istituzioni che collaborano alla costruzione europea, ovvero uno sviluppo armonioso ed equilibrato e la promozione di un modello europeo di società, quindi di un modello sociale che ponga i valori umani al centro di tale sviluppo. Il programma di lavoro del Comitato è stabilito in funzione non solo del programma di lavoro della Commissione europea, ma anche delle priorità di ogni presidenza del Consiglio e del programma di lavoro presentato da ogni presidente del Comitato al momento della sua elezione.

Brevi note sul principio di sussidiarietà

Quando si parla di “sussidiarietà” è importante ricordare che si tratta di una voce pro-teiforme, quanto meno composita sia nella sua ricaduta politica che in quella giuridica e la cui nozione può farsi risalire ad Aristotele.

Il principio di sussidiarietà, mutuato dalla teologia morale cattolica e stato ripreso nel 1888 nella lettera enciclica di Papa Leone XIII, intitolata “*Libertas*” nella quale si legge “la libertà, nobilissimo dono di natura, attribuisce all’uomo la dignità di essere in mano del proprio arbitrio e di essere padrone delle proprie azioni”. Tuttavia lo stesso Pontefice sottolineava come sia importante stabilire in che modo tale dignità possa manifestarsi, poiché dall’uso della libertà possono derivare grandi vantaggi ma anche grandi mali. Proseguendo sulla stessa strada l’Enciclica “*Rerum Novarum*” del 1891, sottolineava come la rivoluzione industriale, nel modificare le condizioni sociali in modo radicale, incideva profondamente non solo sulle strutture della società ma anche sulla natura dei rapporti umani e, quindi, sulla moralità e sul modo di vivere il cristianesimo. Si può affermare che il principio di sussidiarietà trova la sua prima esplicita formulazione nell’enciclica “*Quadragesimo anno*” emanata nel 1931 da Pio XI, dove si legge “siccome è illecito togliere agli individui ciò che possono compiere con le forze e l’industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che delle minori e inferiori comunità si può fare”.

Il principio è stato successivamente ripreso da Giovanni XXIII nell’enciclica “*Mater et Magistra*”, del 1961, nella quale la socializzazione diventa il segno dei tempi, e da Paolo VI in quella “*Populorum Progressio*” del 1967, nonché nella lettera “*Octagesimo anno*” inviata al Cardinale Roy nel 1971, nelle quali la riflessione diventa attuale con l’apertura all’universalizzazione dei problemi e riconoscimento alle comunità cristiane della individuazione in ogni singola realtà territoriale delle soluzioni più adeguate. Giovanni Paolo II con l’enciclica “*Sollicitudo Rei Socialis*” del 1987 fa una panoramica sul mondo contemporaneo, propone un concetto di sviluppo, riflette sulla contrapposizione tra capitalismo liberista e collettivismo marxista. Particolarmente significativo è l’esame attento e lucido, ancora attualissimo, degli indici economici e sociali del sottosviluppo. Si deve sottolineare che Giovanni Paolo II, che indubbiamente ha lanciato l’azione della Chiesa su lavoro e sviluppo, povertà e redistribuzione, nel 1991, con l’enciclica “*Centesimus annus*”, diluendo la sostanziale condanna di capitalismo e comunismo emessa quattro anni prima con la già richiamata “*Sollicitudo rei socialis*”, apre ad una forma di capitalismo “temperato”.

Il Cardinale Ruini, allora presidente della CEI, ha ripreso questo passaggio chiave applicandolo su base nazionale aprendo gradualmente verso la sussidiarietà, con-

* Presidente del Tribunale dei Minorenni de L’Aquila.

cetto che prenderà sempre più il posto di quello di solidarietà, fino all'idea di dare forza ai corpi sociali intermedi applicando il concetto "meno Stato più società" chiedendo "maggiori spazi per il terzo settore". La società civile, insomma, deve essere lasciata libera di cercare forme di organizzazione in tutti i campi, dalla scuola all'economia, secondo le linee più in sintonia con i valori di cui è portatrice.

Il principio di sussidiarietà secondo una convenzione diffusa, si distingue in orizzontale e verticale: la prima deriva dalla concezione liberale classica e dalla dottrina sociale della Chiesa ed è posta a guardia della società contro l'invadenza dell'attività politica; la seconda deriva, invece, dall'esperienza e dalla cultura federalista e si colloca a difesa dell'autonomia territoriale contro la possibile prevaricazione dell'autorità centrale. Il principio di sussidiarietà, nelle suindicate due tipologie che su di esso si fondano, ha trovato riconoscimento nella nostra Carta Costituzionale, per la prima volta, a seguito della riforma del Titolo V della Costituzione, avvenuta con legge costituzionale n. 3 del 2001. La giuridicizzazione del principio di sussidiarietà verticale si è avuta prima a livello comunitario nel trattato di Maastricht del 1992, ripreso dal Trattato U.E., come sintesi del processo dialettico tra due poli opposti che da sempre e presente nell'esperienza comunitaria: da una parte le istanze eurocentriste, dall'altra i timori degli Stati membri che nella dilatazione delle competenze comunitarie vedono un pericolo alla propria sovranità. Nel penultimo punto del preambolo, infatti, gli Stati si dichiarano "Decisi a portare avanti il processo di creazione di un'unione sempre più stretta fra i popoli dell'Europa, in cui le decisioni siano prese il più vicino possibile ai cittadini, conformemente al principio di sussidiarietà".

Per quanto riguarda il nostro ordinamento, benché, come detto, prima del 2001 nel testo costituzionale non vi era una disciplina espressa del principio di sussidiarietà, tuttavia esso era presente in alcune norme, come, ad esempio, l'art. 5 della Costituzione, in cui si parla di decentramento amministrativo. Dopo la riforma del titolo V il principio di sussidiarietà trova la sua formulazione espressa nell'art. 118 della Costituzione benché il nostra costituente abbia attribuito al principio di sussidiarietà verticale un significato diverso da quello che lo stesso principio ha a livello comunitario. Ed infatti secondo tale principio previsto all'art. 5 del trattato CE, la Comunità interviene in quei settori che non sono di sua esclusiva competenza "secondo il principio della sussidiarietà soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono, dunque, a motivo delle dimensioni o degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati meglio a livello comunitario" senza, tuttavia, andare oltre quanto necessario per il raggiungimento degli obiettivi fissati (c.d. principio di proporzionalità).

Si deve peraltro osservare che se da un lato il carattere, sopranazionale dell'organizzazione comunitaria comporta la possibilità di raggiungere risultati migliori, dall'altro ha rappresentato un ostacolo all'adozione di politiche comuni per l'evidente timore, da parte degli Stati, di veder limitati i propri poteri. Nell'ambito della comunità, dunque, il principio di sussidiarietà può essere letto come un elemento regolatore della competenza comunitaria e in questo senso assume portata ambivalente in quanto per un verso e volto a salvaguardare l'ambito di competenza statale da ogni ingerenza comunitaria che non sia necessaria e per altro verso si rappresenta come il principio che giustifica l'intervento della Comunità in settori sino ad ora riservati alla competenza dei singoli Stati. Proprio per cercare di ovviare alla suddetta ambivalenza, con

l'accordo interistituzionale tra Parlamento Europeo, Consiglio e Commissione relative alle procedure per l'attuazione del principio di sussidiarietà, (Lussemburgo 25 – 26 ottobre 1993) e stabilito che le tre istituzioni, nell'esercizio delle proprie competenze, tengano conto del principio di sussidiarietà e ne giustifichino il rispetto.

Nel nostro ordinamento, invece, il principio di sussidiarietà opera al momento dell'attribuzione della competenza. Nell'art. 118 della Costituzione è stabilita la ripartizione delle competenze, ma nulla è previsto per il caso in cui l'ente non agisca o agisca male e, quindi, il principio di sussidiarietà diventa unicamente un criterio che deve essere seguito nel momento in cui si decide sulla ripartizione di competenze tra Stato, Regioni, Enti locali. Pertanto si può affermare che nell'attuale disciplina manchi il movimento, a seconda dei casi, ascendente o discendente, previsto, come sopra detto, dalla disciplina comunitaria che costituisce la caratteristica peculiare della sussidiarietà verticale. Per quanto riguarda il principio di sussidiarietà c.d. orizzontale, sconosciuto nel diritto comunitario e introdotto nell'art. 118 della Costituzione, all'ultimo comma può esemplificarsi nel seguente modo: l'intervento dei pubblici poteri è limitato a favore di un intervento dei privati solo nel caso in cui manchi un soggetto privato per lo svolgimento delle attività di interesse generale, ovvero non vi sia la capacità da parte di privati di svolgere le stesse attività o, ancora, a seguito di un bilanciamento del costo dell'aiuto richiesto dal privato all'ente pubblico superiore con il costo che l'ente dovrebbe sostenere qualora assumesse lo svolgimento di quell'attività.

È evidente che questo principio non può applicarsi a tutte le attività di interesse generate, con conseguente abbandono da parte del pubblico di molti settori della vita economica e sociale, ma deve essere temperato con le altre disposizioni della Costituzione (ad es. gli artt 32 e 33) e, comunque, non può risolversi in un abbandono dei pubblici poteri. In particolare il ruolo pubblico, visto in una prospettiva futura, dovrà cambiare ma dovrà comunque essere presente, soprattutto quale controllore dell'attività dei privati in modo da verificare che le attività da questi poste in essere assicurino l'eguaglianza formale e sostanziale di tutti i cittadini; in caso contrario dovrà sostituirsi al privato.

Il principio di sussidiarietà oggi nell'Unione Europea

Per una più agevole comprensione del principio di sussidiarietà nell'ordinamento comunitario, a mio avviso, è utile spendere preliminarmente qualche parola a proposito del sistema di classificazione delle competenze comunitarie, elaborato a livello dottrinale e giurisprudenziale, che regola i rapporti tra la Comunità e gli Stati membri in relazione all'esercizio del potere normativo.

In base a questo schema teorico, si individuano tre tipi di competenze: a) Le competenze esclusive, ovvero le aree in cui i Trattati riconoscono espressamente potere normativo solamente alla Comunità, escludendo, in linea di principio, qualsiasi intervento da parte degli Stati membri; b) Le competenze concorrenti, vale a dire gli ambiti la cui regolamentazione, pur essendo riconosciuta alla Comunità, non è esplicitamente sottratta agli Stati membri, i quali pertanto conservano potere di intervento; c) Le competenze complementari, cioè le materie in cui l'intervento comunitario è previsto solo ad integrazione e completamento dell'azione degli Stati membri.

Il principio, introdotto nel 1992 con il Trattato di Maastricht, è codificato nell'articolo 5 del Trattato costitutivo della Comunità Europea, secondo il quale «negli ambiti che non sono di sua competenza esclusiva, la Comunità interviene, secondo il principio della sussidiarietà, soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque, a motivo delle dimensioni e degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati meglio a livello comunitario».

La prima importante considerazione che l'enunciato suggerisce, alla luce di quanto detto in apertura, è che il principio ivi delineato, trovando applicazione soltanto nelle materie che non sono di competenza esclusiva del legislatore comunitario, e sulle quali, dunque, gli Stati membri conservano il loro potere di intervento, non si configura come uno strumento per definire i poteri della Comunità, ma assolve piuttosto la funzione di determinare le situazioni in cui esiste la necessità di un intervento a livello comunitario. Ora, come assicurarsi che ricorrono i presupposti per questo tipo di azione? La risposta è contenuta nel quinto comma del *Protocollo sull'applicazione dei principi di sussidiarietà e proporzionalità*, allegato al Trattato di Amsterdam del 1997, in base al quale dovrebbero verificarsi contemporaneamente le condizioni della "sufficienza" e del "valore aggiunto" dell'azione, nel senso che l'azione esperibile dagli Stati membri nel quadro dei rispettivi sistemi costituzionali deve dimostrarsi inadeguata all'effettivo raggiungimento degli obiettivi previsti, i quali, pertanto, potranno essere più efficacemente raggiunti soltanto se ad agire sarà la Comunità.

* Deputato al Parlamento Europeo.

In linea di principio, sempre ai sensi della citata disposizione, l'intervento comunitario dovrebbe essere preferito quando la questione presenta aspetti di carattere transnazionale la cui dimensione e complessità eccedono le capacità degli Stati membri; quando l'azione di questi ultimi, o la mancata iniziativa da parte della Comunità, sarebbero in conflitto con le disposizioni del Trattato o determinerebbero un'lesione dei loro interessi; quando l'intervento comunitario, in ragione della sua portata, produrrebbe benefici chiaramente maggiori di quelli che l'azione degli Stati potrebbe assicurare. Indicazioni precise, inoltre, sono fornite anche in merito alla forma e alla natura che, compatibilmente con le finalità dell'azione, l'atto legislativo dovrebbe assumere. La logica seguita nella disciplina di questo aspetto è quella per cui, fermo restando l'obbligo di rispettare la lettera del Trattato, il provvedimento dovrebbe lasciare ai destinatari il più ampio margine di manovra possibile, concedendo loro alternative diverse per il raggiungimento degli obiettivi stabiliti. In termini giuridici, questo si traduce nella preferenza della direttiva al regolamento, e della direttiva-quadro a misure della stessa natura, ma più dettagliate.

Il principio di sussidiarietà, infine, così come delineato nel citato protocollo, risulta essere un concetto dinamico, che permette alla Comunità, nel rispetto dei poteri che le sono attribuiti, di modulare la propria azione, ampliandola o limitandola, in funzione degli obiettivi perseguiti.

Definito il contenuto del principio, passo ora ad individuare i soggetti cui spetta l'applicazione e le modalità con le quali questa dovrebbe avvenire. In primo luogo, il protocollo citato stabilisce, al primo comma, che è dovere di tutte le istituzioni comunitarie assicurarsi, nell'esercizio delle rispettive funzioni, che il principio di sussidiarietà sia rispettato, e aggiunge che, nel fare questo, esse devono avere sempre presente la necessità che l'Unione provveda a dotarsi dei mezzi necessari per la realizzazione dei suoi obiettivi e l'applicazione delle sue politiche. In altre parole, fugato ogni dubbio sulla competenza, prima di esercitare il proprio potere di iniziativa, la Commissione deve accertare e dimostrare l'esistenza, a livello comunitario, delle risorse che l'azione proposta richiede. L'esecutivo comunitario, inoltre, non solo è tenuto a consultare, salvo i casi di particolare urgenza, tutti i soggetti sui cui interessi l'atto normativo proposto potrebbe incidere, giustificandone la rilevanza, ma deve tenere nella dovuta considerazione anche la necessità di minimizzare, in funzione dell'obiettivo da raggiungere, gli eventuali oneri finanziari e amministrativi che potrebbero sorgere a carico della Comunità, dei governi nazionali, degli enti locali, degli operatori economici e dei cittadini. Sul rispetto del principio della sussidiarietà, tuttavia, sono chiamati a vigilare anche il Consiglio e il Parlamento nell'esercizio della loro funzione legislativa, in quanto sono tenuti a considerare la proposta della Commissione e gli eventuali emendamenti che intendono apportarvi anche nell'ottica della loro compatibilità con il suddetto concetto.

Quanto detto sin qui, infine, si traduce materialmente in un sistema di informazione e pubblicità basato sull'obbligo della Commissione di trasmettere al Consiglio Europeo, al Consiglio dei Ministri, al Parlamento Europeo, al Comitato delle Regioni e al Comitato Economico e Sociale un rapporto annuale sull'applicazione del principio, che troverà eco nel rapporto annuale sull'avanzamento dell'Unione che il supremo organo politico deve a sua volta trasmettere al Parlamento con la stessa periodicità.

Autonomia e responsabilità come valori costituzionali ed effettività dei diritti sociali. Per una lettura ‘evolutiva’ del principio di sussidiarietà nell’ordinamento costituzionale italiano

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. I fondamenti etico-sociali e filosofici della S: la sussidiarietà secondo la cultura liberale. segue: la sussidiarietà nel pensiero cattolico. 3. Sussidiarietà autonomia, responsabilità nella Costituzione dello Stato democratico-sociale. 4. Sussidiarietà e modelli di responsabilità condivisa: profili problematici. 5. La sussidiarietà “verticale” come principio organizzativo fondamentale della forma di Stato. 6. Sussidiarietà orizzontale e legislazione regionale di incentivo. 7. Sussidiarietà, Parteienstaat e riassetto politico-istituzionali: per una nuova stagione del rapporto Stato-società. 8. Conclusioni: sussidiarietà e sfide del multiculturalismo.

1. Premessa

“Sussidiarietà è (solo:n.d.r.) una parola”, argomentava Dieter Grimm¹, adombrandone lo spessore problematico costituito, essenzialmente, dalla difficoltà di una sua chiara determinazione in chiave deontologica e, perciò, dalla sua giustiziabilità². La stentorea affermazione dell’illustre studioso tedesco bene allude ad una molteplicità di questioni nodali che si annodano intorno alla qualificazione giuridica di siffatta categoria (criterio di attribuzione o di esercizio di competenze? Fondato sulla regola della vicinanza dell’interesse coinvolto all’ente di governo o, invece, su quello del migliore esercizio della competenza?)³, a cui non sembra offrire una semplice via d’uscita nemmeno il ricorso al criterio storico-assiologico di interpretazione del principio, procedendo, nell’analisi, dalla previa qualificazione delle sue matrici etico-culturale (liberale, cattolica e sociale) fino al dato della sua positivizzazione all’interno della Costituzione italiana. Nel dinamico comporsi dell’esperienza all’interno delle società statali pluraliste governate dal principio democratico e dal sistema dei diritti fondamentali come riflesso concreto dell’istanza personalista, la sussidiarietà in quanto principio giuridico di organizzazione, oltre a costituire un riferimento pratico “delle forme della socializzazione” sarebbe chiamata ad ispirare le specie ed i modi attraverso cui soggetti, comunità e istituzioni debbono giungere a correlarsi ed a cooperare⁴.

¹ F.A.Z. del 17.9.1992, p. 38.

² D. GRIMM, *Effektivität und Effektivierung des Subsidiaritätsprinzip*, in KV, 1994, p. 6. Peraltro, sulla poca perspicuità del concetto, v. pure O. v. Nell-Breuning, voce *Subsidiaritätsprinzip*, in *Staatslexikon*, 6. Aufl., Band 7, Freiburg, 1966, p. 826.

³ Sulla pluralità di significati riconducibili al principio di SUSSIDIARIETÀ, cfr. In particolare H. SCHAMBECK, *Globalisierung und Subsidiarität*, in *Teoria del diritto e dello Stato* 2/04, p. 248 ss., part. p. 253.

⁴ P. KOSLOWSKI, *Subsidiarität als Prinzip der Koordination der Gesellschaft*, in K.W. NÖRR, T. OPPERMANN, *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit*, Tübingen, 1997, p. 39 ss., part. p. 40.

2. *I fondamenti etico-sociali e filosofici della sussidiarietà: la sussidiarietà secondo la cultura liberale.*

Quale presupposto ‘politico-culturale’ della concezione di matrice liberale della sussidiarietà risalta innanzitutto l’idea di separazione tra Stato e società quale emerge dalla realtà del contesto-storico, come riflessa dai contenuti delle Carte costituzionali ottocentesche⁵. Esse rappresentano i prodromi di una fase storico-istituzionale – quella connotata dall’avvento dello Stato liberale di diritto – in cui il rapporto tra istituzioni pubbliche e società civile è configurato in termini strutturalmente antagonisti e dove la dimensione complessiva dei diritti di libertà segna il confine ultimo di una possibile ingerenza del potere pubblico non sostenuta da una previa autorizzazione legislativa.

In siffatto quadro ordinamentale, l’esercizio della potestà di imperio si prefigura perciò contenuta nei limiti dello svolgimento dei compiti fondamentali dello Stato, finalizzato in ultima analisi alla (e giustificato dalla) preservazione dei diritti propri della società *. Non si tratta, nella specie, di una separazione tra Stato e società secondo un rigido parallelismo di interessi, quanto soprattutto di una strutturale separazione/distinzione delle rispettive sfere di azione, indispensabile per definire i confini del legittimo esercizio del potere pubblico e giustificare così l’esistenza stessa di limiti all’azione di quest’ultimo (*rectius*: dell’Esecutivo). Se – come si dirà in seguito – le linee portanti della concezione cattolica della sussidiarietà si appuntano sull’idea di autonomia della persona finalizzata tuttavia alla realizzazione del Bene divino (fare la volontà di Dio, realizzare la Giustizia divina) (v. *infra*) quelle del pensiero liberale assumono l’idea di autonomia intesa come esercizio razionale di libertà per la possibilità di autodeterminazione del singolo a Bene assoluto, a tutela della quale si qualifica – attraverso il riconoscimento dei diritti costituzionali di libertà – corrispettivamente la limitazione del potere di ingerenza dello Stato⁶.

Siffatta teorica, del resto, mantiene la sua attualità anche nel pensiero dottrinale contemporaneo (Isensee, Böckenforde) in cui l’azione statale rileva nella prospettiva di una garanzia di ottimizzazione dei diritti fondamentali *.

segue: la sussidiarietà nel pensiero cattolico.

Nella sua generale portata di criterio organizzativo, tanto dei rapporti tra potere pubblico ed autonomia dell’individuo (cd. sussidiarietà ‘orizzontale’), quanto, per altro verso, tra Stato e comunità intermedie (cd. sussidiarietà ‘verticale’), il principio di sussidiarietà trova un fondamentale riferimento culturale nel pensiero della dottrina

⁵ Al riguardo, evidenziando la distinzione rispetto ai successivi sviluppi dello Stato sociale, v. da ultimo anche K-H. LADEUR, *Risiko Sozialstaat*, in *Der Staat*, 46 (2007), p. 61 ssussidiarietà, part. p. 71 ssussidiarietà.

⁶ A siffatta radice etico-filosofica della sussidiarietà rimane estraneo il pensiero platonico che, invece, tende a rappresentare secondo un’ottica di tipo olistico il rapporto tra società e Stato, proiettato unicamente a legittimare l’esistenza di quest’ultimo come titolare di compiti “pubblici”. Difetta, infatti, in quest’ultimo, ogni reale consapevolezza della distinzione tra la sfera dell’agire pubblico e quella, propria, di libertà/autonomia dell’individuo che si trova alla base della concezione della sussidiarietà tanto di matrice liberale quanto anche di matrice cattolica. In tal senso, cfr. J. ISENSEE, *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht*, 2’ed., Berlin, 2001, p. 340 ss. Conforme, v. anche R. HERZOG, *Subsidiaritätsprinzip*, in *Evangelische Staatslexikon*, a cura di R. Herzog, 2’ed., Stuttgart/Berlin, 1975, p. 2591 ss.

sociale cattolica, quest'ultima fortemente impressionata dai contributi di pensiero del cardinale *Ketteler*⁷ (1811-1877) – le cui analisi intellettuali hanno costituito la base della *Rerum Novarum* – e, poi, di *Oswald v. Nell-Breuning* e *Gustav Grundlach*⁸.

In particolare nella rappresentazione che di esso offre l'Enciclica sociale di Pio XI *Quadragesimo anno* (1931), in una linea di logica continuità con quanto già espresso nella *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891), secondo cui "è *illicito* togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità", come "è *ingiusto* rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. ... perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale..."⁹, si rivela il *proprium* dell'idea cattolica di sussidiarietà come criterio organizzativo dei rapporti tra potere pubblico e sfera dell'autonomia personale. In essa, ridotte ad una concezione unitaria, coesistono del resto declinazioni plurime, quantunque complementari, della sussidiarietà, rispettivamente, come affermazione di un'istanza individualistica di libertà/autonomia (*dimensione "sostanziale" ed assiologica* della sussidiarietà); come "imperativo di aiuto" (specie e modi dell'agire sussidiario) – finalizzato a consentire al "singolo come essenza individuale" di potersi realizzare in modo pieno attraverso lo sviluppo delle sue capacità; e come "divieto di un accaparramento indebito di competenze" (cd. *dimensione "deontica"* della sussidiarietà). In quest'ultimo senso, in particolare, la sussidiarietà sarebbe chiamata ad operare tanto in relazione al rapporto tra la sfera sociale e l'individuo, quanto a quello tra unità sociali, maggiori e minori (54)¹⁰.

Sono evidenti le premesse etico-ontologiche che ispirano siffatta visione *lato sensu* organizzativa della sussidiarietà, tra cui, ad esussidiarietà, l'assenza di un diritto proprio della società la quale, dunque, deve porsi al servizio del singolo, così come la prefigurazione di un limite all'agire sociale¹¹ in funzione dell'esigenza di preservare la natura "autarchica" dell'individuo¹². Al fondo è, in ogni caso, la centralità della persona umana e della sua dignità – prospettiva del tutto assente, ad esussidiarietà, nella *Politeia* di Platone – che ha come risvolto etico e pratico l'esaltazione della sua autonomia per lo svolgimento di compiti "istituzionalmente" propri di essa o, comunque, naturalmente spettanti al singolo o a formazioni sociali naturali¹³.

⁷ Al riguardo, cfr. Tra gli altri W. MURPHY, *In Principio*, in *AA. VV., Verso una società libera*, a cura di G. Weigel, R. Royal, Milano, 1994, p. 25 ss., part. p. 34 ss.

⁸ Sottolinea l'apporto di siffatti contributi di pensiero anche O. HÖFFE, *Subsidiarität als Staatsphilosophisches Prinzip*, in K.W. NÖRR, T. OPPERMAN, *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit*, cit., p. 49 ss., part. p. 51.

⁹ *Quadragesimo anno*, lett. Encicl. di Pio XI, 15.5.1931, nr. 80.

¹⁰ La conseguente azione di sostegno che sulla base di siffatto principio verrebbe a svolgersi da parte delle unità sovraordinate in favore di quelle sottordinate non potrebbe risolversi in una mera sostituzione ma dovrebbe mirare, in ogni caso, alla salvaguardia dell'autonomia di queste ultime.

¹¹ L'agire sociale non può comportare la distruzione di membri del corpo sociale, né la acquisizione della loro autonomia (che si risolverebbe in tale caso in un atto di arroganza sociale.): op. cit., p. 53.

¹² O. Höffe, op. cit., p. 53.

¹³ Tale Enciclica si radica, in particolare in quanto concerne le vicende dello Stato italiano, in un contesto storico contrassegnato dall'assenza di una legittimazione democratica del potere

Strettamente complementare a siffatta concezione è, poi, la portata deontica della sussidiarietà quale “regola di aiuto” e “divieto di accaparramento (ingiusto) di competenze”.

Accanto al profilo essenziale di tutela della libertà/autonomia della persona non meno rilevante nel pensiero cattolico è la considerazione di un risvolto sociale e “comunitario” consistente nel concezione dell’esercizio dell’autonomia come dovere dell’uomo di rendersi attivo (*Aktivseinsollen*)¹⁴ al fine di “dare un contributo attivo al bene dell’umanità”¹⁵. Si propugna cioè una “attiva e creativa partecipazione al bene comune, sul presupposto che «tutti siamo responsabili di tutti»”¹⁶ e, dunque, nella consapevolezza dell’appartenenza del singolo all’organismo sociale, al cui Bene egli è tenuto responsabilmente a cooperare. In ciò, del resto, se si fa fatica a riconoscere un connotato tipico dello Stato sociale¹⁷ si riconosce senz’altro un tratto fondamentale del valore della solidarietà come strettamente connesso a quello della dignità umana¹⁸.

3. Sussidiarietà, autonomia, responsabilità nella Costituzione dello Stato democratico-sociale.

Sulla base delle matrici etico-culturali che sottendono il principio di sussidiarietà¹⁹ parrebbe ricavarsi come naturale corollario, la necessità della sua giuridica

pubblico, e di quello politico in particolare, nonché del riconoscimento della natura di soggetti politici delle istituzioni di governo locale. Esso pertanto tende a rivendicare alla sfera della libertà/autonomia l’imputazione di attribuzioni “proprie” *secundum natura*, per così dire, nell’ottica della rappresentazione di una posizione servente delle istituzioni pubbliche rispetto alla persona ed alla sua autonomia. Pertanto, il contrasto stridente che il principio di SUSSIDIARIETÀ manifesta rispetto ai caratteri dello Stato totalitario fascista, è di tutta evidenza. A ben vedere, con siffatta ermeneutica – propria della dottrina umanistica anche non cristiana: Pico della Mirandola – sembra avere punti in comune anche il pensiero kantiano, quando fa dell’autonomia – diversamente dalla “libertà, che si configura come una sorta di “precondizione” direttamente derivata all’uomo dal Cielo – “una conquista precaria delle esistenze finite”, una modalità d’essere dell’esperienza soggettiva che esige rispetto da parte del potere pubblico.

¹⁴ “In ogni caso il principio deve essere inteso nella sua *capacità propositiva di promuovere attività*; esso non può significare soltanto che i livelli di governo “superiori” sono legittimati a porre limiti ai livelli “inferiori” e che le istituzioni, complessivamente intese, possono limitare libertà ed autonomia delle persone e delle formazioni sociali; tutt’al contrario il principio deve concretarsi nella *promozione di attività di solidarietà*, sia attraverso riarticolazioni istituzionali territoriali, sia attraverso il sostegno all’azione di persone e di formazioni sociali chiamate peraltro all’esercizio di doveri costituzionalmente richiesti.”: cfr. Commissione diocesana “Giustizia e Pace”, Diocesi di Milano, *Autonomie regionali e federalismo solidale*, cit., p. 83 ss.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, nr. 34; C.M. MARTINI, *L’etica dello Stato sociale*, Milano, 1999, p. 25.

¹⁶ C.M. MARTINI, op. ult. cit., p. 28. Cfr. anche Th. MERTON, *Nessun uomo è un’isola*, Milano, 1991, p. 20 ss. (“Ogni uomo è una parte di me, perché io sono parte e membro del genere umano. ... Ma ad ognuno di noi rimane la responsabilità della parte che egli ha nella vita dell’intero corpo”).

¹⁷ Così, ad es., K.H. LADEUR, *Risikosozialstaat*, cit., p. 74.

¹⁸ In tal senso, v. anche J. ISENSEE, *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht* (2’ Auflage)-*Die Zeitperspektive 2001*, Berlin, 2001, p. 271 (“*Die Würde des Menschen besteht wesentlich in seiner Fähigkeit, zur verantwortlichen Selbstbestimmung*”).

¹⁹ Su cui, tra l’altro, cfr. pure A. D’ATENA, *Costituzione e principio di sussidiarietà*, in *Quad. cost.*, 2001, p. 13 ss.

efficacia in tutti gli ordinamenti statali che assumono, come istanza-cardine e fondamento della loro esistenza e legittimazione, quella personalista, di rispetto e tutela della dignità umana.

Così, nello Stato costituzionale di diritto l'obbligo di favorire l'inverarsi di un ordinamento di tipo sussidiario che valorizzi in massimo grado l'istanza autonomistica²⁰ e giunga, in tale prospettiva, a conformare le stesse forme di sostegno finanziario per lo svolgimento di compiti spettanti ai componenti la sfera sociale (individui e formazioni sociali intermedie)²¹ scaturirebbe, in primo luogo, dalla previsione dei diritti fondamentali, oltre che dal complesso sistema dei valori costituzionali, coerentemente finalizzati alla promozione del Bene primario della persona. Anche dalla enunciazione dell'istanza di eguaglianza e solidaristica, a cui si riconduce il complesso sistema dei doveri fondamentali deriva l'apprezzamento – sul piano giuridico, oltre che etico – dell'agire *responsabile*, dell'esercizio di una “libertà *per*” – e non soltanto ad una “libertà *da*”²² – a cui non deve rimanere estranea la ponderazione delle conseguenze di tale esercizio in relazione agli interessi generali²³. In ragione di una tutela di questi ultimi trovano giuridico riconoscimento (e fondamento) limitazioni ai diritti fondamentali della persona che vanno misurate in base a parametri obiettivi (proporzionalità, necessari età, adeguatezza, non arbitrarietà, *Übermaßverbot*, etc.) da parte dell'organo di controllo giurisdizionale.

La naturale vocazione sussidiaria dell'ordinamento statale democratico, oltre che nel catalogo dei diritti fondamentali, prende forma e consistenza anche attraverso la portata istituzionale di alcuni diritti, come, ad es., quella relativa al “riconoscimento” della famiglia quale società naturale fondata sul matrimonio (art. 29 Cost.), da cui deriva la previsione dei diritti e dei doveri di genitori, come quello dell'istruzione e dell'educazione dei figli (art. 30, comma 1, Cost.). Nello stesso senso vanno intese, ancora, la norma in tema di libertà di associazione, in cui si comprende il rispetto del-

²⁰ Cfr. ancora, R. HERZOG, *Subsidiaritätsprinzip*, in *Evangelische Staatslexikon*, cit., p. 2263.

²¹ *Idem*. Conforme, cfr. Anche A. KAUFMANN, *Grundprobleme der Rechtsphilosophie*, München, 1994, p. 203.

²² L'attenzione ad un'etica della responsabilità (*Verantwortung*), sancendosi così il superamento della filosofia pratica kantiana che, invece, esaltava la sola “etica dei principi (moral) (*Gesinnung*)”, di un'etica cioè che limita il suo giudizio alla ponderazione della mera conformità o meno ai soli principi morali riducendo le conseguenze dell'agire a qualcosa di eticamente irrilevante ha trovato – come è noto – cittadinanza nella moderna discussione etica attraverso l'apporto di pensiero di *Max Weber*, prima e, soprattutto, di *Hans Jonas* (*Prinzip Verantwortung*, p. 251) poi. Al riguardo, cfr. Anche i richiami contenuti in F.J. WETZ, *Hans Jonas*, Wiesbaden (o.J.), p. 115.

²³ Anche la rappresentazione di una “*Drohung der Katastrophe vom Übermaß des Erfolgs*” cui si raccorda la prospettazione di una “società del rischio” (U. Beck), evoca il dovere di misurare le conseguenze dell'esercizio di libertà in ragione della tutela dei valori comunitari, per il mantenimento della coesione sociale, nella consapevolezza della necessaria interdipendenza funzionale delle condotte umane ai fini dell'attuazione dell'istanza solidaristica e del corretto svolgimento del processo di integrazione sociale. Sul punto, cfr. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (tr. It., *Il principio responsabilità*), Vero è che quello di H. Jonas è un monito che nasce dal timore di uno sviluppo sbilanciato – e perciò irresponsabile – del progresso tecnico-scientifico ma al fondo è comunque la percezione dell'esigenza di individuare confini all'autonomia dell'uomo che non esponga a pregiudizio beni ed interessi comunitari. Al riguardo, v. ancora A. KAUFMANN, *Grundprobleme der Rechtsphilosophie*, cit., p. 203.

l'autonomia organizzativa delle singole entità associative (art. 18 Cost.); quella sui sindacati (art. 39 Cost.) e sui partiti politici, questi ultimi riguardati non come organi dello Stato-apparato ma come forme organizzative dello Stato comunità attraverso cui i cittadini concorrono alla formazione della politica nazionale (art. 49 Cost.). Parimenti rilevanti, a tal fine, sono le prescrizioni in tema di libertà religiosa (art. 19 Cost.) – che investe anche le forme, singole o associate, della sua espressione (art. 20 Cost.) – e di autonomia delle istituzioni di alta cultura, di università ed accademie (art. 33 u. c. Cost.).

Si tratta, con riguardo a tali prescrizioni, di una rappresentazione 'compiuta' della sussidiarietà in cui autonomia/libertà e responsabilità, individualità e relazionalità, profili sostanziali e profili istituzionali si rivelano fortemente ed intimamente correlati, sublimandosi nell'istanza costituzionale di tutela della persona intesa nella sua realtà complessiva ("in lunghezza, larghezza e profondità" *), chiamata a esercitare la propria libertà/autonomia come condizione naturale della sua esistenza e per il suo pieno sviluppo nel contesto sociale di riferimento, in una dimensione fortemente connessa all'assolvimento dei suoi doveri sociali. Risalta il nesso funzionale che lega la responsabilità sociale alla dignità umana e, così, la libertà del singolo alla realizzazione del Bene comune²⁴; da ciò matura la consapevolezza, che nutre l'argomentazione costituzionale, secondo cui l'espressione di libertà/autonomia soggettiva non può subire pregiudizi e limitazioni oltre quelli strettamente necessari a garantire in concreto la tutela e preservazione del Bene comune, di cui lo Stato è in primo luogo il responsabile.

Così la forte integrazione – e, quasi, l'inestricabilità – della dimensione individuale in quella sociale costituisce dunque un tratto caratterizzante della sussidiarietà come principio costituzionale che vale ad identificarla rispetto ad altre interpretazioni aventi come presupposto fondativo di una concezione individualista e libertaria della società, a cui difetti ogni visione integrazionista e sociale dei diritti fondamentali rispetto allo Stato²⁵, non risolvibile *tout court* negli interessi e nella libertà del singolo. Nello Stato costituzionale di diritto, democratico-sociale, nel quale la valorizzazione massima dei diritti individuali di libertà viene coniugata con il rispetto delle istanze pluralistiche e sociali, l'imperativo di responsabilità quale indefettibile corollario giuridico-normativo di un'istanza costituzionale di Giustizia²⁶ concorre a definire la portata assiologica del principio di sussidiarietà in quanto valore supremo, sottraendolo così ad ogni suggestione di una declinazione in chiave unicamente individualista e liberale che giunga a metterne in ombra la necessaria complementarità funzionale con le istanze – perciò nient'affatto concorrenti – di eguaglianza e solidarietà²⁷.

²⁴ Da ultimo, cfr. al riguardo anche D. TETTAMANZI, "L'uomo del cuore": anima e forza della città (Discorso alla città per la vigilia di SUSSIDIARIETÀ Ambrogio 2007), Milano, 2007, p. 29 ss.

²⁵ In tal senso, v. ancora J. ISENSEE, *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht* (2. Auflage), cit., p. 273 ("Die Grundrechte ... wirken als Garantien freibetrieblicher Integration zum Staat hin").

²⁶ "Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, interessandosi al bene comune secondo le proprie capacità e le necessità degli altri, promuove e aiuta anche le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini": Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 30.

²⁷ "La Chiesa chiede che nella convivenza civile sia equamente coniugato il principio di solidarietà col principio di sussidiarietà. Ciò significa che il pubblico potere ha il dovere di rico-

Come regola organizzativa dei rapporti tra Stato e società, la sussidiarietà traduce, in definitiva, una vocazione dell'istanza personalista che permea di sé ogni predicato costituzionale.

Sulla base di quanto finora esposto, può ben dirsi che la Costituzione italiana già nei suoi valori fondamentali, oltre che nelle singole prescrizioni di diritti – ben prima, dunque, ed oltre il disposto della legge di revisione costituzionale nr. 3 del 2001, che ne ha sancito la portata di criterio fondamentale di riparto delle attribuzioni tra i diversi livelli territoriali di governo – postula nei rapporti tra persona e Stato un modello organizzativo di tipo sussidiario che orienta e condiziona le stesse modalità dell'agire statale²⁸.

noscere ed agevolare le iniziative e i servizi che gli individui e le formazioni sociali intermedie riescono a compiere con propria creatività. ... Il principio di sussidiarietà, peraltro, si impone non solo nel settore economico, ma soprattutto nei settori più prossimi e intimi alla persona, quali la vita, l'espressione del pensiero, la dimensione culturale, l'impegno educativo, l'aiuto alle diverse povertà, lo svago, etc.": in K. WOJTYŁA, *Parole sull'uomo*, vol. II, Milano, 2005, p. 139. Il principio di sussidiarietà "deve far sì che l'eguaglianza sostanziale appaia non come – e non soltanto come – il risultato di una solidarietà dovuta a coazione istituzionale, ma come espressione di una scelta di libertà e di autonomia attraverso la quale la società nel suo complesso è messa in condizione di realizzare un progetto comune di solidarietà. Da questo punto di vista il principio di sussidiarietà può offrire la possibilità di una riforma dello Stato sociale e l'invenzione di "procedure" nuove al fine di perseguire i risultati per cui esso fu pensato, senza cadere nelle degenerazioni cui ha dato luogo. Questa nuova impostazione da una parte richiede una più qualificata presenza delle formazioni sociali, dall'altra postula un diverso e più articolato intervento dei poteri pubblici.

Per il primo aspetto lo Stato sussidiario è legittimato ad intervenire nei casi in cui libertà e autonomia, pur chiamate a svilupparsi al massimo, non si siano dimostrate sufficienti; il secondo aspetto implica che gli interventi del potere pubblico si articolino su livelli di governo differenziati, anche per la considerazione, particolarmente rilevante, che la massa di risorse finanziarie affidata alla gestione di un potere centralizzato rischia di accrescerne pericolosamente l'incidenza e di abbassarne l'imparzialità e l'efficienza." ... "Il principio può essere inteso in senso verticale – è il senso più tradizionale – e cioè come rapporto che collega i diversi livelli di governo; ma può essere riferito anche al rapporto tra le formazioni sociali e tra queste e il potere pubblico, così da coinvolgere più in generale il rapporto tra pubblico e privato, le cui espressioni soggettive sono unitariamente indirizzate a fini sociali, nell'ambito di un sistema in cui la programmazione di attività e di obiettivi è espressione di una gestione "partecipata" dell'autorità pubblica. Sul piano della struttura verticale resta sempre valida l'idea tradizionale che il principio di sussidiarietà è la conseguenza istituzionale del principio personalista. La riaffermazione della centralità della persona umana, nell'ordinamento complessivamente considerato, porta infatti a ritenere che le decisioni da assumere per soddisfarne le esigenze competono alle istituzioni a essa più vicine. Per conseguenza le istituzioni "maggiori" risultano a loro volta titolari di funzioni che, in termini di bene comune, non possono essere svolte da istituzioni "minori": cfr. Commissione diocesana "Giustizia e Pace", Diocesi di Milano, *Autonomie regionali e federalismo solidale*, cit., p. 83 ss.

In ogni caso il principio deve essere inteso nella sua capacità propositiva di promuovere attività; esso non può significare soltanto che i livelli di governo "superiori" sono legittimati a porre limiti ai livelli "inferiori" e che le istituzioni, complessivamente intese, possono limitare libertà ed autonomia delle persone e delle formazioni sociali; tutt'al contrario il principio deve concretarsi nella promozione di attività di solidarietà, sia attraverso riarticolazioni istituzionali territoriali, sia attraverso il sostegno all'azione di persone e di formazioni sociali chiamate peraltro all'esercizio di doveri costituzionalmente richiesti.": cfr. Commissione diocesana "Giustizia e Pace", Diocesi di Milano, *Autonomie regionali e federalismo solidale*, cit., p. 83 ss.

²⁸ "Le implicazioni sostanziali della sussidiarietà sono legate all'esigenza che l'esercizio delle funzioni imputate ai diversi "centri" decisionali sia pienamente garantito, senza interferenze

Se tuttavia nelle modalità di declinazione di tali valori, nella loro realizzazione e nelle forme di tutela deve farsi consistere un momento qualificante dell'esperienza dello Stato sociale sussidiario²⁹, un discorso in parte diverso sembra essere, invece, quello relativo alla effettività in conseguenza delle politiche pubbliche di assecondamento dell'istanza autonomistica connessa alla sussidiarietà.

Si registra, infatti, un ritardo nella invero di politiche ispirate essenzialmente a modelli di sostegno finanziario in favore di chi non è in grado di procedere nell'adempimento dei propri compiti istituzionali. In proposito, meglio rileverebbe forse l'opzione organizzativa in favore di una maggiore valorizzazione delle istituzioni territoriali di governo (Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni) e, da parte di queste ultime, la reale messa in campo di soluzioni dirette a "favorire" "l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati", per lo svolgimento di attività "di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà (art. 118, u.c., Cost.)"³⁰.

4. *Sussidiarietà e modelli di responsabilità condivisa: profili problematici.*

Il riferimento alla sussidiarietà come principio di natura organizzativa nei rapporti tra sfera pubblica e sfera privata ha trovato sovente menzione con riguardo, in particolare, ai grandi processi di privatizzazioni che hanno avuto luogo a partire dalla metà/fine degli anni Ottanta interessando ambiti consistenti della pubblica amministrazione o le grandi imprese pubbliche, per contrastare la forte recessione economica registratesi in quell'epoca.

Così, l'esigenza del superamento di un assetto impiantato sull'esclusiva imputazione allo Stato di ogni attività riguardante la realizzazione dei diritti sociali ed il passaggio, invece, ad un modello a responsabilità ripartite tra soggetto pubblico e privati si è resa pressante in conseguenza del progressivo – rivelatosi poi eccessivo – amplia-

indebite del livello maggiore sul livello minore. Tali implicazioni riguardano: a) i livelli della sovranità legislativa; b) i livelli dell'amministrazione e c) i livelli dell'imposizione tributaria." ...

"L'applicazione del principio di sussidiarietà in senso verticale tra i diversi livelli di governo risulta soddisfatto *se ciascuno di questi è compartecipe* dell'esercizio della sovranità e cioè *della capacità di instaurare ordinamenti normativi capaci di disciplinare rapporti sociali*." : cfr. ancora Commissione diocesana "Giustizia e Pace", Diocesi di Milano, *Autonomie regionali e federalismo solidale*, cit., p. 89.

²⁹ A quest'ultima, sembra fare richiamo la Corte costituzionale italiana quando configura il volontariato come "modello fondamentale dell'azione positiva e responsabile (corsivo mio: n.d.r.) dell'individuo ... a favore di altri", come "espressione più immediata della primigenia vocazione sociale dell'uomo, derivante dall'originaria identificazione del singolo con le formazioni sociali in cui si svolge la sua personalità e dal conseguente vincolo di appartenenza attiva che lega l'individuo alla comunità degli uomini": Corte cost., sent. n. 45/96, in *Giur. cost.*, 1996, p. ..., citata anche in G. Vecchio, *Libertà di iniziativa assistenziale e formazione del concetto di «sussidiarietà orizzontale» nella giurisprudenza della Corte costituzionale*, in AA.VV., a cura di P. RESCIGNO, *Autonomia privata individuale e collettiva*, Napoli, 2006, p. 507 ss., part. p. 519.

³⁰ In merito alla portata di tale disposizione, che "sancisce e conclude un percorso di autonomia non più collegato al fenomeno della entificazione, ma ...più semplicemente alla società civile e al suo sviluppo democratico a livello quasi sempre volontario", cfr. *Cons. Stato*, parere 5- II- 2003, n. 2691/02, richiamato da ultimo in B. Sorrentino, M. RAGAZZO, *La sussidiarietà orizzontale e i diritti costituzionali dei cittadini: problematiche esecutive ed opportunità degli enti non profit*, in *NON PROFIT on line*.

mento dei compiti dello Stato nel settore sociale, a cui conseguiva una responsabilità esclusiva di quest'ultimo nella garanzia dell'effettività di tali diritti. L'opzione per il modello compartecipato nella realizzazione di compiti di interesse generale era la funzionale risposta alla realtà di un contesto pluralistico connotato da sempre più marcate diseguaglianze sociali, in uno con una crescente disoccupazione strutturale; dall'allargarsi, di conseguenza, del divario tra ricchi e poveri e dalle limitazioni riguardanti singoli e gruppi nell'accesso a beni materiali e culturali, che avrebbero concorso a determinare una progressiva distruzione delle relazioni sociali³¹. La sollecitazione – auspicata anche da *Klaus Vogel* – di uno stemperamento della responsabilità esclusiva dello Stato con il passaggio ad un assetto di responsabilità “ripartite”, collegato a forme rinnovate di solidarietà³², del quale costituiva un indefettibile presupposto il rapporto di fiducia reciproca tra soggetti coinvolti, appariva dunque come una soluzione in grado di invertere una logica di sussidiarietà quale ragionevole sintesi interessi paralleli e, in qualche modo, naturalmente antagonisti – quella di libertà/autonomia della persona³³ e quello di realizzazione di compiti pubblici da parte dello Stato³⁴ – tuttavia convergenti nell'obiettivo di realizzazione di un principio di giustizia. L'esistenza – imprescindibile ai fini del funzionamento di un siffatto sistema – di un rapporto di fiducia reciproca tra parti cooperanti implica, di norma, una consapevolezza nel soggetto privato della portata sociale della propria attività da cui origina una particolare forma di responsabilità “pubblica”.

³¹ Cfr. D. GRIMM, *Di Zukunft der Verfassung*, Frankfurt a.M., 1991, part., p. 168, che peraltro sottolinea come a tale progressivo ampliamento non avesse corrisposto un aumento dei mezzi (finanziari) a disposizione dello Stato stesso.

³² K. VOGEL, *Öffentliche Wirtschaftseinheiten in privater Hand*, 1959, p. 32 ss. In particolare, si esprimeva l'idea che la diseguaglianza sociale incrementale connessa non soltanto al fenomeno della disoccupazione, ma anche, p.e., a quello delle diverse condizioni sociali, rispettivamente, di cittadini europei ed extracomunitari, non potesse essere utilmente fronteggiata attraverso esclusivamente un'attività sociale dello Stato. Si richiedeva, perciò, un'assunzione di maggior impegno solidaristico anche da parte della società civile, per allontanare la minaccia di una sua disgregazione ed assicurare la pace interna. Al riguardo, cfr. anche W. HOFFMANN-RIEM, *Verantwortungsteilung als Schlüsselbegriff moderner Staatlichkeit*, in P. KIRCHHOF, M. LEHNER, A. RAUPACH, M. RODI (Hrsg.), *Staat und Staaten – Festschrift für Klaus Vogel zum 70. Geburtstag*, Heidelberg, 2000, p. 47 ss.

³³ In tal senso, v. anche *Autonomie regionali e federalismo solidale*, a cura della Commissione diocesana “Giustizia e Pace” – Diocesi di Milano, Milano, 1996, p. 83 sussidiarietà. Al soggetto pubblico residuerebbe, in ogni caso, la responsabilità di indirizzo e di controllo della gestione dei servizi, così da riuscire a contenere e rendere compatibile la gestione privata con il perseguimento di interessi generali.

³⁴ Il riferimento al principio di sussidiarietà, del resto, non vale a rappresentare l'assetto di responsabilità ripartite tra soggetto pubblico e privato come una soluzione “costituzionalmente necessaria”. Se, certo, quella di uno “Stato sovraffaticato” si presenta agli occhi di tutti come una realtà difficile da continuare a sostenere, il passaggio ad un modello di responsabilità ripartite rappresenta, nel panorama delle soluzioni “ammissibili” quella ritenuta storicamente la più conveniente. Essa oltre a potenziare il ruolo dello Stato di regolatore e controllore dell'istituzione pubblica nei confronti dell'attività di interesse generale condotta in regime di diritto privato, ne reclama prestazioni eminentemente infrastrutturali (*staatliche Infrastrukturverantwortung*): al riguardo, cfr. nella letteratura tedesca soprattutto G. HERMES, *Staatliche Infrastrukturverantwortung*, 1998, *passim*.

A ben vedere, tuttavia, tale rapporto postula uno svolgimento virtuoso delle relazioni politico-sociali ed istituzionali all'interno dell'ordinamento statale che appare ad oggi nient'affatto scontato. La condizione di instabilità politica ed istituzionale, che nell'esperienza di continuo si evidenzia e da cui trae alimento anche il dibattito permanente su una revisione più o meno ampia della stessa Carta costituzionale; l'incalzare dei processi di globalizzazione che riducono molto o, addirittura, inibiscono la capacità delle leggi dello Stato di orientare gli andamenti dell'economia nazionale; la sostanziale autoreferenzialità del sistema dei partiti che ne ha prodotto il distacco dagli interessi sociali concreti e, in generale, le difficoltà del sistema politico ad offrire risposte adeguate ai problemi in campo, costituiscono importanti fattori erosivi del senso di fiducia reciproca tra Stato e privati, come anche tra soggetti interni alla stessa società civile. Ciò, in definitiva, mette a nudo una reale difficoltà di invero del modello sussidiario risolvendolo, per così dire, entro le generali coordinate del rapporto tra la garanzia dei diritti fondamentali e le limitazioni che all'esercizio di questi ultimi possono essere apportate per ragioni di interesse generale.

5. *La sussidiarietà "verticale" come principio organizzativo fondamentale della forma di Stato.*

Anche per le ragioni appena esposte, il versante della sussidiarietà cd. "verticale", con riguardo dunque ai rapporti tra istituzioni territoriali di governo, sembra assumere oggi maggiore rilevanza nel dibattito politico e dottrinale. Così, la già citata novella costituzionale del 2001 (l. cost. n. 3/01) ribaltando il tratteggio assetto garantista imperniato sul principio di separazione tra Stato e regioni, ha sancito il passaggio ad una forma di Stato regionale di tipo cooperativo, alla cui base è il principio di sussidiarietà quale criterio generale di riparto delle funzioni tra i diversi livelli di governo (art. 118 Cost.)³⁵. Con tale prescrizione, che "recepisce" in buona sostanza segue l'originale previsione di tale principio contenuta nella legge ordinaria nr. 59/97*, si è aperto il varco ad una differenziazione delle attribuzioni secondo la dimensione dell'interesse di volta in volta implicato.

Ma al di là di ogni considerazione circa la forza espansiva di cui godrebbe il principio di sussidiarietà, come rappresentato dalla Corte costituzionale (sent. 303/2003), c'è che dalla formale prescrizione costituzionale alla sua compiuta attuazione il passo non sembra breve ed il cammino si mostra ancora impervio. Resiste, infatti, una reale difficoltà – in passato già evidenziata (art. 3, l. n. 142/90) – a realizzare una reale differenziazione nella titolarità delle attribuzioni tra i diversi enti locali in ragione dell'interesse. Un'ulteriore difficoltà consiste, poi, nel ponderare la portata specifica dell'istanza autonomistica sottesa al principio di sussidiarietà rispetto al vecchio limite 'statalista' dell'interesse nazionale che ha favorito, nell'esperienza previgente, un sostanziale riaccentramento in capo allo Stato di competenze formalmente spettanti alla Regione.

Al fondo ciò che sembra essere carente è, soprattutto, la disponibilità ad una effettiva cooperazione tra le diverse istituzioni interessate – Stato, Regioni, Province,

³⁵ Come è noto, tuttavia, l'art. 120 Cost. richiama il principio di sussidiarietà tra i criteri da osservare nell'esercizio del potere sostitutivo dello Stato nei confronti delle Regioni.

Città metropolitane – soprattutto quando le maggioranze in seno a tali enti di governo appartengano ad aree politiche differenti e antagoniste. Il richiamo ad una leale collaborazione tra le stesse istituzioni, sovente formulato anche dal giudice costituzionale*, oltre a tradursi in un'esigenza di tipo organizzativo-formale al fine di garantire una idonea rappresentazione delle diverse istanze coinvolte, avvia ad un raccordo politico-istituzionale virtuoso tra i soggetti territoriali interessati, non decisamente condizionato dagli orientamenti politici dei rispettivi soggetti di governo³⁶.

L'assenza di un effettivo rapporto cooperativo tra questi ultimi fa venir meno, invece, una premessa fondamentale per la costruzione di un sistema istituzionale di relazioni sussidiarie tra gli stessi, pregiudicando in partenza il buon esito del processo riformatore avviato dalle citate leggi di revisione costituzionale.

6. Sussidiarietà orizzontale e legislazione attuativa.

Peraltro, l'intreccio tra sussidiarietà verticale ed orizzontale come sancito nell'articolato costituzionale novellato rivela chiaramente la necessaria connessione funzionale esistente tra i diversi profili organizzativi della sussidiarietà, nonché il ruolo centrale che ai fini dell'effettività di sviluppo del profilo orizzontale spetta anche agli enti di governo territoriale.

Al riguardo, prescindendosi peraltro dalle generali prescrizioni programmatiche contenute in quasi tutti gli Statuti approvati successivamente all'entrata in vigore della novella costituzionale, un primo, positivo riscontro possono rappresentare, ad es., la legge regionale lombarda in materia di "servizi alla persona e alla comunità"³⁷, nonché la legge regionale Lazio, in tema di valorizzazione degli oratori³⁸, in cui risalta soprattutto la prospettiva di un impegno primario mirato a favorire l'autonoma attività di tali strutture per l'adempimento di compiti propri di esse, o di riservare alla libertà di decisione dei nuclei familiari scelte fondamentali riguardanti l'educazione e la formazione scolastica dei figli. Anche la legislazione della Regione Calabria (art. 14) – tanto quella disciplinante il sistema integrato di interventi e servizi sociali sul territorio; quanto, quella contenente le direttive in materia di politiche regionali per la famiglia (artt. 5 e 6), fanno richiamo al principio di sussidiarietà come regola organizzativa fondamentale³⁹.

³⁶ Basti pensare, ad es., come in assenza di tali presupposti l'apprezzamento della dimensione dell'interesse possa provocare momenti di conflitto difficilmente suscettibili di una composizione nella sede giurisdizionale. La ricostruzione operata, se vale a ribadire l'attualità di un modello oramai da tempo consolidato nell'esperienza giuridica, cela il rischio tuttavia di consolidare un forte intreccio tra Stato, Regioni ed enti locali nell'esercizio delle rispettive competenze, finendo così per opacizzare l'intestazione del vincolo di responsabilità connesso alla titolarità del potere decisionale.

³⁷ L.r. Lombardia, n. 4 del 2001.

³⁸ L.r. Lazio, n. 13 del 2001.

³⁹ In tal senso, si segnalano pure la l.r. Liguria nr. 12/06, per la promozione del sistema integrato di servizi sociali e sociosanitari, che all'art. 31, in tema di politiche a favore delle famiglie, si riporta al principio di sussidiarietà come regola organizzativa fondamentale; nonché, la Lazio, n. 32 del 07.12. 2001, pure contenente norme in materia di interventi sociali a sostegno della famiglia.

Nondimeno, merita rilevare come già prima della riforma costituzionale non siano mancate discipline legislative, tanto di livello statale quanto di livello regionale, ispirate a logiche di sussidiarietà 'orizzontale'. È il caso, ad es., della legge quadro 328/2000, per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali, che, pur senza mai far menzione del principio di sussidiarietà, reca in sé alcune disposizioni che di esso sembrano essere una coerente attuazione. Infatti, già nell'art. 1, tra le finalità perseguite, viene indicata l'attività diretta a promuovere "la partecipazione attiva dei cittadini, il contributo delle organizzazioni sindacali, delle associazioni sociali e di tutela degli utenti per il raggiungimento dei fini istituzionali" previsti nel comma 1 dello stesso articolo. Nell'art. 16 di tale legge, poi, dedicato in particolare alla "valorizzazione e sostegno delle responsabilità familiari, si precisa come il sistema integrato di interventi e servizi sociali che essa intende realizzare "riconosce e sostiene il ruolo peculiare delle famiglie nella formazione e nella cura della persona, nella promozione del benessere e nel perseguimento della coesione sociale"; inoltre, esso "sostiene e valorizza i molteplici compiti che le famiglie svolgono ...; valorizza il ruolo delle famiglie nella formazione di proposte e di progetti per l'offerta dei servizi e nella valutazione dei medesimi". Di rilievo, in tale prospettiva, è anche la previsione di agevolazioni fiscali a favore di associazioni di volontariato e di Onlus, di cui alla l. n. 326/2003⁴⁰.

Anche la legge regionale Emilia Romagna, nr. 5 del 2004, contenente norme per l'integrazione sociale dei cittadini stranieri immigrati⁴¹ nell'ambito dell'azione di sostegno svolta dalla Giunta regionale nei confronti di "attività di carattere sociale, culturale e assistenziale" prevede la possibilità del conferimento di contributi a favore delle "associazioni, organizzazioni ed istituzioni private senza fini di lucro ... che operino ... con carattere di continuità e specificità a favore degli immigrati emiliano-romagnoli e delle loro famiglie" per lo svolgimento di tali attività (art. 17).

7. Sussidiarietà, Parteienstaat e riassetto politico-istituzionali: per una nuova stagione del rapporto Stato-società.

Se, anche per quanto finora si è venuto dicendo, sarebbe del tutto fuorviante relegare il principio di sussidiarietà a mera "regola di saggezza" impiegandolo come supporto di argomentazioni giuridiche⁴², resta vero, nondimeno, che l'effetti-

⁴⁰ La legge (che converte, con mod., il d.-l. n. 269/03, recante disposizioni urgenti per favorire lo sviluppo e per la correzione dell'andamento dei conti pubblici), statuisce espressamente: "Nel comma e dell'art. 96 della legge 21 novembre 2000, n. 342, sono aggiunti in fine, i seguenti periodi: «Per l'acquisto di autoambulanze e di beni mobili iscritti in pubblici registri destinati ad attività antincendio da parte dei vigili del fuoco volontari ... le associazioni di volontariato iscritte nei registri di cui all'art. 6 della legge 11 agosto 1991, n. 266, e le organizzazioni non lucrative di utilità sociale (ONLUS) possono conseguire il predetto contributo nella misura del venti per cento del prezzo complessivo di acquisto, mediante corrispondente riduzione del medesimo prezzo praticata dal venditore...» (art. 20).

⁴¹ Con tale legge si modificano le ll.rr. 14/90 e 2/2003.

⁴² Conforme, con riguardo all'ordinamento costituzionale tedesco, v. T. Oppermann, *Subsidiarität im Sinne des Deutschen Grundgesetzes*, in AA.VV., *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit*, (a cura di K.W.Nörr, T. Oppermann), Tübingen, 1997, p. 218.

vità della sua forza ordinatrice – soprattutto in quanto concerne la sussidiarietà “orizzontale” – si spiega primariamente nel contesto di una separazione/distinzione tra Stato e società civile. Ciò non vuol dire disconoscere la validità del modello compartecipato e, così, la interrelazione funzionale tra soggetti pubblici e privati per l’assolvimento di compiti di interesse generale; soltanto, vale a ribadire la persistente attualità di una siffatta distinzione pur nel contesto degli ordinamenti statali democratici. È noto che nello Stato moderno democratico-sociale con il progressivo superamento della visione classica liberale dello Stato di diritto⁴³ è andata affermandosi una visione integrata e, per certi aspetti, complementare del rapporto tra Stato e società⁴⁴. L’avvento e la successiva strutturazione del *Parteienstaat* – al quale già negli anni ’50 G. Leibholz non aveva risparmiato critiche⁴⁵ – rappresenta certo l’apogeo di un siffatto processo di integrazione che proietta le strutture sociali all’interno degli organi statali di governo. In chiave organizzativa il *Parteienstaat* configura una frontiera nuova, rispetto a quella propria dello Stato liberale classico, giacché i partiti realizzano il ‘medio’ più avanzato nel processo di integrazione tra società civile e Stato.

Nondimeno, la fatalità insita nella stessa disciplina costituzionale dei diritti sociali, di un superamento della distinzione/separazione tra Stato e società, matura nel contesto dei cd. sistemi secondari⁴⁶, con l’effetto che la persona sempre più è considerata e qualificata nelle discipline legislative non in quanto tale ma secondo le sue diverse condizioni di *status* (“lavoratore”, “disoccupato”, “imprenditore”, etc.) rispetto alle quali viene a commisurarsi, in ultima analisi, la forma ed il modo dell’impegno statale nella sfera sociale (A). La condizione attuale, di uno Stato responsabile per la predisposizione delle infrastrutture necessarie ai fini dell’esercizio di compiti rientranti nella sfera della società⁴⁷, unitamente alla reale impossibilità di procedere ad un’adeguata osservazione di quest’ultima, da cui deriva anche, per lo Stato, una incapacità di realizzare interventi mirati di aiuto sociale con l’obiettivo di sopperire a particolari debolezze o carenze⁴⁸, concorrono a rendere non poco difficile il ripristino degli ori-

⁴³ Sulla problematica possibilità di tenere separata la sfera statale da quella sociale in conseguenza del passaggio allo Stato democratico, cfr. tra gli altri K. HESSE, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 4^a ed., Karlsruhe, 1970, p. 8 ssussidiarietà; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart* (1972), ora anche in Id., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., 1991, p. 209 ss.

⁴⁴ Conforme, K.-H. LADEUR, *Risiko Sozialstaat*, in *Der Staat*, 46 (2007), p. 70.

⁴⁵ Al riguardo, cfr. soprattutto G. LEIBHOLZ, *Der Parteienstaat...*; Forsthoff....

⁴⁶ Al riguardo, v. H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1963, p. 79 ssussidiarietà In proposito, v. anche E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft*, cit., part. p. 237 ss., nonché ID., *Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung*, ora anche questo in ID., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., 1991, p. 58 ss., part. p. 65 ss.

⁴⁷ Sul punto, cfr. ancora G. HERMES, *Staatliche Infrastrukturverantwortung*, 1998, part. P. 78 ss.

⁴⁸ “Die zunehmende Aufhebung der Trennung von Staat und Gesellschaft hat ihre Kehrseite darin, dass der Staat keinen eigenen Bezugsrahmen mehr für die Beobachtung und Beschreibung der Gesellschaft hat, seitdem es als ein Fortschritt wahrgenommen wird, dass der Staat nicht mehr durch Institutionen vermittelt, sondern unmittelbar durch Gewährung von „Hilfe“ auf die Notlage der

ginari presupposti, di natura organizzativa, in cui quali alligna, invece, l'idea stessa di sussidiarietà.

In tale contesto, nondimeno, si avverte l'esigenza di un riposizionamento e di una più chiara identificazione di quelle attribuzioni rientranti nella sfera di azione del singolo o delle formazioni sociali in quanto ritenute generalmente proprie di essi. Ciò, oltre che per favorire politiche di alleggerimento di compiti sociali da parte dello Stato, per ricondurre entro dinamiche fisiologiche il funzionamento di istituzioni dello Stato-ordinamento⁴⁹, riducendo anche l'ingerenza pervasiva dei partiti politici nel sistema istituzionale⁵⁰. A tale esigenza deve accompagnarsi tuttavia la messa in campo di una politica di sostegno finanziario – e non di surroga *tout court*- ai soggetti 'deboli' per metterli in grado di assolvere ai propri compiti. In tale prospettiva, un chiaro segnale di progresso è l'attuazione effettiva del principio di sussidiarietà "verticale" con l'obiettivo di radicare in campo agli enti minori la competenza – e la corrispettiva responsabilità – a promuovere il modello sussidiario nel perseguimento di obiettivi sociali.

8. Conclusioni: sussidiarietà e sfide del multiculturalismo.

La 'questione' vera del principio di sussidiarietà non sembra essere, dunque, nel riconoscimento o meno del suo valore di principio costituzionale, oltre che di criterio per l'allocazione o l'esercizio delle competenze tra diversi livelli istituzionali quanto, soprattutto, nella sua autentica attuazione, alla cui base deve esserci un rinnovamento nel modo di concepire e di ordinare i rapporti tra persona, comunità intermedie ed istituzioni pubbliche. Tale rinnovamento dovrebbe poi tradursi in politiche finalizzate, tra l'altro, a promuovere il pieno sviluppo di una responsabilità condivisa tra Stato e società civile nell'adempimento di compiti e funzioni di interesse generale sul presupposto dell'esercizio di un'autonomia responsabile da parte del soggetto privato. Tanto implicherebbe verosimilmente il rafforzamento di procedure decisionali che coinvolgono comunità ed istituzioni autonome intermedie (scuola, comunità locali, etc.) su cui in effetti finisce per ricadere la deliberazione *de qua*. In quest'ottica, l'incentivo a proseguire nei processi di privatizzazioni, così come l'opzione per modelli "compartecipati" di realizzazione di servizi sociali non sembra di per sé corrispondere senz'altro ad una logica di sussidiarietà. Nella misura in cui tali soluzioni corrispondono essenzialmente ad una valorizzazione della libertà di iniziativa privata e di mercato, finendo di contro per compulsare o recare pregiudizio a valori sociali come quello solidaristico o a creare sperequazioni nel godimento di diritti fondamentali (come, ad es., il diritto alla salute), esse non possono porsi in corrispondenza con il principio

ihm unterworfenen „Mängelwesen“ durchgreift": così ancora K.-H. LADEUR, *Risiko Sozialstaat*, cit., p. 72.

⁴⁹ In questa ottica va riguardato anche il bisogno di riacordare effettivamente l'azione rappresentativa delle forze partitiche agli effettivi interessi della società civile sembra opportuno il varo di una legge generale sui partiti politici che ne definisca quanto meno in via di principio caratteri, forme organizzative e modalità di finanziamento.

⁵⁰ A questo fine, sembra opportuno il varo di una legge generale sui partiti politici che ne definisca quanto meno in via di principio caratteri, forme organizzative e modalità di finanziamento.

di sussidiarietà. Peraltro, un'ulteriore difficoltà alla compiuta realizzazione nell'ordinamento giuridico statale di tale principio potrebbe derivare dall'avvento del multiculturalismo inteso nella sua accezione meno virtuosa, cioè come confronto/conflitto tra diverse componenti etnico-culturali e religiose sul territorio. Tale condizione lancia una pericolosa "sfida alla convivenza tra gli esseri umani di portata globale"⁵¹ in quanto ripudia ogni idea di integrazione sociale attraverso un'adesione generalizzata ai valori della Costituzione, rimanendo saldamente arroccata alla dialettica del "noi" e degli "altri"⁵², dei "non-noi"⁵³. Del resto, la capacità inclusiva della Costituzione trova un sostegno nella consapevolezza da parte della comunità di riferimento di matrici culturali comuni da cui trae origine una comune percezione di senso dei valori costituzionali e dell'intero sistema dei diritti fondamentali.

Nella società multiculturale emerge, invece, una reale difficoltà a cementare uno spirito comunitario, pur senza svilire le virtù del pluralismo culturale, da cui derivi una nuova unità oltre la condizione di *Zivilgesellschaft*. In quanto inclina alla separazione, alla chiusura piuttosto che all'integrazione tra le diverse componenti, il multiculturalismo concorre a generare diffidenza piuttosto che fiducia reciproca tra i consociati, e tra questi ultimi e lo Stato. Così recede ogni attitudine a concepire l'altro "come sé", a riconoscersi nel "diverso", nel non-io che è il presupposto indefettibile del pensare in senso solidale, di contro, si fa strada l'idea di mondi – culturali e sociali – paralleli, ai quali la Costituzione è chiamata a prestare una tutela giuridica. La realtà di un contesto sociale, per così dire, 'ad identità plurime dissociate' allontana in ultima analisi dalla costruzione di una "società adulta e amicale, nella quale responsabilità, solidarietà e sussidiarietà costituiscono i pilastri fondanti dell'intera convivenza"⁵⁴. Di ciò, del resto, sembra costituire un primo, non trascurabile sintomo il timore diffuso nelle comunità territoriali (comuni, regioni e Stato) verso gli immigrati e, così, l'arretramento dello spirito solidaristico a fronte del sensibile innalzamento, nell'ultimo decennio, di tali flussi di immigrazione che ha prodotto, tra l'altro, un innalzamento del livello interno delle diseguglianze sociali⁵⁵.

Tutto ciò non può non ripercuotersi sull'effettività della relazione che, nell'idea propria di sussidiarietà, deve sussistere tra l'istanza di libertà/autonomia e l'attua-

⁵¹ G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio*, Roma-Bari, 2007, p. III.

⁵² Cfr. J. ISENSEE, *Nationalstaat und Verfassungsstaat- wechselseitige Bedingtheit*, in AA.VV., *Festschrift für Gerd Roellecke*, 1997, p. 137 ss., part. P. 147 ss.; nonché, ID., *Tabu im freiheitlichen Staat*, cit., p. 81.

⁵³ ...quantunque, ribadisce J. ISENSEE, *Tabu im freiheitlichen Staat*, cit., p. 83, come lo Stato debba rispettare la cultura e l'ethos della società per ciò che essi sono, ossia prodotti della libertà.

⁵⁴ Op. cit., p. 28.

⁵⁵ Tanto ha ispirato soprattutto l'adozione di politiche ed interventi finalizzati, per un verso, a fissare condizioni generali e limiti di ingresso e accoglienza degli immigrati nel Paese; per altro verso, a fronteggiare il crescente bisogno di sicurezza che un siffatto processo è in grado di generare, per l'aumento sul territorio di attività criminose. A quanto detto si aggiunge, poi, la incombente minaccia che sulle società occidentali è costituita da un terrorismo internazionale dichiaratamente di matrice religiosa, che finisce per nutrire il senso di sfiducia e diffidenza verso il "diverso".

zione dei valori sociali (eguaglianza e solidarietà) quale risvolto pratico di un agire responsabile⁵⁶.

Resta ineludibile, allora, l'esigenza di rifondare le premesse che sottendono la costruzione di un assetto organizzativo a responsabilità condivise, per affrontare in maniera congrua le nuove sfide della società multiculturale e post-moderna al fine di garantire l'armonia della vita costituzionale nella preservazione dell'unità statale. A tal fine, si pensi anche alla necessità che, in materia ambientale, le istituzioni di governo territoriale – Stato, Regioni, Province, Comuni – cooperino con le risorse private, intellettuali e finanziarie, per lo studio e la individuazione di fonti energetiche alternative, nella prospettiva di promuovere la realizzazione di nuove condizioni di vita conciliabili con la preservazione dell'ambiente.

Il ricorso al modello delle responsabilità condivise al fine di preservare interessi costituzionalmente rilevanti – attraverso, ad es., misure finanziarie di incentivazione dello studio e della ricerca, anche nella forma di sensibili sgravi fiscali per i soggetti privati che si rendano promotori di progetti di ricerca di fonti "alternative" di energia ecocompatibili – può rappresentare, insomma, una via congrua per affrontare le nuove sfide del tempo. L'apprezzamento della sussidiarietà quale criterio organizzativo ge-

⁵⁶..... In definitiva, la logica dello Stato sussidiario non può valere nella specie a favorire un riparto di competenze e di responsabilità tra Stato e soggetti privati in quanto attiene all'esercizio del compito di sicurezza seppure non possa essere del tutto esclusa, in materia, la praticabilità di un assetto ispirato al principio dell'integrazione tra funzione pubblica ed azione privata, basandola in ogni caso su una ragionevole ed accurata valutazione della dimensione dell'interesse di volta in volta considerato maggiormente rilevante, laddove insufficiente si rivela perciò il ricorso a meri parametri quantitativi – come è, ad es., quello relativo al numero degli operatori già attivi nel settore: TAR Lazio, Sez. I, 10.03.2006, n. 1890. Così, lo svolgimento da parte di imprese private del settore di attività "complementare e sussidiaria" a protezione di "beni di valore ed importanza meramente individuale" risponde ad un'esigenza sentita dalla collettività, quella cioè di fronteggiare il fenomeno della microcriminalità, che, invece, non sempre può essere "tempestivamente" fronteggiata dalle istituzioni pubbliche". "Nella prospettiva di ampio ridisegno del ruolo dello Stato e dei privati posta a fondamento della riforma in parola, la funzione di sicurezza a tutela di beni materiali e di singoli privati sussidiariamente svolta dagli istituti investigativi e di vigilanza va vista con favore..." in quanto risponde ad un'esigenza particolarmente sentita dall'utenza di difendersi dal dilagante fenomeno della microcriminalità che, specie per le dimensioni che assume in particolari aree del territorio (...) e consente al contempo di alleggerire queste ultime da compiti di minore rilievo di tutela di beni ed individui particolari e pertanto permette di concentrare l'azione delle forze di polizia – ... – verso obiettivi più selettivi di interesse autenticamente generale, quali la lotta alla criminalità organizzata e la tutela di beni più complessi, quali la tutela dell'ambiente la sicurezza del lavoro etc. In questo senso, l'espressione dell'autonomia ha trovato giustificazione anche alla luce della non adeguata efficienza dell'intervento pubblico a soddisfare interessi primari di singoli individui. L'approccio del giudice alla questione, appare metodologicamente corretto in quanto muove dall'riconoscimento dell'autonomia/libertà individuale come regola-base organizzativa i cui limiti trovano giustificazione, secondo criteri di proporzionalità, non (sol)tanto in ragione dell'interesse da tutelare quanto, essenzialmente, della dimensione – individuale o generale – della sua tutela. Da tale approccio giurisprudenziale emerge, peraltro, la delineazione di una direzione biunivoca che orienta l'agire sussidiario, in favore del sostegno pubblico all'attività privata, nelle forme e nei modi del suo possibile declinamento; ma anche in favore dell'agire privato in ambiti coincidenti con i fondamentali compiti dello Stato allorquando – per consistenza e dimensione dei beni tutelati, non tanto dunque per la natura (primaria o complementare) di alcuno di essi, l'intervento privato possa mostrarsi più efficiente di quello pubblico.

nerale dei rapporti tra persona, comunità intermedie e Stato imperniato sul distico autonomia-responsabilità va condotto, dunque, alla stregua della sua effettiva capacità di orientare le decisioni politiche nella scelta di modelli adeguati a fronteggiare nuovi e complessi problemi di giustizia sociale. In tale direzione, sempre più fondamentale è destinato a diventare l'apprezzamento del principio di responsabilità connesso all'esercizio della libertà/autonomia individuale, come attenzione tra l'altro ad una tutela delle generazioni future. In alternativa, si intravedono fin da ora pericolose derive ideologiche – dal collettivismo, per un verso, all'individualismo libertario, per altro verso – che la Storia ha già documentato come fallimentari, quando non aberranti per la stessa dignità della persona.

Il principio di sussidiarietà nel diritto dei trasporti

Nozione di sussidiarietà ed etimologia del termine

Il principio di sussidiarietà trova la sua origine nel pensiero filosofico, è da tempo presente nella dottrina sociale della Chiesa cattolica, ma ha trovato collocazione giuridica, solo piuttosto di recente, nel diritto comunitario ed in fine nel diritto interno italiano, venendo ad incidere sull'evoluzione di alcune materie speciali, quale il diritto dei trasporti, che reciprocamente ne evidenzia la validità.

L'idea di base è che una organizzazione di ordine superiore non deve interferire con l'attività di un'altra ad essa inferiore, limitandola nelle sue competenze, ma deve piuttosto aiutarla e sostenerla in caso di necessità, coordinando le sue attività con quelle di altre componenti sociali, con l'obiettivo del bene comune. È un concetto relazionale, avente ad oggetto rapporti tra entità diverse, caratterizzati da una scelta di preferenza dell'azione per l'ambito più vicino agli interessati con possibilità di intervento da parte dell'ambito meno vicino, soltanto qualora il più vicino si rivelasse inadeguato.

La trasformazione di questo concetto dal piano filosofico a quello giuridico ha comportato difficoltà di accoglimento.

Si sostiene, infatti, comunemente in dottrina che quello di sussidiarietà è un concetto estremamente ambiguo¹. Ed in effetti presenta mille sfaccettature e procede per mille rivoli e canali, cosicché non sembrerà strano parlare di sussidiarietà nel diritto dei trasporti non solo sotto l'aspetto della sussidiarietà verticale, in connessione con temi e problemi legati al riparto di competenze fra Stato e Regioni ed ai rapporti tra Unione Europea e Stati membri, ma anche sotto quello della sussidiarietà orizzontale in relazione alla necessità di calibrare le politiche legislative sui trasporti in base alle esigenze dei cittadini. È in questo ambito infatti che si muovono le scelte dell'ultimo libro bianco dei trasporti, a livello comunitario e quelle di alcuni enti territoriali in relazione al trasporto pubblico locale, a livello interno.

Ma per affrontare il tema nell'ottica prospettata, non sembra inutile ricordare brevemente l'etimologia e la genesi del principio di sussidiarietà.

¹ Sul principio di sussidiarietà, sulla sua enfaticizzazione sul fascino esercitato sui politici e sulla sua ambiguità cfr. VIPIANA P. *Il principio di sussidiarietà "verticale". Attualità e prospettive*, Milano 2002, 39 ed ivi ampi riferimenti bibliografici tra i quali ci si limita a riportare: DELORS J., *Sussidiarietà e approccio federativo*, in *Federalismo. Antologia critica*, a cura di Caruso B. e Cedroni L. Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995, 289; WEBER A. *Federalismo e regionalismo nell'Unione europea*, *Riv. It. Dir. Pubbl. Comun.* 1993, 715; CASSESE S., *l'aquila e le mosche. Principio di sussidiarietà e diritti amministrativi nell'area europea*, in *Il Foro Italiano*, 1999, 373.

È noto, infatti, che il termine “sussidiarietà” quale sostantivo astratto è entrato solo di recente nei dizionari della lingua italiana, né trova riscontro, nella sua astrattezza, nella lingua latina².

In quest'ultima si trova il sostantivo *subsidium* che significa soccorso, aiuto, sostegno, l'aggettivo *subsidiarius* che dà il senso del venire in aiuto ed ancora l'espressione *subsidium ferre* che indica il prestare un aiuto solo in caso di necessità e quando coloro che hanno l'obbligo di adempiere ad un dovere non sono in grado di farvi fronte (l'espressione era usata nel linguaggio militare per designare l'aiuto prestato dalle truppe di riserva).

L'espressione latina implica, dunque, un'idea di suppletivo e secondario per un verso e di soccorso, sussidio, e dunque di intervento, per altro verso, ma a quel tempo non si poteva sentire il bisogno di utilizzare questa radice verbale in senso astratto per indicare interventi suppletivi nel contesto dell'organizzazione sociale³.

Alla lacuna linguistica fa riscontro la lacuna giuridica; il principio di sussidiarietà è sconosciuto negli ordinamenti giuridici nazionali fino a poco tempo fa, ma ha trovato le sue origini nel diritto canonico che ha sancito il carattere sussidiario delle strutture religiose rispetto a quelle laiche e dei pubblici poteri rispetto all'attività delle formazioni sociali naturali.

Perciò è solo nel XX secolo, con l'Enciclica *Quadragesimo Anno*, Pio XI che si evidenzia la funzione sussidiaria dei poteri pubblici rispetto alle formazioni sociali naturali e si comincia ad usare un nuovo termine grammaticalmente idoneo a definire un nuovo principio giuridico⁴.

Dalla dottrina sociale della Chiesa e dal diritto canonico il principio di sussidiarietà penetra nel diritto statale e nel diritto comunitario⁵.

² Per una ricerca sui dizionari italiani cfr. D'AGNOLO G. *La sussidiarietà nell'UE*, Padova 1998, 3 in nota 9 da cui si evince che il termine compare per la prima volta nell'edizione de *Lo Zingarelli*, Bologna 1997 e che analoga situazione si può riscontrare nei dizionari della lingua francese.

³ Spunti di riflessione si ritrovano nel pensiero di Aristotele e di Tommaso d'Aquino con riferimento al concetto di sostanza, persona autonoma e padrona dei propri atti, nonché in quello laico di Locke e Althusius, entrambi portatori, sia pure con differenti impostazioni, di un'istanza di indipendenza dell'individuo, non più di carattere ontologica e morale, ma piuttosto politica (la citazione è di FROSINI T. E. *Sussidiarietà ecco cosa significa* in *mhtml:file://G/Sussidiarietà*. Ecco che cosa significa)

⁴ L'Enciclica *Quadragesimo Anno* riporta testualmente la seguente espressione: “Come è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società, quello che dalle minori ed inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società, perché l'oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle ed assorbirle”. Che l'azione dei pubblici poteri debba essere considerata suppletiva di quella dei privati è affermato nelle Encicliche successive: *Mater et Magistra* del 1966, *Pacem in terris* del 1963, e *Centesimus Annus* del 1991 ove si afferma: “una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità ed aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune”.

⁵ Aderisce a questa genesi, fra gli altri, HOFMANN R. *Il principio di sussidiarietà. L'attuale significato nel diritto costituzionale tedesco ed il possibile ruolo nell'ordinamento dell'Unione Europea*, in *Riv. Ital. Dir. Pubbl. Comunitario*, 1993, 40; FROSINI T. E. *Sussidiarietà*, loc cit.

Cenni sul contenuto ed interpretazione del principio di sussidiarietà

Si ritiene in dottrina che il principio di sussidiarietà sia applicabile tanto ai rapporti tra diversi livelli di potere politico (sussidiarietà verticale) quanto a quelli tra pubblico e privato (sussidiarietà orizzontale)⁶.

Nel primo caso, la sussidiarietà verticale rappresenta, innanzi tutto negli ordinamenti di tipo federale, il criterio di distribuzione delle competenze tra lo Stato e le autonomie locali.

Par quanto riguarda in particolare la legislazione italiana, le leggi Bassanini, hanno avviato un intenso processo riformatore, con l'obiettivo di realizzare il "federalismo amministrativo" da attuarsi con un massiccio trasferimento di funzioni amministrative alle regioni ed agli enti locali che esplicita l'applicazione del principio di sussidiarietà verticale⁷.

Tale processo riformatore ha, poi, trovato copertura costituzionale con la l. Cost. 18 ottobre 2001 n. 3 di modifica del titolo V della Costituzione la quale ha, fra l'altro, riscritto l'art. 118 cost. in tema di criteri distributivi delle competenze amministrative, recependo i principi di sussidiarietà, differenziazione, adeguatezza, contenuti nella l. 59/1997 (la summenzionata Bassanini).

Nel sistema legislativamente previsto, le funzioni ed i compiti devono essere conferiti in modo tale che l'autorità competente sia quella di territorialmente e funzionalmente più vicina ai cittadini (Comuni, Provincie, Comunità montane), secondo le proprie dimensioni territoriali ed organizzative, con esclusione delle sole funzioni con queste incompatibili e con possibilità di intervento sostitutivo, in caso di inadempienza di tali enti locali, da parte di quelli di livello superiore (le Regioni e, poi, lo Stato). Al Governo è attribuito il compito di individuare procedure e strumenti di raccordo, anche permanente, che consentano l'applicazione del principio della leale collaborazione nell'attuazione dell'azione tra tutti coordinata.

⁶ Cfr. per tutti D'ATENA A. (a cura di) *Federalismo e regionalismo in europa*, Milano 1994 ed ivi riferimenti

⁷ Per una visione completa delle c.d. Leggi Bassanini cfr. L. 15/3/1997 n. 59 di Delega al Governo per il conferimento di funzioni e compiti alle regioni ed enti locali per la riforma della Pubblica Amministrazione e per la semplificazione amministrativa; L. 15/5/1997 n. 127 Misure urgenti per lo snellimento dell'attività amministrativa e dei procedimenti di decisione e di controllo; L. 16/6/1998 n. 191 Modifiche ed integrazioni alle L. 15/3/1997 n. 59 e L. 15/5/1997 n. 127 nonché norme in materia di formazione del personale dipendente e di lavoro a distanza nelle pubbliche amministrazioni; L. 4/3/1999 n. 50 Delegificazione e testi unici di norme concernenti procedimenti amministrativi. Legge di semplificazione 1998. Recentemente anche la normazione di grado inferiore (D. M. n. 62/T del 4 marzo 2008, e successiva circolare del Ministero dei Trasporti n. 4520 del 17 aprile 2008, concernente l'organizzazione del Ministero dei Trasporti, dà atto del trasferimento alle Regioni delle funzioni di gestione del demanio marittimo, affidando alla competente Direzione generale dei Porti solo il compito di curare i rapporti con le Amministrazioni regionali sulle competenze trasferite. Per altro anche dalla L. 30/12/1989 n. 439 ratifica ed esecuzione della Convenzione europea relativa alla Carta europea dell'Autonomia locale, firmata a Strasburgo il 15 ottobre 1985, si ricava l'espressa previsione dell'applicabilità del principio.

Il processo di riforma era stato, per altro, anticipato dalla L. 8 giugno 1990 n. 142, di ordinamento delle provincie e dei comuni, modificata con l. 3 agosto 1999 n. 265 contenente disposizioni in materia di autonomia e ordinamento degli enti locali.

Nel secondo caso, invece, la sussidiarietà orizzontale diviene il criterio ordinatore dei rapporti tra Stato, formazioni sociali ed individui, applicandosi innanzitutto ai rapporti tra l'individuo e la società, poi ai rapporti tra la società e le istituzioni e solo successivamente comporta una ripartizione di competenze istituzionali tra base e vertice; implica, dunque, l'intervento promozionale od ordinatore e coordinatore dello Stato a favore di una cultura della responsabilità individuale e risente di impostazioni ideologiche. In quest'ottica lo Stato dovrebbe intervenire solo quando l'autonomia della società risulti inefficace e secondo una logica di complementarità con le formazioni sociali.

In via generale, concettualmente, la sussidiarietà, più che un principio giuridico nuovo, sembra costituire un criterio di organizzazione sociale in base al quale i compiti di governo debbono essere svolti dal livello di potere, tra tutti quelli astrattamente idonei, più vicino al cittadino con l'affermazione del ruolo sussidiario di ogni singolo livello rispetto a quello immediatamente inferiore, nel senso che il livello superiore deve intervenire solo in caso di incapacità – e nei soli limiti di questa – del livello inferiore nell'affrontare una determinata situazione⁸.

Tale affermazione però, fondata com'è sulla distanza tra centri di potere e cittadini, dove il più distante in genere è sovraordinato gerarchicamente all'altro, ha valore nell'ambito degli ordinamenti statali, federali o meno, ma presenta una diversa connotazione, nei rapporti fra Unione europea e Stati membri, ove non sussiste un rapporto di gerarchia che merita di essere osservata con maggiore attenzione⁹.

Brevi notazioni sul principio di sussidiarietà nel diritto comunitario

A livello comunitario, il principio di sussidiarietà, è stato rilevato in dottrina, è assunto al rango di principio fondamentale dell'Unione Europea di cui diviene principio informatore dell'intera costruzione e, come tale, va annoverato fra i principi generali del sistema comunitario.

Più in particolare, come è stato messo in luce, il principio "si iscrive tra i principi fondamentali dell'ordinamento comunitario, intendendosi con questa espressione più che una specifica fonte dell'ordinamento comunitario, una designazione, effettuata dalla giurisprudenza, prima e dalla dottrina poi, di taluni valori giuridici più fortemente sentiti e dunque generalmente accolti negli ordinamenti degli Stati membri"¹⁰.

⁸ D'AGNOLO G. *La sussidiarietà nell'UE*, Padova 1998, 2 ss

⁹ In dottrina e senza alcuna presunzione di completezza, cfr., AMADEI, *Il principio di sussidiarietà nel processo di integrazione comunitaria*, in SAULLE M.R. (a cura di) Napoli, 1995; BAL-LARINO T. *Lineamenti di diritto comunitario dell'Unione europea*, Padova, 1997; CASSESE S., *L'aquila e le mosche*, cit.; CURTI GIALDINO C. *Trattato CE e Trattato di Maastricht sull'Unione europea*, Roma 1993; D'AGNOLO G. *La sussidiarietà*, cit; DE PASQUALE, *Il principio di sussidiarietà nella Comunità Europea*, Napoli, 2000; SICO L. *Sussidiarietà (Principio di) (diritto comunitario)* in *Annali dell'Enciclopedia del diritto*, 1062 STROZZI G., *Il ruolo del principio di sussidiarietà nel sistema dell'Unione europea*, in *Riv. It. Dir. Pubbl. com.*, 1993, 59; TESAURO G. *Diritto comunitario*, Padova, 2001; TIZZANO A., *Le competenze dell'Unione e principio di sussidiarietà*, in *dir. dell'Unione europea*, 1997, 229. VIPIANA P., *Il principio...* cit.

¹⁰ SICO L. *Sussidiarietà (Principio di)*, cit, 1062 ed ivi riferimenti, ma in particolare TESAURO G., *Il ruolo della Corte di giustizia nell'elaborazione dei principi generali dell'ordinamento eu-*

Al riguardo viene quindi ricordato che il principio di sussidiarietà, pur essendo insito nel sistema comunitario stesso, è stato codificato solo nel Trattato di Maastricht del 7 febbraio 1992, art. 3b (art. 5 del testo rinumerato) del Trattato CE, all'interno del quale è inquadrato nell'ambito del riparto di competenze fra Comunità e Stati membri; ed è divenuto fondante del progetto di costruzione dell'Unione Europea nonché dei rapporti fra Comunità e Stati membri¹¹.

Dalla definizione desumibile dall'articolo sopra richiamato si ricava il principio per cui la Comunità europea, nelle materie non attribuite alla sua competenza esclusiva (o per meglio dire nelle materie di competenza concorrente), interviene soltanto se gli Stati non sono in grado di conseguire adeguatamente certi obiettivi che quindi possono essere meglio realizzati a livello comunitario.

Tre sono gli elementi individuati dalla dottrina per la definizione del principio a livello comunitario: la presunzione di competenza in via generale degli Stati membri; l'assegnazione alla Comunità di una serie di attribuzioni espressamente enumerate; la configurazione di una flessibilità che consente alla Comunità di intervenire sulla scorta di valutazioni inerenti gli obiettivi da perseguire, gli interessi da tutelare, la natura dei problemi¹².

Da questa definizione emergono due aspetti del principio che la dottrina moderna tende a sottolineare: uno negativo nel senso del divieto di intromissione, rivolto alla Comunità europea, quando gli Stati membri sono in grado da soli di realizzare determinati obiettivi (sussidiarietà negativa); l'altro positivo nel senso di obbligare l'intervento della Comunità nei casi in cui ciò sia necessario perché gli Stati non sono in grado di conseguire quegli obiettivi (sussidiarietà positiva).

Il che presuppone, nella prima ipotesi, la verifica dell'inadeguatezza della capacità di intervento degli Stati membri relativamente ad un determinato settore ed al raggiungimento di un prefissato obiettivo che giustifichi l'esercizio della competenza concorrente; e, nella seconda ipotesi, la dimostrazione che l'azione comunitaria si rivela più efficace di quella di uno Stato o di quella derivante dalla cooperazione di più Stati membri¹³.

A questi due aspetti corrispondono due interpretazioni cui il principio si presta.

L'una restrittiva, che corrisponde all'aspetto negativo, secondo cui il principio in esame costituisce un limite all'ampliamento delle azioni della Comunità rispetto agli interventi comunitari nei confronti della sfera d'azione degli stati e rappresenta per essi una sorta di "garanzia"; l'altra estensiva, che corrisponde all'aspetto positivo, secondo cui il principio in esame si rivela suscettibile di demandare nuove competenze alla

ropeo e dei diritti fondamentali, in *Annuario* 1999; ID, *I diritti fondamentali nella giurisprudenza della corte di giustizia*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1992, 426; SCUDIERO M. *Comunità Europea e diritti fondamentali: un rapporto ancora da definire?* In *Riv. Dir. Eur.* 1996, 263; STROZZI G. *Il ruolo...* cit., 70; VIPIANA P., *Il principio...* cit. 40

¹¹ DE PASQUALE P., *Il principio di sussidiarietà*, cit.

¹² VANDELLI I. *Il principio di sussidiarietà nel riparto di competenze tra diversi livelli territoriali: a proposito dell'art. 3B del Trattato sull'Unione europea*, in *Riv. It. Dir. pubbl. comun.* 1993, 389; RIBAUDO M. *l'Unione Europea: verso quale federalismo?* In *Queste Istituzioni* n. 89/1994, 120.

¹³ Così CARBONE S. M. e MUNARI F. *Principio di sussidiarietà e disciplina comunitaria di porti, aeroporti ed infrastrutture del trasporto* in *Diritto dell'Unione europea* 3/2002, 425

Comunità e di costituire uno strumento giustificativo dell'espansione degli interventi comunitari¹⁴.

Implicita conseguenza è quella di possibili strumentalizzazioni da parte delle forze politiche chiamate ad applicarlo, per cui l'obbligo di intervento, insito nel principio, avrebbe l'effetto di condurre ad un massiccio accentramento di competenze in seno alla Comunità a scapito delle sovranità statali¹⁵.

Al prevalere dell'uno o dell'altro aspetto si determinano conseguenze sugli Stati membri¹⁶.

In particolare, dal prevalere dell'aspetto di sussidiarietà positiva e dei conseguenti possibili effetti di estensione delle competenze comunitarie potrebbe derivare una invadenza di competenze comunitarie in materie tradizionalmente rimesse alla competenza statale, quale il diritto dei trasporti¹⁷.

La dottrina che si è specificamente occupata dell'argomento ha chiarito che per sua natura il principio di sussidiarietà, anche in ragione del collegamento con il principio di proporzionalità, mira a stabilire una forma di coordinamento tra azione comunitaria e statale, perseguendo un fine di armonizzazione delle stesse nel rispetto dei principi fondamentali del Trattato di Roma¹⁸.

La stessa dottrina ha poi confermato che "il principio di sussidiarietà opera nelle materie di competenza concorrente allorché una precisa delimitazione tra aspetti trasferiti alle istituzioni comunitarie ed aspetti ritenuti dalle istituzioni statali non sia stata stabilita...", per prassi consolidata infatti, prosegue l'A., "...nelle materie di competenza concorrente un tendenziale riparto è stato sempre delineato secondo modalità e forme parzialmente diverse in relazione alla materia di volta in volta disciplinata"¹⁹.

¹⁴ In argomento cfr. DELORS J. *Le principe de subsidiarité: contribution au débat*, in AA. VV. *Subsidiarité: défi du changement*, atti del colloquio J. Delors, Maastricht, Institut d'administration européenne 21-22 marzo 1991.

¹⁵ Più in particolare è per la prevalenza dell'aspetto negativo RINELLA A. *Osservazioni in ordine alla ripartizione delle competenze tra Comunità europea e Stati membri alla luce del principio di sussidiarietà*, *Quad. cost.* 1994, 448 STROZZI G. *Il ruolo.*, cit. Propende per la prevalenza, quanto meno *de facto* ed in una prima fase dell'aspetto positivo SPADARO A. *Sui principi di continuità dell'ordinamento, di sussidiarietà e di cooperazione fra Comunità/Unione europea, Stato e Regioni*, *Riv. Trim. dir. Pubbl.* 1994, 1069; HOFMANN R. *Il principio di sussidiarietà. L'attuale significato nel diritto costituzionale tedesco ed il possibile ruolo nell'ordinamento dell'Unione Europea*, in *Riv. Ital. Dir. Pubbl. Comunitario*, 1993

¹⁶ VIPIANA P., *Il principio.*... cit, 43

¹⁷ CARBONE S. M. e MUNARI F. *Principio di sussidiarietà* cit. 426 e ss

¹⁸ Così SICO L. *Sussidiarietà*,...cit,1063 per il quale una traccia del principio si riscontra anche nell'art. 1, comma 2, del Trattato sull'Unione Europea, come modificato dal Trattato di Amsterdam del 2 dicembre 1997, nella frase in cui si afferma che: "Il Trattato segna una nuova tappa nel processo di creazione di un'unione sempre più stretta tra i popoli dell'Europa, in cui le decisioni siano prese nel modo più trasparente possibile ed il più vicino possibile ai cittadini". Nello stesso senso CARBONE S. e MUNARI F. *Principio di sussidiarietà* cit., 426 ove si sostiene che "nessuna esitazione sussiste nell'enunciare la sussidiarietà quale principio portante della "costituzione comunitaria", volto ad organizzare dal basso verso l'alto l'attività normativa delle istituzioni statali e comunitarie", cui fa seguito però l'affermazione che "mentre in astratto tale impostazione non pare suscitare soverchi problemi interpretativi, la sua concreta applicazione lascia tutt'ora ampi margini di incertezza".

¹⁹ SICO L. *sussidiarietà*, ...loc. cit, 1066, 10067

Cosicché, tenuto conto, di volta in volta, degli specifici caratteri delle singole politiche di settore, il concetto di sussidiarietà si è via via evoluto ed ha trovato diretta applicazione nei nuovi settori introdotti o riformulati dal Trattato di Maastricht e da quello di Amsterdam. Così è accaduto ad esempio per le politiche ambientali, così accade per le politiche connesse con i trasporti.

Il principio di sussidiarietà nel settore dei trasporti

L'atipicità dell'ordinamento comunitario presenta, dunque, una applicazione altrettanto atipica del principio di sussidiarietà che si manifesta chiaramente nella materia dei trasporti, ove la tendenza ad assumere la sussidiarietà quale criterio regolatore dei rapporti tra autorità gerarchicamente ordinate, ricompare in tutta la sua evidenza ed importanza nella misura in cui l'Unione europea interviene normativamente in un settore tradizionalmente rimesso alla potestà legislativa degli Stati membri, che ne hanno anche la capacità operativa, nel nome dell'armonizzazione e della tutela della libera concorrenza.

Ripercorrere il lungo iter dell'evoluzione delle politiche dei trasporti nel diritto comunitario e dei rapporti fra la Comunità e gli Stati membri a questo riguardo esula dagli scopi del presente lavoro, basti però qui ricordare che i trasporti sono stati sin dall'inizio considerati un settore industriale a sé stante le cui peculiarità hanno per un verso richiesto norme specifiche per la realizzazione di una politica a livello comunitario, per l'altro hanno, tradizionalmente, determinato interventi dei singoli Stati e relative resistenze al conferimento delle competenze sul settore.

La ragione risiede, com'è noto, nell'importanza strategica che il settore presenta per l'economia degli Stati sia sotto il profilo del contributo che offre alla crescita economica ed ai produttori di scambiare merci e servizi in modo rapido ed efficiente, sia sotto quello del ruolo sociale rivestito dallo stesso settore, in quanto servizio essenziale per i cittadini, dei quali contribuisce a migliorare la qualità della vita.

Queste ragioni socio-economiche hanno tradizionalmente determinato, sempre e ovunque, interventi statali che, nei rapporti fra Comunità e Stati membri sono stati costantemente caratterizzati dal conflitto fra esigenze di liberalizzazione ed esigenze di mantenimento di obblighi di servizio pubblico che, in ragione del perseguimento di interessi generali, richiedono necessariamente interventi pubblici statali.

La firma dei primi trattati comunitari indusse, infatti, a ritenere i trasporti semplicemente un mezzo per raggiungere l'instaurazione del mercato comune²⁰.

Successivamente, sia pure con una lenta e faticosa evoluzione, è sorta una politica comune dei trasporti²¹.

²⁰ art. 70 Trattato CECA, non più in vigore dal 23 luglio 2002

²¹ In argomento, per brevità ed al solo fine di indirizzo per la ricerca bibliografica, ci si limita ad indicare le più recenti voci o volumi della manualistica e trattatistica: ANTONINI A. *Corso di diritto dei trasporti*, Milano, 2004; CASANOVA M. e BRIGNARDELLO M. *Diritto dei trasporti*, vol. I e II, Milano, 2007; FORTUNATO S. *I trasporti* in *Trattato di diritto privato dell'Unione europea* (a cura di TIZZANO A.), *Trattato di diritto privato* (diretto da BESSONE M.), vol. XXVI, Torino, 2006, 530 e ss.; RIGHETTI, *Trattato di diritto marittimo*, Milano 1990; RIGUZZI M. *Il contratto di trasporto stradale*, in *Trattato di diritto privato* (diretto da BESSONE M.), vol. XIV,

In tale contesto evolutivo il principio di sussidiarietà ha avuto un ruolo importante, soprattutto a partire dal Trattato di Maastricht,

Infatti, il disegno di costruzione dell'Unione europea comporta un notevole allargamento delle competenze comunitarie rispetto a quelle degli Stati membri, una contestuale erosione della sovranità di questi ultimi ed una presa d'atto che determinati aspetti della vita non solo economica, ma anche sociale, dovranno essere disciplinati a livello multiplo (o addirittura dovranno essere governati soltanto a livello europeo). In tale contesto l'istituzione di criterio guida per la ripartizione delle competenze e per la gestione dei rapporti Comunità ed Unione con Stati membri, quale si presenta il fondante principio di sussidiarietà, appare come una garanzia per gli Stati membri o – come è stato definito – un “forte contrappeso”²².

In realtà, però, esistono difficoltà oggettive nella sua concreta applicazione, per cui non è ancora risolto il dubbio se nell'applicazione di tale principio prevalga il sopra accennato aspetto negativo, favorevole dunque alle attribuzioni statali o quello positivo fautore di una politica comunitaria pervasiva.

Al giurista l'interpretazione risulta difficoltosa, né soccorre la giurisprudenza a chiarire i limiti di applicabilità di un diritto comunitario la cui presenza appare sempre più pervasiva anche al cittadino.

In particolare è difficile stabilire e misurare in pratica l'ampiezza della sussidiarietà, intesa come criterio di ripartizione delle competenze, soprattutto quando si pongono delicati problemi di compatibilità fra diverse politiche, come accade in materia di azione comunitaria sui trasporti e sulle relative infrastrutture e sulle reti in rapporto alla disciplina della libera prestazione dei servizi e della libera concorrenza.

Accade infatti che la Comunità agisce per perseguire i propri obiettivi (per altro obbligata dal Trattato CE), cercando di rimuovere tutti i possibili ostacoli di natura interna, così facendo però gli effetti dell'azione comunitaria vengono spesso ad incidere su materie rilevanti per il perseguimento di altrettanti interessi pubblici degli Stati membri, soprattutto quando ricadono su sfere tradizionalmente riservate agli Stati, proprietà, servizi pubblici, sicurezza, esempi sono riscontrabili in particolare nel settore portuale o aeroportuale ove più marcato si rivela il conflitto fra pubblico interesse e liberalizzazione²³.

Su questo specifico tema (dei servizi pubblici resi all'interno dei porti o degli aeroporti, anche, fra l'altro, per motivi di sicurezza e tutela dell'ambiente) una corretta applicazione del principio di sussidiarietà sarebbe indispensabile.

Indispensabile appare la verifica della sussistenza dei presupposti per l'intervento comunitario che consenta agli Stati ampi margini di manovra per perseguire anche obiettivi propri, purché non incompatibili con quelli comunitari. Si tratta dunque non di un problema di fondamenti o di sostanziale difficoltà applicative, ma semplicemente di un problema procedurale e formale di interpretazione.

Torino, 2000; ZUNARELLI S. *La regolazione dei mercati del trasporto: il ruolo delle istituzioni comunitarie*, in *Il diritto del mercato del trasporto* (a cura di ZUNARELLI S.), *Trattato di diritto Commerciale e di diritto pubblico dell'economia* (diretto da GALGANO F.), vol. XL.

²² CARBONE S. e MUNARI F. *Principio di sussidiarietà* cit., 426

²³ Per un dettagliato esame del problema nella disciplina di porti, aeroporti ed infrastrutture cfr. CARBONE S. e MUNARI F. *Principio di sussidiarietà* cit., 431 e ss.

Considerazioni conclusive

Appare, dunque, inconfutabile, il rilievo che il tema assume nello specifico contesto degli studi della materia trasportistica.

D'altro canto gli approfondimenti sul principio di sussidiarietà diventano rilevanti anche per gli studi, sia storici che giuspositivistici sulla funzione attuale del diritto statale e su quella della consuetudine nell'attuale contesto globalizzazione e di pluralità degli ordinamenti giuridici²⁴.

Fermo restando che il tema merita ulteriori approfondimenti, sia qui consentita una semplice constatazione: il principio di sussidiarietà di per se stesso è neutro, ciò che conta è la sua modalità di applicazione, perché, in generale si può affermare, che è sempre la volontà che dà colore alle cose.

Dalla sua genesi e dalla sua stessa etimologia traspare che il principio di sussidiarietà è fondato sul divieto di acquisizione indebita di attribuzioni, non è, dunque, una regola di sostituzione o di surrogazione, ma manifesta l'obiettivo di mirare all'affermazione dell'autonomia delle categorie sottostanti.

Il rischio risiede nell'ambiguità del concetto e della sua formulazione a livello normativo comunitario, ma soprattutto nell'applicazione distorta del principio stesso.

Nel contesto evolutivo che lo accompagna, il principio di sussidiarietà dovrà avere un ruolo sempre maggiore.

Infatti se si vorrà attuare il trasferimento di ulteriori funzioni e competenze a livello europeo, in un'ottica di integrazione, ciò potrà accadere solo a condizione di lasciare un margine alle scelte politiche ed alle decisioni che riguardano da vicino una determinata collettività.

Occorrerà dunque che certe scelte siano operate in ambito statale o locale ma soprattutto che rappresentino l'espressione culturale di un popolo. Solo così facendo, cioè mirando a creare una sorta di ombrello comunitario entro il quale trovino riparo le istanze nazionali e locali, nel contesto di una corretta interpretazione del principio di sussidiarietà sia verticale che orizzontale, si potrà raggiungere l'obiettivo desiderato, si potrà cioè proseguire nel processo dell'effettiva integrazione europea e non solo europea.

In tale contesto lo Stato non sarà più l'unico produttore di diritto positivo, ma dovrà essere anche l'espressione delle altre formazioni sociali e la sua necessaria funzione regolatrice dovrà essere accompagnata da una corretta interpretazione giurisprudenziale, senza la quale nessuna valenza potrà essere conferita al sistema²⁵.

²⁴ Si richiamano qui le diverse opinioni di: IRTI N. *Il salvagente della forma*, Bari 2007; ID, *Il diritto nell'età della tecnica*, Napoli, 2007; ID, *Nichilismo giuridico*, Bari 2005; ID *l'Età della decodificazione*, Milano, 1999; GROSSI P., *L'Europa del diritto*, Bari, 2008; ID, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2007; ID, *Società, Diritto, Stato*, Milano 2006.

²⁵ Mi sia da ultimo qui consentito richiamare un mio studio sul tema della possibile costruzione di un diritto comune europeo, ove il diritto dei trasporti, quale materia speciale potrà avere un suo ruolo XERRI A., *Consuetudine e tradizione nella formazione del diritto marittimo uniforme*, in *Studi in onore di Umberto Lanza*, Napoli 2008, 1905 e ss.

DANIELA PORRO¹

Saluti

in occasione del Convegno *Humanae Vitae tra attualità e provocazione*, Bucarest 27-28 maggio 2008

Eminenza reverendissima,
Eccellenze reverendissime,
Autorità, signore e signori,

sono davvero lieta di portare il saluto del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, e mio personale, in occasione del Convegno internazionale “*Humanae Vitae tra attualità e provocazione*”. Una risposta moderna ad un problema secolare”, promosso dall’Istituto Teologico Romano Cattolico “Santa Teresa” di Bucarest, d’intesa con il Comitato Nazionale per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea*.

Il Comitato Nazionale istituito dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali con Decreto del 27 aprile 2006, nasce in sede universitaria tra i professori della Facoltà di Giurisprudenza di Cassino, su proposta presentata dal prof. Alessandro d’Avack, ha il compito di approfondire, studiare e divulgare il tema del principio di sussidiarietà, che, nato dalla tradizione cattolica essendo il Pontefice Leone XIII uno degli artefici di tale principio, è ritornato in auge dopo il 1993 quale pilastro della nuova Costituzione Europea.

Il Principio di sussidiarietà fu formulato per la prima volta negli anni ’30 da Pio XI nell’Enciclica *Quadragesimo Anno*, successivamente ampliata da Giovanni XXIII nel 1961, e da Giovanni Paolo II nella Enciclica *Centesimus Annus* del 1991.

Il **Comitato Nazionale** ha predisposto un programma biennale per gli anni 2007 e 2008 comprendente importanti iniziative culturali quali:

- La creazione di una **monografia**, con testi elaborati dalle più alte personalità sia a livello istituzionale che scientifico;
- La realizzazione di un **sito internet**;
- La istituzione della **Giornata della Sussidiarietà** in tutte le Regioni d’Italia;
- L’organizzazione di **2 Convegni** di studio;
- L’organizzazione delle **celebrazioni finali** e presentazione del lavoro svolto dal Comitato Nazionale;
- La realizzazione di **cinque borse di studio** da assegnare a studiosi della materia ed a giovani neolaureati.

Il Comitato Nazionale ha programmato e realizzato, dunque, numerose e qualificate iniziative culturali, delle quali la Direzione Generale per i Beni Librari, gli Istituti culturali ed il diritto d’autore del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

* Direttore responsabile U.O. Comitati nazionali, Direzione generale per i beni librari, gli istituti culturali ed il diritto d’autore del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

tuti Culturali ed il Diritto d'Autore ha dato e darà conto nell'apposito sito dedicato ai Comitati Nazionali (www.comitatinazionali.it), nell'ambito del portale internet-culturale.

Il rilievo culturale e scientifico delle iniziative programmate e realizzate ai sensi della legge 420/1997, nell'ambito della Direzione Generale per i Beni Librari, gli Istituti Culturali ed il Diritto d'Autore del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, ha consentito di ottenere il conferimento dell'Alto Patronato Permanente del Presidente della Repubblica per tutti i Comitati Nazionali istituiti negli anni 2004-2006.

Il Comitato Nazionale ha rappresentato un'occasione per lavorare insieme intorno ad un obiettivo comune che è stato quello di approfondire il tema del principio di sussidiarietà, divulgando il più possibile i risultati delle ricerche, coinvolgendo un pubblico più ampio, con particolare attenzione ai giovani e alla Scuola.

La sinergia operativa ha consentito, inoltre, di coordinare tutti gli sforzi, per razionalizzare gli interventi finanziari, pubblici e privati, su progetti comuni di ampio respiro e di alto profilo scientifico.

Rinnovo pertanto l'apprezzamento della Direzione Generale per i Beni Librari, gli Istituti Culturali ed il Diritto d'Autore per una iniziativa che conferma la forza elaborativa e progettuale dei Comitati Nazionali che, operando proficuamente sulla base della collaborazione tra le più diverse ed importanti componenti culturali del Paese, realizzano un'offerta culturale di alto livello qualitativo, ottimizzando conoscenze scientifiche ed esigenze divulgative.

Rivolgo un cordiale saluto e un sentito ringraziamento a S.E. Rev.ma mons. Ioan Robu, Arcivescovo Metropolitana di Bucarest, al prof. Maximilian Pal, rettore dell'Istituto Teologico Romano Cattolico "Santa Teresa", alle Autorità, ai convegnisti, agli organizzatori, ai membri del Comitato Nazionale, al Presidente prof. Alessandro d'Avack e al Segretario Tesoriere dott. Fabio Cestelli, che con grande competenza si sono dedicati al positivo svolgersi delle iniziative, con l'augurio di un proficuo proseguimento dei lavori, nella convinzione che l'investimento in cultura è, e resta, il più produttivo e che non può esservi vero progresso se la cultura non ne sia presupposto e ispirazione.

FABIO MASSIMO CESTELLI¹

Saluti

in occasione del Convegno *Humanae Vitae tra attualità e provocazione*, Bucarest 27-28 maggio 2008

Colgo l'occasione per salutare tutte le più alte cariche Ecclesiastiche ed Istituzionali, nonché tutti i presenti per la partecipazione a questo importante convegno che si svolge qui a Bucarest in terra romena.

In qualità di Segretario Tesoriere del Comitato Nazionale sono particolarmente felice di aver organizzato insieme all'amico Maximilian Pal, Rettore dell'Istituto Romano-Cattolico "Santa Teresa" questo appuntamento così significativo.

Il nostro Comitato è particolarmente sensibile a queste tematiche così attuali e saremmo felici se questo lavoro potesse continuare anche nel prossimo futuro. Infatti abbiamo in programma, a metà di giugno, un importante convegno a Roma che avrà come tema "La solidarietà nelle comunicazioni" ed è già stato autorizzato dalla nostra Giunta Esecutiva, per la fine di ottobre, un Convegno su "Sussidiarietà e solidarietà nelle confraternite".

Inoltre, come recita la nostra dicitura istituzionale, non abbiamo tralasciato la solidarietà a livello attivo; siamo stati, con un contributo all'ospedale Bambin Gesù di Roma reparto ematologia, fra quelli che hanno sostenuto la realizzazione di un nuovo reparto per i bambini leucemici, diretto dal Prof. Giulio De Rossi.

Infine abbiamo in programma di istituire mediante bando pubblico presso la nostra Facoltà di Giurisprudenza – Università degli Studi di Cassino – alcuni contratti integrativi a tempo determinato.

RingraziandoVi per l'attenzione, auguro buon lavoro a tutti i relatori.

¹ Segretario Tesoriere del Comitato Nazionale, Prof. a contratto nell'Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza, Cattedra di Diritto Ecclesiastico.

L'enciclica *Humanae Vitae* nell'attuale contesto culturale e magisteriale

Introduzione del congresso commemorativo
del 40° anniversario dell'enciclica *Humanae Vitae*

Eccellentissimo Signor Nunzio Apostolico,
Eccellentissimi Signori Arcivescovi e Vescovi,
Stimati Rappresentanti delle Autorità Civili,
Signore e Signori!

1. Quando il Servo di Dio, Paolo VI ha pubblicato la sua enciclica *Humanae Vitae*¹ ha dato una splendida risposta magisteriale ai problemi umani generali che sono divenuti, nella sua epoca, di straordinaria delicatezza. Il pontefice, infatti, non imposta l'enciclica come una specie di esegesi dei documenti conciliari, ma parte dalla mutata situazione del mondo. Egli parla anzitutto “del rapido sviluppo demografico, per il quale molti manifestano il timore che la popolazione mondiale cresca più rapidamente delle risorse a disposizione, con crescente angustia di tante famiglie e di popoli in via di sviluppo”². Di fronte a questa situazione prende atto della grande tentazione delle autorità “di opporre a tale pericolo misure radicali”³. Considera inoltre anche il fatto che le esigenze erano già accresciute riguardo le condizioni di lavoro, di alloggio, dell'educazione, e che proprio questo fatto ha reso più difficile il sostentamento conveniente di un numero elevato di figli. Fa menzione anche del mutamento della condizione della donna nella società e del valore da attribuire all'amore coniugale nel matrimonio. Un fenomeno, che il pontefice osserva nella società, ma che emerge anche nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, era la tendenza di apprezzare il significato degli atti coniugali in relazione con questo amore.

Nell'affrontare questo stato di cose alcuni hanno formulato la domanda se “non sia forse indicata una revisione delle norme etiche finora vigenti, soprattutto se si considera che esse non possono essere osservate senza sacrifici talvolta eroici”⁴.

2. Paolo VI parte, dopo l'analisi della situazione, dal magistero della Chiesa che interpreta la legge morale naturale cita specialmente le dichiarazioni rispettive di bea-

* Presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa. Cardinale Primate d'Ungheria, Arcivescovo di Esztergon - Budapest.

¹ Il 25 luglio 1968: AAS 60 (1968) 481-503. Le citazioni italiane sono state prese dall'*Enchiridion vaticanum* III, Bologna 1985, nn. 587-617.

² *Humanae Vitae* 2.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* 3.

to Pio IX⁵, San Pio X⁶. Da Pio XI cita ripetutamente l'enciclica *Casti connubii*⁷. Hanno una funzione eminente nel quadro dottrinale i discorsi di Pio XII, ma anche l'enciclica *Mater et magistra* del Beato Giovanni XXIII⁸. Tra i brani più importanti che servono come base e sfondo dell'enciclica *Humanae vitae*, troviamo infine i numeri 47-52 della *Gaudium et spes*.

Poiché nel tentativo di giustificare i metodi artificiali di controllo delle nascite, molti hanno fatto appello alle esigenze, sia dell'amore coniugale, sia di una paternità responsabile. Paolo VI voleva prima di tutto chiarire e precisare la vera concezione di **“queste due grandi realtà della vita matrimoniale”** principalmente in base alla costituzione pastorale *Gaudium et spes*⁹. Basandosi sulla ferma dottrina del Magistero Paolo VI afferma la “connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere... tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo”¹⁰. Dopo aver confermato la necessità della fedeltà al disegno di Dio, identificato le vie illecite per la regolazione della natalità, presentato i mezzi terapeutici leciti e menzionato la liceità del ricorso ai periodi infecundi, il pontefice disegna il quadro realistico ma anche profetico sulle conseguenze dei metodi di regolazione artificiale della natalità. Particolarmente commovente è la sua visione circa le conseguenze sociali: “Chi potrà rimproverare a un governo di applicare alla soluzione dei problemi della collettività ciò che fosse riconosciuto lecito ai coniugi per la soluzione di un problema familiare? ... In tal modo gli uomini, volendo evitare le difficoltà individuali, familiari o sociali che s'incontrano nell'osservanza della legge divina, arriverebbero a lasciare in balia dell'intervento delle autorità pubbliche il settore più personale e più riservato della intimità coniugale”¹¹.

3. Dopo l'enciclica *Humanae vitae* il Magistero della Chiesa è ritornato molte volte all'aspetto familiare e matrimoniale dell'amore coniugale, gettando una nuova luce sull'insegnamento di Paolo VI. Giovanni Paolo II, nella sua esortazione apostolica *Familiaris consortio*¹² sviluppa l'insegnamento biblico sulla comunione d'amore tra Dio e gli uomini, la quale spiega anche le tappe della grande alleanza tra Dio e il suo popolo. “E per questo che la parola centrale della rivelazione «Dio ama il suo popolo», viene pronunciata anche attraverso le parole vive e concrete con cui l'uomo e la donna si dicono il loro amore coniugale. Il loro vincolo di amore diventa l'immagine e il simbolo dell'alleanza che unisce Dio e il suo popolo... e lo stesso peccato, che può ferire il patto coniugale, diventa immagine dell'infedeltà del popolo al suo Dio”¹³. La realtà umana del matrimonio, infatti, “è vissuta dai battezzati, per istituzione di Cristo, nella forma soprannaturale del sacramento, segno e strumento di grazia”¹⁴. Il sacramento del matri-

⁵ Enc. *Qui pluribus*, Pii IX acta, I, 9-10.

⁶ Enc. *Singulari quadam*: AAS 4 (1912) 658.

⁷ Il 31 dicembre 1930: AAS 22 (1930) 539-592.

⁸ Il 15 maggio 1961: AAS 53 (1961) 401-464.

⁹ *Humanae vitae* 7

¹⁰ *Ibid.* 12.

¹¹ *Humanae vitae* 17b.

¹² Il 22 novembre 1981: AAS 74 (1982) 81-191.

¹³ *Ibid.* 12.

¹⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, 122, n. 219.

monio però “assume la realtà umana dell’amore coniugale in tutte le implicazioni”¹⁵. La carità coniugale rende così i coniugi cristiani testimoni di una nuova socialità. La dimensione naturale dell’amore viene purificata ed elevata dalla grazia sacramentale. In tal modo i coniugi cristiani si aiutano nel cammino della santificazione e diventano segni e strumenti della carità di Cristo nel mondo. Essi sono chiamati “ad essere testimoni... del significato religioso del matrimonio, che la società attuale fa sempre più fatica a riconoscere, specialmente quando accoglie visioni relativistiche anche dello stesso fondamento naturale dell’istituto matrimoniale”¹⁶. In questo contesto anche l’apertura alla procreazione costituisce un elemento di tale testimonianza verso la società.

4. La dottrina dell’enciclica *Humanae vitae* sul rapporto tra la natura, la volontà divina e l’amore coniugale, attraverso questo aspetto sacramentale appena accennato, arriva ad assumere una dimensione eminentemente sociale. La nozione centrale di questa dimensione sociale dell’amore coniugale e della sua apertura alla procreazione è la soggettività sociale della famiglia. Tale verità viene esposta in modo sfumato nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Secondo questa sintesi magistrale della dottrina sociale recente della Chiesa, la famiglia si propone come spazio di comunione tanto necessaria in una società sempre più individualista. E il dinamismo dell’amore, è “la dimensione fondamentale dell’esperienza umana e che trova, proprio nella famiglia, un luogo privilegiato per manifestarsi”¹⁷. Se la società è orientata prevalentemente da criteri d’efficienza e funzionalità, la famiglia deve costruire “una rete di rapporti interpersonali e porsi come prima e insostituibile scuola di socialità” che può insegnare il rispetto, la giustizia, il dialogo e l’amore¹⁸. E quest’amore si esprime nell’attenzione verso gli anziani, ma anche nella piena verità della sessualità coniugale, in cui si realizza “un dono pieno e totale delle persone con le caratteristiche dell’unità e della fedeltà”¹⁹. La natura dell’amore coniugale esige inoltre “la stabilità del rapporto matrimoniale e la sua indissolubilità”²⁰. Delle unioni di fatto il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* osserva che esse “si basano su una falsa concezione della libertà di scelta degli individui e su un’impostazione del tutto privatistica del matrimonio e della famiglia”²¹. E così che il Compendio arriva alla definizione del matrimonio, secondo la quale esso è un “patto tra un uomo e una donna, fondato su una reciproca e libera scelta che implica la piena comunione coniugale, orientata verso la procreazione”²². Questa definizione nei suoi elementi principali è antichissima. Già nel diritto romano era conosciuta la definizione di Modestino, secondo la quale “*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*”²³. Ma la tradizione teologica

¹⁵ Ibid. 123, n. 220

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. 123-124, n. 221.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Cf. *Gaudium et spes* 48.

²⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale*, 125, n. 225.

²¹ Ibid. 127, n. 227.

²² Ibid.

²³ Dig. 23.2.1. Per la nozione e la costituzione del matrimonio nel diritto romano vedi per es. O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolución*, Roma 1970, 59-144.

e disciplinare della Chiesa circa il matrimonio è riassunta anche nella definizione indiretta del Codice di Diritto Canonico del 1983. Questo Codice nel canone 1055 §1 afferma che “il patto matrimoniale con cui l’uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla generazione e educazione della prole, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento”. Questo testo canonico afferma la sacramentalità del matrimonio nel senso stretto, descrive il matrimonio anche come stato di vita, come *consortium*, cioè “condivisione di un medesimo destino o, meglio, progetto esistenziale”²⁴, esclusivo tra uomo e donna, esteso a tutta l’esistenza e avente finalità proprie, ossia intrinseche all’istituto stesso. Queste proprietà vengono identificate nel canone in base alla dottrina del Concilio Vaticano II. Non si parla del fine primario e secondario del matrimonio, ma si presentano le due finalità istituzionali del matrimonio su un medesimo piano “nel senso preciso che esse debbono essere colte nella loro intrinseca coordinazione: la dimensione procreativa si colloca, infatti, a livello propriamente umano solo all’interno della dedizione di amore al proprio coniuge; la dimensione unitiva e interpersonale è a sua volta coerente con la visione antropologica... cristiana solo se non preclusiva in linea di principio dell’apertura alla procreazione”²⁵.

5. Come si vede da quello che abbiamo detto finora l’amore coniugale, nel Magistero della Chiesa è, per sua natura, aperto all’accoglienza della vita²⁶. Ma la procreazione – oltre a manifestare la natura dell’amore coniugale – esprime anche la soggettività sociale della famiglia “ed avvia un dinamismo di amore e di solidarietà tra le generazioni che sta alla base della società”²⁷. In ogni nuovo essere umano dobbiamo riscoprire una particella del bene comune: ogni bambino è un dono ai fratelli, alle sorelle, ai genitori, all’intera famiglia. Così la sua vita “diventa dono per gli stessi donatori della vita, i quali non potranno non sentire... il suo apporto al bene comune loro e della comunità familiare”²⁸. Così le verità confermate sull’amore e la donazione della vita nell’enciclica *Humanae vitae* risultano oggi fondamentali anche per l’intera dottrina sociale della Chiesa. Ricorrere soltanto ai metodi narrati di regolazione della natalità “significa – secondo il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa – scegliere di impostare i rapporti interpersonali tra coniugi sul reciproco rispetto e sulla totale accoglienza, con positivi riflessi anche per la realizzazione di un ordine sociale più umano”²⁹.

Da questa affermazione di tono solenne sentiamo la centralità dell’enciclica *Humanae vitae* nella dottrina del Magistero degli ultimi decenni e la stragrande attualità

²⁴ P. BIANCHI, *Commento al can. 1055*, in *Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di Quaderni di diritto ecclesiastico, Milano 2001, 885.

²⁵ Ibid.

²⁶ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Città del Vaticano 1992, 422, n. 1652; *Gaudium et Spes* 48.

²⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale*, 129, n. 230

²⁸ Ibid. 129-130, n. 230; cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, 2 febbraio 1994, n. 11: AAS 86 (1994) 884.

²⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale*, 131, n. 233.

dell'argomento. Riflettendo su questo sviluppo, Benedetto XVI poteva costatare che “a quarant'anni dalla sua pubblicazione quell'insegnamento non solo manifesta immutata la sua verità, ma rivela anche la lungimiranza con la quale il problema venne affrontato”³⁰. Nelle conferenze che seguono saranno esposti i principali aspetti di questa dottrina e della situazione culturale e sociale che la rende di nuovo molto attuale.

I relatori, specialisti di diritto canonico, di teologia, di diritto civile, di medicina, di bioetica e di sociologia, sono tra i più autorevoli di questi settori. Speriamo sinceramente che il nostro convegno dia un contributo valido all'approfondimento di queste questioni a livello internazionale.

³⁰ BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti del congresso internazionale sull'attualità dell'enciclica “*Humanae vitae*”, 10 maggio 2008: L'Osservatore Romano. *Edición semanal en lengua española*, 16 maggio 2008, p. 8.

L'enciclica *Humanae Vitae* come documento normativo

SOMMARIO: 1. Prolegomena: le Encicliche come documenti di dottrina cattolica e fonti di diritto della Chiesa; 2. L'enciclica *Humanae Vitae* nel contesto storico del Concilio Ecumenico Vaticano II; 3. L'enciclica *Humanae Vitae* nel contesto storico del pensiero e del Magistero di Paolo VI; 4. Il documento: 4.1 Il richiamo alla tradizione della Chiesa sui temi dell'amore coniugale e della paternità responsabile; 4.2 Il giudizio storico ed etico sulla liceità ed illiceità della regolamentazione delle nascite; 4.3 Il richiamo alla castità; 5. Appello all'Enciclica per creare un ambiente favorevole alla castità: 5.1 Premessa; 5.2 Ai pubblici poteri; 5.3 Agli uomini di scienza; 5.4 Agli sposi cristiani; 5.5 Ai medici ed al personale sanitario; 5.6 Ai sacerdoti; 5.7 Ai Vescovi; 6. Conclusione: L'enciclica *Humanae Vitae* come documento di direttiva pastorale nel richiamare il patrimonio normativo della Chiesa sul tema dell'amore coniugale: procreazione responsabile e donazione reciproca restano i cardini del comportamento degli sposi nella famiglia cristiana.

1. *Prolegomena: le Encicliche come documenti di dottrina cattolica e fonti di diritto della Chiesa*

A premessa della nostra relazione – *L'enciclica Humanae Vitae come documento normativo* – riteniamo opportuno sottolineare due precisazioni che riteniamo cogenti al nostro discorso che andremo a fare.

La *prima precisazione* è questa: le encicliche, come le bolle, i brevi ed i motu proprio dei Pontefici, sono documenti di dottrina cattolica e fonti di diritto della Chiesa (sia di diritto canonico, sia di diritto ecclesiastico per quanto riguarda i rapporti tra Chiesa e Stato), ma non possono considerarsi come pronunziati *ex cathedra* né implicano di per sé il privilegio dell'infalibilità. Dato tuttavia il loro carattere di speciale solennità e le ripercussioni che esse hanno avuto nel passato e hanno nel presente, anche fuori del dominio strettamente religioso di foro interno, esse hanno costituito e costituiscono dei punti sicuri di riferimento nelle più importanti questioni teologiche, filosofiche, economiche, sociali e giuridiche dibattute in seno alla Chiesa ed alla società civile.

Di qui la seconda precisazione che già il padre Honings sottolineava nel suo volume sull'*Humanae Vitae* pubblicato nella Collana "Studia et Documenta" dell'Accademia Historico Iuridico Theologica Petrus Tocânel, Roman 2006, e cioè quello che questo Autore chiama "ossequio leale al Magistero" che io mi permetto per i credenti, di integrare con il "rispetto leale e lettura leale verso gli insegnamenti della Chiesa tenendo conto della tradizione della sapienza accumulata nei secoli da quest'ultima".

Perché tutti i documenti pontifici sono il frutto non solo di una forte preparazione di studio, ma anche di una sedimentata saggezza sociale e pastorale dell'umana av-

* Presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione autentica dei Testi Legislativi della Chiesa.

ventura che la Chiesa ha avuto la Grazia di amministrare nella storia degli ultimi 2000 anni, consapevole che da ciò deriva una responsabilità che non ha pari nella storia dell'uomo. E se talvolta la Chiesa ha avuto la prontezza di caricarsi di richiami talvolta fermi e perentori (come avvenne per l'enciclica *Humanae Vitae*), ciò è avvenuto ed avviene per la responsabilità storica che sente di dover gestire e, per i credenti, oltre che per questa responsabilità, per il mandato diretto che ha avuto da Cristo Salvatore di governare e insegnare per il popolo di Dio che quest'ultimo gli ha affidato.

Quindi, per il documento che qui stiamo a celebrare, e per tutti gli altri che dobbiamo tener presente nell'insegnamento della Chiesa chiediamo per i Credenti, come sottolinea Honings, "ossequio leale per il Magistero" e per i non Credenti, "rispetto altrettanto leale, e lettura rispettosa e leale verso gli insegnamenti della Chiesa che quest'ultima ha sedimentato nel corso di venti secoli" lungo una tradizione umana, sociale e giuridica che non ha pari nella storia dell'umanità.

2. *L'enciclica Humanae Vitae nel contesto storico del Concilio Ecumenico Vaticano II*

L'enciclica *Humanae Vitae* viene pubblicata il 25 luglio del 1968, ma ha una sua lunga preparazione nata all'interno del Concilio Ecumenico Vaticano II. Il dato di partenza è quello del 13 luglio del 1962, quando i Padri Conciliari ricevono i *primi schemi* "De castitate, virginitate, matrimonio et familia". In questi schemi si ribadiva l'insegnamento tradizionale della Chiesa e cioè il fine primario della procreazione e i fini secondari del *mutuum adiutorium* e del *remedium concupiscentiae*. Questi schemi contenevano anche le 21 condanne contro le deviazioni ed errori dottrinali che serpeggiavano in materia sessuale, coniugale e familiare nella storia della Chiesa. Questi schemi, tuttavia, non furono mai portati in discussione perché, ridotti al numero di *diciassette*, rientrarono nello schema dei rapporti tra *Chiesa e mondo contemporaneo*.

L'8 marzo del 1963 Papa Giovanni XXIII volle una *Commissione* di sei membri (tre teologi presbiteri e tre laici) perché studiasse se la morale tradizionale cattolica fosse consona ai tempi moderni e se necessitasse di un riesame o meno. Il Pontefice moriva il 3 giugno successivo.

Verso la fine del gennaio del 1964, Paolo VI si occupò della *Commissione* portando il numero dei membri da sei a dodici.

In data 23 giugno 1964 il Pontefice comunicò ai Cardinali che esisteva una *Commissione* che lavorava sulla regolazione delle nascite.

Alla *fine di ottobre* si ebbero su quest'ultimo argomento interventi conciliari, del Cardinale Suenens, del Patriarca Maximos e del Cardinale Ottaviani molto vivaci tra di loro. Ciò indusse Paolo VI ad avocare a sé il problema: nel *marzo del 1965* la Commissione fu ampliata ancora con teologi, sociologi, giuristi e coppie di sposi; nel *marzo del 1966* il Papa nominò una Commissione ristretta di 16 membri: 7 Cardinali, 9 Vescovi assistiti da 10 teologi. Presidente della Commissione il Papa nominò il Cardinale *Ottaviani*, Vice presidenti, i Cardinali *Döpfner* e *Heenan* e, in qualità di Segretario, il domenicano *de Riedmatten*. La commissione, insieme ai teologi fu ampliata ulteriormente fino a dividersi in 4 settori cui parteciparono scienziati, giuristi e coppie di sposi. I settori erano così composti:

- a) quello dei teologi (sacerdoti e laici);

- b) quello dei medici e scienziati;
- c) quello dei demografi;
- d) quello delle coppie di sposi scelti prevalentemente tra gli sposi che erano anche medici.

L'enciclica del 25 luglio 1968, è il frutto di questo lungo lavoro, seguito personalmente da Paolo VI con determinazione e prontezza.

3. *L'enciclica Humanae Vitae nel contesto storico del pensiero e del Magistero di Paolo VI*

L'*Humanae Vitae*, quindi, possiamo dire che è l'ultimo documento del Concilio Ecumenico Vaticano II, perché preparato al suo interno, perché discusso con la vivacità e il dibattito conciliare (le origini risalgono alla volontà di Giovanni XXIII al 13 luglio 1962) e perché, poi, seguito con determinatezza da Paolo VI che come Padre Conciliare prima, e come Papa che chiuse il Concilio dopo, conosceva del Vaticano II ogni tappa e respiro. E non c'è dubbio che fu Giovanbattista Montini a dare un taglio deciso e preciso al tema dell'Enciclica che per quanto riguardava gli argomenti trattati non si allontanava in nessuna delle sue parti dal tema dato da Giovanni XXIII, "de castitate, virginitate, matrimonio et familia".

Non dobbiamo dimenticare che il Cardinale Montini fece parte della Commissione Centrale preparatoria della Commissione tecnico-organizzativa del Concilio della cui prima sessione (1962-1963) fu uno dei protagonisti per cui il problema reso dell'*Humanae Vitae* è stato da lui seguito con solenne continuità fin dalle origini.

Di Paolo VI si può dire che è stato il garante della continuità del Concilio nello spirito in cui fu posto, della sua conclusione e della sua applicazione nel consolidamento dell'unità dottrinale e disciplinare della Chiesa, nel rafforzamento della vita cristiana dei fedeli con il suo insegnamento ordinario e con una serie infinita di innumerevoli iniziative che lo hanno portato a contatto vivo con tutta la realtà drammatica del mondo in cui visse ed operò. E l'enciclica *Humanae Vitae* esce in un anno emblematico: il 1968, l'anno in cui il Pontefice celebrava l'anno della fede (1967-1968), che fu anche l'anno della contestazione giovanile e quindi l'anno in cui necessitava ribadire – nella comprensione di tutte le novità che il mondo contemporaneo offriva – la tradizione della Chiesa.

L'Enciclica *Humanae Vitae*, cioè, va collegata a tutta l'attività del Pontefice che si muove lungo l'incoraggiamento dell'evangelizzazione; sul potenziamento della collaborazione missionaria posta su nuove basi; sul rafforzamento della gerarchia ecclesiastica in tutti gli antichi territori di missione; sull'incremento del clero autoctono largamente rappresentato anche nel collegio cardinalizio; sulla ristrutturazione delle diverse forme dell'apostolato dei laici anche con la creazione di nuovi ministeri che non richiedono l'ordine presbiterale; sull'istituzione del diaconato permanente; sulla riaffermazione netta ed inequivocabile della legge del celibato ecclesiastico per il clero di rito latino; sulla valorizzazione del compito della donna nella Chiesa, pur confermando la posizione e tradizione della sua esclusione dal sacerdozio (dichiarazione *Inter Insigniores*, del 15 ottobre 1976), sull'approfondimento dei problemi dell'evangelizzazione e della catechesi agli uomini del nostro tempo (Sinodo dei Vescovi 1974 e 1977).

Ma per affermare questo programma e per realizzarlo occorre ribadire la Tradizione della Chiesa. Questa è stata l'*Humanae Vitae*.

4. *Il documento*

4.1. Il richiamo alla tradizione della Chiesa sui temi dell'amore coniugale e della paternità responsabile

Il padre Bonifacio Honings, nel suo studio sull'*Humanae Vitae* ricorda come da Martino di Braga (e quindi dal VI secolo) con il suo studio *Formula vitae honestae* (compendio di morale che risente da pagine per noi perdute di Senza e Burcardo di Worms (960-1025) fino alla *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII attraverso gli interventi della Santa Sede del 1816 e poi le dichiarazioni collettive e singole di Vescovi fatte dal 1913 in poi fino al 1929 e poi ancora la *Casti Connubii* di Pio XI e gli interventi di Pio XII, c'è stata una dottrina che è stata senza soluzione di continuità contro la contraccezione ritenendola fuori e dentro il matrimonio gravemente illecita.

4.2 Il giudizio storico ed etico sulla liceità ed illiceità della regolamentazione delle nascite

La *regolamentazione lecita* delle nascite segue due linee: a) l'uso dei mezzi terapeutici a patto che sussistano due condizioni, l'uno per curare malattie dell'organismo; b) l'impedimento alla procreazione non sia direttamente inteso. La regolamentazione illecita sussiste ogni qual volta ci sono queste tre cause: a) l'intenzione diretta, specialmente se abortiva, del fatto generativo; b) la sterilizzazione diretta sia temporanea che definitiva dell'uomo e della donna; c) la contraccezione che provochi come fine o come mezzo, la frustrazione della procreazione.

4.3 Il richiamo alla castità

Si comprende come la retta ed onesta regolamentazione delle nascite così come abbiamo or ora descritto, implica il perseguimento della virtù della castità, che appartiene alla virtù della temperanza e ce come virtù morale ha avuto la sua piena luce solo nel Cristianesimo essendo stata tenuta in conto solo dalla scuola stoica di Seneca. Come virtù cristiana essa include il rispetto del corpo "membro di Cristo" (I Cor. 6, 15), tempio dello Spirito, destinato alla Risurrezione. Non tutti possono perseguire la castità assoluta che esclude qualsiasi concessione all'istinto per motivi di maggior perfezione morale, ed allora si sottolinea il perseguimento della castità relativa da praticare nel legittimo matrimonio non restringendosi ad evitare azioni materiali esterne contrarie a tale virtù, ma comprendendo (ed anzi presupponendo) l'eliminazione di atti interni contrari, quali i pensieri e i desideri impuri come sottolinea Matteo 5, 27-30, anche se si consiglia sempre la castità assoluta (Matteo 11, 11 e ss.; I Cor. 7, 25 e ss.).

E non ci si deve meravigliare per questo perché vi è un incessante antagonismo tra la carne (e le sue inclinazioni) e lo spirito (Romani 7-8), che viene ricomposto con

l'assoggettamento della prima al secondo che viene diretto dalla ragione illuminata dalla fede.

5. Appello all'Enciclica per creare un ambiente favorevole alla castità

5.1 Premessa

È dunque alla castità che bisogna ricollegarsi per la retta ed onesta regolamentazione delle nascite, questa grande virtù della temperanza che forma e plasma il carattere degli individui e li rende forti e capaci a sopravvivere alle intemperie della vita. Di qui l'appello per creare un ambiente favorevole a tale virtù opponendosi ai contraccezionali e richiamando l'ordine della continenza.

È ben noto che la *castità* è una virtù che si riporta come *species* al *genus*, e cioè alla temperanza. Ed è altrettanto ben noto che essa consiste nel praticare l'astinenza o la continenza nei piaceri sessuali; e cioè nel moderare e regolare l'istinto sessuale in modo conforme alla natura ed ai fini dell'istinto stesso. E poiché la temperanza è una delle *quattro virtù cardinali* (Prudenza, Giustizia, Fortezza e, appunto, Temperanza) educandosi a quest'ultima si rafforza all'educazione delle altre *Virtù Cardinali*. Le fonti neotestamentarie per la Castità sono il VI ed il IX Comandamento (che è del Vecchio Testamento, ovviamente, receipti integralmente nei Vangeli e nella tradizione cristiana), Matteo 5, 27-30 e poi, sempre Matteo 19, 11 e ss; il già ricordato I Corinzi 7, 25 e ss., la lettera ai Romani ai Capitoli 7 e 8 e Timoteo 1, 6 e 3, 2.

È ovviamente in base ai consigli contenuti in questi precetti evangelici che la Chiesa latina ha imposto l'obbligo del celibato ai chierici (prima del Concilio, dal momento del conferimento dell'ordine del suddiaconato, inteso come primo degli ordini maggiori). È nella pratica delle 4 *Virtù Cardinali*, di cui la *Castità* è il perno che la Chiesa diventa, attraverso San Paolo, erede di tutta la tradizione classica greco-romana. Ed è questo, stranamente, che non tiene presente la dottrina laicista quando ha criticato l'Enciclica, ed invece dovrebbe essere seguace dell'acquisizione i questi concetti della tradizione classica da parte della Chiesa Cattolica. È Platone in *Repubblica* 430 e ss. che afferma che dall'*unica virtù della conoscenza* sono deducibili le quattro virtù fondamentali della *prudenza* (σοφροσύνη), *giustizia*, *temperanza* e *fortezza*.

Nel *Timeo* Platone accenna al concetto di virtù come disposizione (ἔξις) dell'animo, acquisibile per educazione connaturata (Timoteo 86E). A questo concetto si riallaccia la teoria aristotelica della *virtù etica* (ἠρετή) che Aristotele definisce "qualità della volontà che tiene il giusto mezzo adeguato alla natura umana secondo la determinazione razionale che sarà data dall'esperienza da cui nasce la saggezza". Su queste basi lo stoicismo riassume l'antitesi *saggezza-stoltezza* e il superamento delle passioni ad opera *della virtù*.

A questo tende la dottrina delle *quattro Virtù Cardinali* di cui la temperanza educata dalla castità, è fondamentale. Ma la dottrina delle *quattro Virtù Cardinali* si rafforza nella dottrina paolina delle *tre Virtù Teologali* espressa da I Cor. 13, 13 (Nunc autem manent fides, spes et caritas: tria haec: maior autem horum est caritas). La *fede*, perfezione dell'intelletto, per cui conosciamo ciò che dobbiamo credere intorno a Dio; la *speranza* per cui confidiamo di ottenerlo e la *carità* per cui lo amiamo.

Tutto questo si trova nella lunga esperienza dogmatica della Chiesa e che viene fissato definitivamente in Tommaso d'Aquino che ne tratta in compendio nella *Summa Theologia* (I-II q. 62 e ss.) e più largamente nelle *Quaestiones disputatae De Virtutibus*.

Sulla base di questa tradizione, la continenza (ἐγκράτεια), non è concepita, rispetto al mondo greco, e neoplatonico in particolare, come un'assoluta rinuncia al mondo (e così lo intesero gli *Encratiti*), ma come sorgente infinita di vita e d'amore nel quale e per il quale tutte le creature, in specie quelle razionali, sono degne di essere amate, e perciò *via* per giungere al sommo bene, come affermazione di umiltà, come repressione dell'amor proprio e subordinazione all'amore del prossimo e, come ultimo fine, all'amore di Dio. Questa è la *continenza*, che porta alla Castità¹.

In questa concezione cristiana della *continenza* che perviene alla *Castità* il documento pontificio *Humanae Vitae* lascia poco spazio alla *contraccezione*, all'adozione – cioè – di metodi che impediscono temporaneamente (o definitivamente, come per la *sterilizzazione*), il processo fisiologico della riproduzione con interferenza (temporanea o definitiva) con uno o più fattori di fertilità a livello maschile o femminile. Resta l'insegnamento tradizionale della Chiesa, e cioè l'affermazione della validità della *contraccezione* con metodi naturali, i metodi cioè basati sul riconoscimento dei segni fisiologici di ovulazione e delle fasi cosiddette fertili e non fertili del ciclo mestruale².

Di qui l'impellente richiamo alle proprie responsabilità ai *pubblici poteri*, agli *uomini di scienza*, agli *sposi cristiani*, ai *medici* e al *personale sanitario*, ai *sacerdoti* e ai *vescovi*.

5.2 Appello ai pubblici poteri

L'Enciclica richiama i governanti alle proprie responsabilità riandando al concetto e valore di bene comune e ricordando loro quella che ancora è chiamata "cellula fondamentale dello Stato", la famiglia, sottolineando qual è la soluzione del problema demografico che così sintetizza: "la via di una provvida politica familiare, di una saggia educazione dei popoli, rispettosa della legge morale e della libertà dei cittadini", richiamando sia la *Populorum Progressio* che l'insegnamento di Giovanni XXIII che ricordava che "la vera soluzione si trova soltanto nello sviluppo economico e nel progresso sociale, che rispettano e promuovono i veri valori individuali e sociali.

5.3 Appello agli uomini di scienza

L'enciclica richiama gli uomini di scienza perché chiariscano "più a fondo" le diverse condizioni che favoriscono una onesta regolazione della procreazione umana riandando all'insegnamento di Pio XII che invitava la scienza medica affinché "riesca a dare una base sufficientemente sicura ad una regolazione delle nascite, fondata sull'osservanza dei ritmi naturali". Sottolineatura precisa di fiducia da parte della Chiesa verso la scienza medica.

¹ Su di essa, ad oggi, resta fondamentale P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1981-1928, voll. 4, storia completa dell'ascetismo cristiano, che va letto con E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo, 1928.

² Cfr. A. GASTALDI, G.F. MINIMI, M.R. SCHIVARDI, alla voce *Contraccezione*, in *E.I.*, Appendice V, A-D, 1979-1992, pp. 720-721.

5.4 Appello agli sposi cristiani

L'Enciclica richiama gli sposi "al dolce giogo di Cristo". Il documento non intende "affatto nascondere le difficoltà talvolta gravi inerenti alla vita dei coniugi cristiani", che invita però ai "necessari sforzi sorretti dalla fede e dalla speranza che non delude perché l'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori con lo Spirito Santo che ci è stato dato" richiamando Paolo di Tarso che invitava i mariti ad amare la propria moglie come se stesso e le mogli a rispettare i propri mariti.

5.5 Appello ai medici ed al personale sanitario

L'enciclica è un'esortazione a medici perché "perseverino nel promuovere in ogni occasione le soluzioni ispirate alla fede ed alla retta ragione e si sforzino di suscitare la convinzione ed il rispetto nel loro ambiente". È importante il modo con cui avviene questo appello, perché è un'esortazione alla fede e nel contempo alla ragione che deve essere *retta*. L'esortazione è anche perché il personale sanitario "si sforzi" di suscitare *convinzione e rispetto* nel loro ambiente.

5.6 Appello ai sacerdoti

L'enciclica chiama i sacerdoti "i consiglieri e le guide spirituali delle singole persone e delle famiglie" e li invita ad essere i primi a "dare l'esempio, nell'esercizio del loro ministero, l'esempio di un ossequio al magistero della Chiesa". Questo ossequio, precisa il documento, "obbliga per illustrare la verità". Ai sacerdoti il documento pontificio si rivolge con le parole di Paolo: "vi scongiuro, fratelli, per il nome di Nostro Signore Gesù Cristo, abbiate tutti lo stesso sentimento, non vi siano tra di voi divisioni, ma siate tutti uniti nello stesso spirito e nello stesso pensiero".

5.7 Appello ai Vescovi

L'enciclica rivolge ai Vescovi "un pressante invito": "a capo dei vostri sacerdoti cooperatori del sacro ministero, e di vostri fedeli, lavorate con ardore e senza sosta alla salvaguardia e alla santità del matrimonio, perché sia sempre più vissuto in tutta la sua pienezza umana e cristiana. Considerate questa missione come una delle vostre più urgenti responsabilità nel tempo presente".

6. Conclusione: *L'enciclica Humanae Vitae come documento di direttiva pastorale nel richiamare il patrimonio normativo della Chiesa sul tema dell'amore coniugale: procreazione responsabile e donazione reciproca restano i cardini del comportamento degli sposi nella famiglia cristiana*

Concludendo: è *Humanae Vitae* un documento normativo? Non abbiamo dubbi, tenendo conto che la disciplina ecclesiastica impone che i Christifideles devono ossequio alle direttive del Pontefice romano, che è a capo della Gerarchia della Chiesa. Questo ossequio, valido per tutti i cristiani, è tanto più cogente per i sacerdoti e ve-

scovi, e non a caso Paolo VI parlava di “obbligo” per i sacerdoti, ed il “pressante invito” ai Vescovi va inteso come *ubbidienza*. E se è vero che qualunque documento pontificio non *ex cathedra* può essere revocato dal successore, l'*Humanae Vitae* non è stata revocata e l'attuale Pontefice Benedetto XVI ne ha confermato l'insegnamento affermando che essa è validissimo tuttora, in ogni sua parte. E ne confermò l'insegnamento, affermando che le disposizioni inserite nell'Enciclica erano validissime, Giovanni Paolo II che del documento pontificio del suo predecessore sottolineò essere ri-conferma dei principi della morale perenne della Chiesa inconciliabile con i tentativi della nuova morale che serpeggiava durante il suo pontificato³.

Ma c'è un dato che fa dell'Enciclica *Humanae Vitae* un documento normativo, ed è il suo §14. In questo c'è la distinzione categorica tra le vie illecite e quelle lecite (nei successivi §§ 15 e 16 con le gravi conseguenze dei metodi di regolazione artificiale della natalità al § 17), lì ove si afferma “in conformità con i principi fondamentali della visione umana e cristiana sul matrimonio” espressi nei §§ precedenti, “che è assolutamente da escludere, come via lecita per la regolazione delle nascite, l'interruzione diretta del processo generativo già iniziato, e soprattutto l'aborto diretto, anche se procurato per ragioni terapeutiche. È parimenti da condannare, come il magistero della Chiesa ha più volte dichiarato, la sterilizzazione diretta, sia perpetua che temporanea, tanto dell'uomo che della donna. È altresì esclusa ogni azione che, in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, o come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione”. E a chi obietta che “bisogna scegliere quel male che sembri meno grave o il fatto che tali atti costituirebbero un tutto con gli atti fecondi che furono posti o poi seguiranno, e quindi ne condividerebbero l'unica e identica bontà morale”, il documento pontificio risponde con chiarezza che “se è lecito, talvolta, tollerare un minor male morale al fine di evitare un male maggiore o di promuovere un bene più grande, non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male affinché ne venga il bene, cioè fare oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali”. Di qui il giudizio: “è quindi errore pensare che un atto coniugale, reso volontariamente infecondo, e perciò intrinsecamente non onesto, possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale feconda”.

Non c'è dubbio che l'*Humanae Vitae* sia un documento normativo (e nel contesto pastorale) e non c'è dubbio che esso sia tuttora valido: l'obbedienza al suo dettato va lungo la Costituzione *Officiorum ac munerum* di Leone XIII, all'Enciclica *Libertas praestantissimum* dello stesso Pontefice e, precedentemente, alla Costituzione *Exurge Domine* di Leone X (15 giugno 1520), *Unigenitus* di Clemente XI (8 settembre 1713), *Pastorales officii*, sempre di Clemente XI (28 agosto 1718) che invitavano all'obbedienza all'autorità della Chiesa indipendentemente dalle definizioni dogmatiche. E sempre valido e obbligante resta la *Casti Connubii* di Pio XI cui la stessa Enciclica rimanda.

³ Cfr. E. LIO, *Humanae Vitae e Coscienza. L'insegnamento di Karol Wojtyła teologo e Papa*, Città del Vaticano, 1980 - LEV, Collana Teologia e Filosofia, IV.

L'amore coniugale pienamente umano nell'insegnamento della *Humanae Vitae*

I. È ancora attuale la "*Humanae Vitae*"?

Questa domanda viene posta spesso in sede di discussione sui programmi pastorali, e viene posta anche in occasione della programmazione per la celebrazione dei 40 anni dalla pubblicazione dell'Enciclica. Se guardiamo i titoli delle pubblicazioni teologiche e pastorali, così come risulta dalla verifica sulla stampa specializzata, si evidenzia un crescente silenzio su questo documento: c'è assenza di contestazione argomentativa, ma anche di proposte di approfondimento; ciò è dimostrato dalla letteratura specifica (morale, teologica e pastorale) specialmente negli ultimi 15 anni.¹

Di questo silenzio ne dava spiegazione Carl Anderson già nel 1993 in una relazione letta durante la celebrazione del XXV anniversario della pubblicazione della Enciclica. A parte il fenomeno della paura di molti pastori nell'affrontare il discorso sui temi della *Humanae Vitae*, per l'esperienza del conflitto e della contestazione interna alla Chiesa che si verificò subito dopo la sua promulgazione (paura che Anderson paragona alla *post-Vietnam syndrome* dei reduci nord-americani di fronte ad ogni discorso che potesse alludere a nuovi interventi militari fuori della patria), il relatore denunciava il cambiamento di clima culturale che si manifestava in questo periodo. "Il discorso dell'*H. V.* – dice Anderson – presuppone un contesto sociale che non esiste più". Quel contesto comprendeva una fiducia della ragione umana nel trovare verità morali, un riconoscimento del valore della procreazione come un bene del matrimonio, e del matrimonio stesso in quanto istituzione unica e stabile. In breve, l'Enciclica presupponeva un certo orientamento culturale verso il matrimonio, la famiglia e la moralità sessuale.

Oggi – continua l'autore – c'è lo scetticismo della filosofia post-moderna nella capacità della ragione, c'è l'ascendenza del pluralismo morale e, al di fuori delle istituzioni cattoliche, si sente discutere a mala pena dei "beni" del matrimonio. Nessuno di questi conflitti è nuovo, ma nuova è la loro ascendenza e convergenza nel formare una cultura radicalmente diversa da quella che esisteva nel 1968; è quasi come se la civiltà occidentale industrializzata avesse ascoltato il messaggio dell'*H. V.* e avesse scelto di muoversi il più radicalmente possibile nella direzione opposta².

* Presidente della Pontificia Accademia per la Vita.

¹ Una ricerca condotta tra gli articoli pubblicati nelle due riviste di teologia: *Nouvelle Revue Théologique* e *Rivista di Teologia Morale* negli anni 1995-2007 ha evidenziato che nessun articolo pubblicato in queste riviste ha avuto come oggetto l'Enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI. La *Rivista di Teologia Morale* ha pubblicato numerosi studi riguardanti la bioetica, nessuno, comunque, sulla *Humanae Vitae*.

² ANDERSON C., *Riflessioni politiche sulla Humanae Vitae*, in *Humanae Vitae, servizio profetico per l'uomo*. Atti del Convegno di studi in occasione del XXV anniversario della *H. V.*, Ro-

Già questo cambio di orientamento e questa opposizione erano palesi nell'anno 1993, anno in cui cadeva il venticinquesimo anniversario della pubblicazione dell'Enciclica, quando gli Stati Uniti, che hanno portato avanti la politica di controllo delle nascite, smentendo anche gli accordi presi durante la Conferenza della Città del Messico (1984), secondo i quali non si considerava l'aborto "un elemento accettabile dei programmi di pianificazione familiare", negli anni '90 raddoppiarono finanziamenti, sforzi e incoraggiamenti alle organizzazioni preposte allo sviluppo delle politiche di controllo³. Questo impulso in senso nettamente opposto all'insegnamento della *Humanae Vitae* nel mondo occidentale e, per riflesso anche nel mondo in via di sviluppo, è stato rinnovato nella Conferenza del Cairo (1994) ed è stato rafforzato con la Conferenza di Pechino dedicata al tema della donna (1995).

La cultura filosofica di sostegno, caratterizzata dalla scristianizzazione, dalla secolarizzazione e dal relativismo morale, venne sempre più veicolata dal pensiero utilitarista che permea tuttora la cultura e la prassi sociale e politica. L'instaurazione del potere tecnico industriale viene così facilitato nell'introduzione di tutti i metodi efficaci di controllo della fertilità e di intrusione dell'amore coniugale. Il contesto culturale in cui si viene a collocare l'insegnamento della *Humanae Vitae*, notava Anderson già 15 anni fa, è pertanto un contesto profondamente cambiato rispetto a quello che supposeva l'Enciclica che pure intravedeva alcune tendenze di cambiamento. "I would suggest – scriveva Anderson – that the cultural contest in which H.V. is today considered is constituted by three defining characteristics: today the cultural is post-Christian, it is post-modern and it is post-family".⁴

2. Le reazioni alla *Humanae Vitae* nel mondo secolarizzato

Non mi soffermerò ad esaminare le contestazioni nate all'interno della Chiesa in seguito alla pubblicazione dell'Enciclica; queste contestazioni hanno dato luogo a quel movimento di strisciante scisma⁵ che è stato definito il "dissenso intraecclesiale", che ancora conserva alcune sequele e propaggini, e ha contribuito molto ad indebolire la risposta positiva, come ho accennato, anche nei credenti desiderosi di rimanere fedeli alla Chiesa e al Suo Magistero. Si è giunti a teorizzare da parte di alcuni teologi del dissenso l'incapacità della Chiesa ufficiale di comprendere la sessualità umana e la Chiesa è stata accusata di operare una "repressione universale" sulla spontaneità dell'*Eros*⁶.

Di questo complesso movimento ora non sono in grado di farne l'analisi, è necessario comunque tenere in conto il suo peso di resistenza e di opposizione per valutare la difficoltà di accoglienza che ha vissuto la *Humanae Vitae* in questi quarant'anni: c'è

ma, 24-26 Novembre 1993, (a cura di) LOPEZ TRUJILLO A., SGRECCIA E., Roma, AVE 1995, pp. 112.

³ UNITED STATES FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT, *Why foreign AID? The benefit of foreign assistance to the United States*, Unsaïd Office of External Affairs, Washington, DC, March, 1982, p. 12; Cfr. ANDERSON C., *ibidem*, p. 119.

⁴ ANDERSON C., *Political reflections...*, o.c., p. 297

⁵ MELINA L., *Morale tra crisi e rinnovamento*, Ares 1993.

⁶ DREWERMANN E., *Psicanalisi e teologia morale*, Brescia, Queriniana 1992, trad. it., *Psycaanalyse und Moral Theologie*, 3 voll. di MATTHIAS, GRÜNEWALD, VERLAG, MAINZ, 1982-84.

stato un tentativo di emarginazione del Magistero della Chiesa e della sua autorità da parte di un settore della stessa Chiesa; il Magistero della Chiesa venne considerato da alcuni teologi come uno degli argomenti da discutere⁷. Quello che soprattutto desidero rilevare è l'attacco portato avanti sul piano della vita familiare delle popolazioni da parte del potere tecnologico nei confronti del nucleo centrale dell'insegnamento dell'Enciclica, che è costituito dalla *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 procreativo⁸.

L'espansione della contraccezione, inclusa nei programmi internazionali non ha subito arresti, anzi i metodi e le tecniche si sono affinati per facilitarne la diffusione. Le "politiche demografiche" dei governi e delle organizzazioni internazionali con il potenziamento dei programmi approvati durante le Conferenze svoltesi in Città del Messico (1984), nel Cairo (1994) e a Pechino hanno intensificato la diffusione dei metodi contraccettivi su scala internazionale, come è ben risaputo, e ogni 5 anni il programma del Cairo è stato ribadito e perfezionato nei vari continenti fino ad oggi, nonostante il calo del tasso di crescita della popolazione in tutto il mondo, e nonostante la minaccia di un calo preoccupante anche dal punto di vista economico, per la diminuzione delle nascite nei Paesi occidentali.

In questo ultimo decennio le tecniche intercettive (ad esempio la pillola del giorno dopo) e della RU486 hanno coniugato l'aborto sotto l'immagine della contraccezione. Il tutto appare ora come un immane sforzo tecnologico, finanziario e politico per separare la dimensione unitiva dell'atto coniugale dalla dimensione procreativa: "l'unione sessuale sì, il figlio no!"⁹

Il Card. Caffarra nel suo recente lavoro in cui riassume in chiave pastorale un trentennio di studi, di docenza e di impegno apostolico, parla di *tre separazioni* operate dalla cultura contemporanea nell'ambito dell'amore e della famiglia. La separazione tra *persona e sessualità*, la separazione tra *eros e agape*, la separazione tra la *dimensione unitiva e quella procreativa* della sessualità coniugale. In questa ultima separazione pesano le conseguenze delle prime due, e si aggiunge anche l'apporto della scienza e della tecnologia medica. Nello sforzo di separazione di queste due dimensioni possiamo ulteriormente individuare tre fasi.

C'è una prima fase in cui, con la contraccezione, la sterilizzazione e l'aborto, programmaticamente inclusi nelle campagne antinataliste, si è inteso favorire la liberalizzazione del sesso, separandolo dalla procreazione (anni '60-'80); nella seconda fase si è realizzata, con la procreazione artificiale, la separazione della procreazione dall'esercizio della sessualità, perseguendo il figlio, anche al di fuori dell'unione coniugale. Conosciamo oramai bene la portata, la deriva e le conseguenze di queste due fasi. La conseguenza finale è che il figlio diventa un oggetto opzionale e l'amore un esercizio dei dinamismi biopsicologici, scissi dalla spiritualità e dalla responsabilità procreativa.

⁷ Il primo sintomo di questa tendenza fu il pronunciamento (Statement of conscience) subito dopo la pubblicazione dell'Enciclica per contrastare l'interpretazione rigorosa della medesima (caso Washington), controversia avviata nel 1971 a seguito dell'intervento della Congregazione del Clero.

⁸ PAOLO VI, *Lettera Enciclica Humanae Vitae. La regolazione della natalità*, Città del Vaticano, 25 luglio 1968, AAS 60 (1968), n. 12.

⁹ CAFFARRA C., *Creare per amare*, Siena, Cantagalli, 2006, p. 171.

Nella prima fase la sequela è rappresentata dalla contraccezione, sterilizzazione, e aborto; la contraccezione poi si è modificata e affinata con gli intercettivi e i contragestivi. La seconda fase si muove dall'inseminazione artificiale per realizzare la fecondazione extracorporea, la clonazione, le madri surrogate, la sperimentazione sugli embrioni, il prelievo delle cellule staminali embrionali fino alla gravidanza maschile¹⁰. La terza fase è esplosa in tempi recentissimi con la teoria del genere; si intende separare la sessualità corporea dalla identità di genere: si pensa che il sesso è un semplice dato di fatto, è un elemento corporeo, mentre l'identità di genere sarebbe il risultato di una costruzione psicosociale.

A prima vista sembra che, non solo la cultura corrente abbia voltato le spalle alla concezione che aveva ispirato il documento della *Humanae Vitae*, ma, che, dopo la pubblicazione di questo documento, anche la scienza e la biotecnologia abbiano impostato la ricerca per una nuova costruzione (o distrutturazione) della sessualità, della procreazione e della famiglia.

3. *Continuità e vitalità della Humanae Vitae nel Magistero della Chiesa*

Negli ultimi dieci anni di Pontificato che Paolo VI ebbe ancora da vivere, dopo la pubblicazione della *Humanae Vitae*, più volte Egli ha fatto riferimento alla decisione che aveva preso nella sincera obbedienza alla volontà di Dio, ed ha continuato ad esortare l'episcopato e i fedeli a fare accoglienza al piano di Dio sull'amore umano, nella procreazione, e nella famiglia.

Ne abbiamo un esempio nel brano del discorso che egli pronunciò qualche settimana dopo la pubblicazione dell'Enciclica, precisamente il 22 agosto 1968 all'inaugurazione del II Congresso dell'Episcopato latino-americano svoltosi in occasione della Sua prima visita in questo continente per partecipare al Congresso Eucaristico di Bogotá.

Ecco le parole che egli pronunciò in questa circostanza: "Nous avons pu dire, dans Notre récente Encyclique, une grave, une bonne parole en défense de l'honnêteté, de l'amour et de la dignité du mariage. La grande majorité de l'Église l'a accueillie avec faveur et avec une confiante obéissance, non sans comprendre que la règle réaffirmée par Nous comporte un sens moral rigoureux et un courageux esprit de sacrifice. Dieu bénira cette digne attitude chrétienne. [...] Elle est une éducation éthique et spirituelle cohérente et profonde; elle exclut l'usage de moyens qui profanent les rapports conjugaux et qui tendent à résoudre les grands problèmes de la population par de trop faciles expédients; elle est, au fond, une apologie de la vie, qui est le don de Dieu la gloire de la famille, la force du peuple. Nous vous exhortons, frères, à bien comprendre l'importance de la délicate et difficile position, qu'en hommage à la loi de Dieu Nous avons estimé de Notre devoir de réaffirmer; et Nous vous prions de vouloir bien mettre en œuvre toute la sollicitude pastorale possible pour que cette position soit tenue comme il convient par ceux qu'anime un véritable sens humain"¹¹.

L'avvento al Pontificato di Giovanni Paolo II, il quale in seno all'elaborazione della "Gaudium et Spes", come arcivescovo di Cracovia, e nei suoi scritti, aveva portato

¹⁰ SGRECCIA E., *Manuale di Bioetica*, vol. I, ed. IV, Milano, Vita e Pensiero 2007, pp. 483-760.

¹¹ Articolo pubblicato in «L'Osservatore Romano», 14 agosto 1998, ed. spagnola.

un Suo specifico contributo sul tema della famiglia e dell'amore umano, rappresentò certamente un momento di cruciale e positiva importanza per l'insegnamento della *Humanae Vitae*, e per il suo sviluppo.

È stato sottolineato da molti teologi e dai documenti ufficiali del Pontificato di Giovanni Paolo II, il fatto che il centro dell'insegnamento di Paolo VI fu assunto in pienezza, e fu incluso in una compiuta visione antropologica, filosofica e teologica. Il nucleo che rappresenta il cuore della *Humanae Vitae* è definito a partire "da una visione integrale dell'uomo e dalla sua vocazione"¹² che riconosce la sua sorgente in Dio Creatore e nel Sacramento della Chiesa¹³; è in questa ottica che si riconoscono "le caratteristiche [dell'amore coniugale], le sue esigenze, e gli attributi pieni di positività: amore pienamente umano, totale, fedele ed esclusivo, e fecondo"¹⁴. La responsabilità degli sposi viene definita in rapporto alla conoscenza delle "leggi biologiche che riguardano la *persona umana*, in rapporto [...] al necessario dominio che la ragione e la volontà devono esercitare sugli istinti e le passioni umane; in rapporto alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali della famiglia da far crescere ed educare", e soprattutto in rapporto all'ordine morale oggettivo dato dal Creatore, "nella intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa natura del matrimonio e dei suoi atti, e manifestata dall'insegnamento costante della Chiesa"¹⁵.

L'intenzione creatrice di Dio, che si rivela "nella natura del matrimonio e dei suoi atti", viene espressa nel punto cardinale dell'amore umano, e cioè "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", inscindibile connessione che va conservata in ogni atto matrimoniale¹⁶. È precisamente nel contesto del pensiero e dell'opera pastorale del Pontificato di Giovanni Paolo II che riprende vigore e attualità il messaggio della *Humanae Vitae*, inquadrato in una visione antropologica della sessualità, una visione che viene letta nella dignità della persona umana creata da Dio. Questo messaggio viene anzitutto ripreso dall'Esortazione Apostolica post-sinodale del 1981 *Familiaris Consortio*¹⁷ che, fino ad oggi, costituisce la base dottrinale per la preparazione degli sposi al matrimonio e per la pastorale della famiglia in generale. A presidio di questa pastorale e per il suo sviluppo, Giovanni Paolo II istituì il Pontificio Consiglio per la Famiglia e il Pontificio Istituto per gli Studi su Matrimonio e Famiglia nello stesso anno in cui subì l'attentato in Piazza San Pietro (13 maggio 1981).

Il Pontificio Consiglio per la Famiglia, con l'opera di animazione, con incontri mondiali e direttive, ha mantenuto vivo l'insegnamento della *Humanae Vitae* ed ha sostenuto un confronto aperto con le forze attive del secolarismo, specialmente durante i Congressi Mondiali sulla popolazione (Città del Messico 1984; Cairo 1994), e sulla Donna (1995). Tra i documenti e i sussidi più direttamente pastorali predisposti dal Pontificio Consiglio per la Famiglia bisogna ricordare, oltre alla guida per la *Pre-*

¹² *H. V.*, n. 7.

¹³ Cfr. *H. V.*, n. 8.

¹⁴ Cfr. *H. V.*, n. 9.

¹⁵ *H. V.*, n. 10.

¹⁶ *H. V.*, n. 11-12.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Familiaris Consortio* (22-11-1981), in «Enchiridion Vaticanum», Bologna, Edizioni Dehoniane 1982, pp. 1453-1475.

parazione al Sacramento del Matrimonio, il documento *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8-12-1995)¹⁸, altre numerose pubblicazioni, fra cui quella celebrativa del XXV anniversario della *Humanae Vitae*¹⁹, e infine il *Lexicon* per il chiarimento dei termini ambigui sopra la famiglia, la vita e le questioni etiche²⁰, ed ancora il Pontificio Consiglio ha saputo creare un'attiva animazione culturale intraecclesiale. Né si deve dimenticare l'appoggio offerto alla diffusione dei *metodi per la procreazione responsabile* che rappresentano un'eredità raccomandata dalla *H. V.* e costantemente valorizzata da Giovanni Paolo II.

Il Pontificio Istituto per Studi su Matrimonio e Famiglia, sorto accanto alla Pontificia Università Lateranense, come sede scientifica ed universitaria, assume come compito la ricerca teologica, come lascia intendere la sua denominazione, sull'argomento matrimonio e famiglia, facendo proprio il messaggio della *Humanae Vitae*, arricchendolo dell'apporto del Magistero di Giovanni Paolo II, di cui porta il nome. Questo Istituto con le sue sezioni sparse nei 5 continenti continua a trasformare nella vita ecclesiale il nucleo del messaggio della *Humanae Vitae*, impreziosendolo con una ricerca teologica altamente qualificata e con un'attiva produzione scientifica, che qui non possiamo riportare ampiamente per motivi di tempo e spazio²¹.

Il nucleo centrale del messaggio e del Magistero della *Humanae Vitae* viene inquadrato dalla visione filosofica e teologica di Giovanni Paolo II, una visione costruita nel dialogo circolare ed inclusivo della ragione e della fede, e si basa sull'affermazione dell'unità ontologica e dinamica della persona in cui la corporeità è considerata come epifania e linguaggio dell'Io, per cui il corpo è spiritualizzato e lo spirito è percepito nella vita e nel linguaggio del corpo²². Nelle due opere principali, antecedenti al Pontificato, *Persona e atto*²³ e *Amore e responsabilità*²⁴, si trovano le premesse di una visione dinamica della persona che si rivela con tutta la sua ricchezza, come dono di sé, nel

¹⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995.

¹⁹ LÓPEZ TRUJILLO A., SGRECCIA E., *Humanae Vitae, servizio profetico*, Roma, Edizione AVE 1985.

²⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon termini ambigui e discussioni su la famiglia, la vita e le questioni etiche*, in diverse lingue ed edizioni.

²¹ Per avere un'idea complessiva del pensiero di GIOVANNI PAOLO II sull'eredità della *Humanae Vitae*, si possono consultare le pubblicazioni del Pontificio Istituto GIOVANNI PAOLO II, in particolare la rivista scientifica *Anthropotes*, semestrale pubblicato a partire dall'anno 1985 e la collana dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale (AIRTM) che cura l'edizione dei congressi annuali sui temi di teologia morale. Inoltre, nel 1988 sono stati pubblicati gli atti del Congresso internazionale sul tema specifico: "*Humanae Vitae* 20 anni dopo". Aggiungiamo che la dottrina della *Humanae Vitae*, dall'anno di fondazione dell'Istituto GIOVANNI PAOLO II (1981) è oggetto di un corso fondamentale di licenza creato dal primo presidente dell'Istituto, il futuro Arcivescovo di Bologna, Cardinale Carlo Caffarra il cui manuale, "Etica generale della Sessualità", tradotto in numerose lingue, espone proprio la sostanza dell'Enciclica di Paolo VI (Edizioni Ares, Milano 1992).

²² GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò, catechesi sull'amore umano*, VIII Ed., Roma, Città Nuova 2007.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Persona e atto*, in "Karol Wojtyła, metafisica della persona, tutte le opere e i saggi integrativi", STYCZEN T. (a cura di), Milano, Bompiani 2003, pp. 781-1494.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Amore e responsabilità*, IDEM, con introduzione di G. REALE, pp.

matrimonio e nell'amore verginale, ove si manifesta l'appello alla complementarità e alla pienezza.

L'amore umano viene presentato come realizzazione della persona in una ricca gamma di valenze: la compiacenza, la benevolenza, la reciprocità, l'amicizia e la sponzialità; una dinamica personale sempre insidiata dalla fragilità e dalla concupiscenza e pertanto esigiva di virtù e di sostegno di Grazia²⁵. Il messaggio della *H. V.* si amplifica nella visione di Giovanni Paolo II in un dinamismo pienamente umano e ricco di risonanze positive. Il personalismo, che proprio per il suo dinamismo oblativo viene definito anche *personalismo etico*²⁶, è ulteriormente potenziato ed arricchito nella dimensione cristologica. Il personalismo *cristologico* di Giovanni Paolo II non perde per effetto della dinamica teologica lo spessore umano o la concretezza della vita nella persona, ma rappresenta, nella logica delle Encicliche *Fides et Ratio*²⁷ e *Veritatis Splendor*²⁸, il modo più compiuto di cogliere la verità integrale dell'uomo e della sua vocazione. Questa visione è già presente nell'Enciclica *Redemptor Hominis*²⁹, e si arricchisce continuamente fino alla *Evangelium Vitae*³⁰, che è l'Enciclica che, nel Vangelo della vita, in una visione di fede, pone nella massima luce il valore della vita umana, vista nella ricchezza della cristologia, ove l'Amore si fa dono totale di sé alla Chiesa Sua Sposa.³¹

Come ho ricordato in un mio precedente lavoro³², la proposta di un'antropologia illuminata dalla cristologia risale al Concilio Vaticano II, e precisamente alla Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, ove si afferma nel n. 22: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione"³³.

È stato l'allora Card. J. Ratzinger³⁴ a sottolineare che questo passo della *Gaudium et Spes* inaugurava nella Chiesa un *nuovo tipo di teologia* interamente cristocentrica,

²⁵ SEIFERT J., *Essere e persona*, Milano, Vita e Pensiero 1989.

²⁶ Idem.

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Fides et Ratio* (14-09-1998) in "Enchiridion Vaticanum", vol. 17, Bologna, Ed. Dehoniane.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Veritatis Splendor* (06-08-1993), in "Enchiridion Vaticanum", vol. 13, Bologna, Ed. Dehoniane.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Redemptor Hominis* (04-03-1979), in "Enchiridion Vaticanum", vol. 6, Bologna, Ed. Dehoniane.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Evangelium Vitae* (25-03-1995), in "Enchiridion Vaticanum", vol. 14, Bologna, Ed. Dehoniane 1997, pp. 1206-1445.

³¹ EIJK W.J., *Il Magistero di Giovanni Paolo II sul valore della vita umana*, in "Giornata Commemorativa del decennale di Fondazione della Pontificia Accademia per la Vita", VIAL CORREA J., SGRECCIA E. (a cura di), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2005; SGRECCIA E. *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulla vita umana. La prospettiva cristocentrica*, in "Medicina e Morale", 2007/5, pp. 885-905.

³² SGRECCIA E., *Evangelium Vitae: un'antropologia del dono della vita* in "Lo Splendore della Vita: Vangelo, Scienza ed Etica. Prospettive della biotica a dieci anni da Evangelium Vitae" in MELINA L., SGRECCIA E., KAMPOWSKI S. (a cura di), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 19-35.

³³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale "Gaudium et Spes", n. 22.

³⁴ RATZINGER J., *Kommentar Zurn. 1° Kapitel in Lthk. Das Zweite Vatikanische Konzil*. Bd., III Herder Freiburg am, 1968, p. 706; DEL POZO ABEJÓN G., *Dio Creatore e Signore della vi-*

che, partendo da Cristo, cerca di fare teologia come antropologia, diventando così per la prima volta completamente cristologia, perché, attraverso Cristo, è capace di includere anche l'uomo nel discorso di Dio, scoprendo la più profonda unità della teologia, tanto da rappresentare un valore orientativo per l'attività teologica nella situazione di oggi. Anche altri teologi hanno sottolineato l'impiego del criterio cristologico, usato da Giovanni Paolo II, per trattare l'argomento della dignità e dell'agire morale dell'uomo. Valga questa citazione di Mons. W.J. Eijk: "Il Magistero di Giovanni Paolo II introduce nell'Enciclica una novità, esprimendosi sul valore della vita umana da un punto di vista teologico-cristologico. Perché questo rivolgersi ad un approccio teologico? In primo luogo c'è un motivo fondamentale: la Rivelazione di Dio, soprattutto nel mistero del Verbo Incarnato, "impronta della divina sostanza" (*Ebr* 1,3; cfr. *Gaudium et Spes*, n. 22), implica anche rivelazione dell'uomo, che è infatti l'immagine di Dio: essa fornisce quindi la conoscenza più profonda che l'uomo può avere di se stesso³⁵.

A proposito della necessità di un arricchimento teologico sul tema della famiglia, mi piace citare un recente contributo del Card. Ouellet. In questa pubblicazione il Card. Marc Ouellet sottolinea il provvidenziale apporto del Magistero di Giovanni Paolo II per una presentazione della famiglia nel mondo secolarizzato che sia fortemente arricchita dalla teologia sacramentale. Egli scrive nella premessa del suo volume *Mistero e Sacramento dell'amore*:

"È del tutto ovvio rilevare oggi un po' dovunque l'urgente necessità di una nuova evangelizzazione, ma di rado e con difficoltà si trova come sia possibile questo rinnovamento, con quali criteri, quali obiettivi e quali strumenti. L'evoluzione tecnologica estremamente rapida, il fenomeno della globalizzazione e l'incalzante secolarizzazione pongono ormai alla Chiesa sfide decisive che toccano la sua essenziale missione al servizio del mondo, e in certi contesti la sua stessa sopravvivenza. Più le società avanzano nella secolarizzazione, più il problema dell'uomo diventa un campo di battaglia cruciale tra la fede e la cultura dominante. Si riscontrano uno stato di confusione e un disorientamento antropologico che si manifestano tra l'altro con la perdita del senso del sacro e la diminuzione del senso comunitario, sia esso familiare o sociale. Nella Chiesa questa crisi si traduce molto concretamente in una drammatica flessione della pratica sacramentale. Disaffezione, incomprendimento e deculturazione sono termini che descrivono lo stato di fatto di un gran numero di realtà che, dietro un'apparenza ancora cristiana, si allontanano dalla pratica dei sacramenti, che è criterio fondamentale di vitalità ecclesiale. La vastità del problema balza agli occhi e non consente più di accontentarsi d'un richiamo moralistico o d'un semplice aggiornamento del tradizionale linguaggio della Chiesa in materia sacramentale. Occorre prendere atto della mutazione culturale che ha investito le nostre società secolarizzate e proporre una rifondazione della dottrina che risponda alle sfide culturali del momento presente in tono positivo, e nello stesso tempo entusiasmante, in una costante fedeltà alla tradizione ecclesiale rinnovata dall'avvenimento del Concilio Vaticano II.

ta umana in "Commento Interdisciplinare alla *Evangelium Vitae*", SGRECCIA E., LUCAS LUCAS R., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997, p. 318.

³⁵ Eijk W.J., *Il Magistero di Giovanni Paolo II...*, o.c., pp. 81-82.

Giovanni Paolo II, di venerata memoria, ha affrontato questa grande sfida appoggiandosi sull'orientamento cristocentrico del Concilio e indicando alcuni elementi chiave per rinnovamento dell'evangelizzazione. È da tenere vivo in primo luogo il suo fondamentale insegnamento sul matrimonio e la famiglia, che ha messo a segno l'antropologia adeguata per la nostra epoca. Da continuare è anche il suo ricentramento della Chiesa sul mistero eucaristico, sorgente e culmine della sua vita e della sua missione evangelizzatrice. Ripartendo da Cristo e legando in profondità l'Eucaristia e il matrimonio, in questa sede si suggerisce di andare più lontano e di rifondare teologicamente su questa base l'intero ordine sacramentale. L'obiettivo immediato è quello di *rovesciare lo stato di vulnerabilità della famiglia*, l'istituzione più minacciata ai nostri giorni, in una fondamentale risorsa di evangelizzazione. Una forte convinzione si afferma in queste pagine sul fatto che la famiglia cristiana detenga il potenziale per diventare la punta di diamante della missione della Chiesa³⁶.

Anche le prime due Encicliche di Benedetto XVI, *Deus caritas est* (2005) e *Spe salvi* (2007), che, come ho ricordato, partono dalla stessa ottica cristocentrica sancita dal n. XXII della *Gaudium et Spes*, per dare una luce adeguata ai problemi dell'uomo, hanno confermato la stessa prospettiva nel rivendicare uno spazio di valorizzazione positiva dell'Eros in armonia con l'Agape, in vista di quella pienezza di amore che nel cristiano costituisce la ricchezza del dono di sé³⁷.

In un altro scritto il Card. Ouellet individua la crisi dell'etica familiare nella separazione dell'etica, diventata puramente razionale, dall'ethos della Grazia, e dice:

«Nei nostri giorni, il posto della famiglia e il valore dell'etica coniugale sono fortemente contestate dalle culture secolarizzate. Questa contestazione dipende dall'individualismo moderno, frutto del razionalismo, che ha fatto perdere il radicamento della persona umana nel mistero della grazia. La crisi dell'etica moderna, anzi il suo fallimento, risulta dalla separazione tra fede e ragione che ha staccato l'etica, ormai puramente razionale, dall'ethos della fede, privando così l'uomo delle sorgenti del suo agire. Questo fallimento dell'etica moderna risulta dalla sostituzione di un principio monologale (ragione pura: etica autonoma) al principio dialogale della fede cristiana. Separata così dall'ethos della grazia, l'etica moderna era condannata a proporre un «ideale» morale alto ma impossibile a vivere giacché non fornisce le risorse per raggiungerlo. Non poteva finire altrimenti che nel rifiuto globale simbolizzato da Nietzsche e nella caduta nel relativismo attuale. Oggi giorno le norme puramente razionali non reggono più. Non possono più sostenere il valore assoluto della persona umana e promuovere il bene comune della società. Le legislazioni sull'aborto e l'eutanasia lo dimostrano evidentemente»³⁸.

L'etica della *Humanae Vitae* riceve così il recupero, l'apporto e l'ispirazione della teologia e della spiritualità, disponendo una sorgente fertile per la pastorale familiare.

³⁶ OUELLET M., *Mistero e sacramento dell'amore*, Siena, Cantagalli, 2007, pp. 5-6.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Dio è carità*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2006.

³⁸ OUELLET M., *Identità cristiana, Etica personale, Etica sociale*, in "Anthropotes", 15/2 (1999), p. 512.

Questo approdo non vuole ignorare lo spessore delle questioni poste in modo talora dirompente dal progresso delle scienze e della biotecnologia, nonché dalla continua evoluzione della società e dell'economia a livello mondiale, perché anche questi problemi hanno rilevanza pastorale. È per questo che Giovanni Paolo II ha istituito la Pontificia Accademia per le Scienze Sociali e la Pontificia Accademia per la Vita.

La persona umana nella sua dignità e nella sua unità viene messa in discussione anche dal progresso delle scienze biomediche e dalle pressioni economiche contrastanti e soverchianti a livello mondiale con un forte condizionamento sull'autonomia e responsabilità della famiglia stessa nella capacità e possibilità di accogliere ed educare i figli. Pertanto anche queste dimensioni culturali, rappresentate dalla bioetica, dalla sociologia, dall'economia e dalla concezione del rapporto uomo-ambiente dovranno essere tenute in conto per rendere fecondo il messaggio centrale della *Humanae Vitae*, un messaggio che vuole essere "pienamente umano"

4. Verso un rinnovamento della pastorale per la famiglia con la famiglia

La proposta dunque che scaturisce soprattutto dalle più recenti pubblicazioni, principalmente da quelle di autori che convergono intorno all'"Istituto Giovanni Paolo II", come ho già accennato citando il Card. Ouellet, docente di questo Istituto, è dunque quella di inserire la famiglia nei valori evangelici, nella teologia sacramentale, nel mistero trinitario e della sponsalità, e, ancor più, fare della famiglia addirittura il punto avanzato dell'evangelizzazione, anzitutto per ridare slancio evangelico ai credenti, spesso spaventati e afflitti dallo stato d'animo della sconfitta, e, come paralizzati dalle barriere della secolarizzazione.

Credo che questa proposta, che intende rivivificare il messaggio della *Humanae Vitae*, vada accolta, proprio come anima profonda dell'agire pastorale e come finalismo delle iniziative ecclesiali per la famiglia e con la famiglia: si tratta di custodire il tesoro evangelico per eccellenza, il dono della comunione con il Cristo Sposo, con la comunione trinitaria e con l'Eucarestia in cui Cristo celebra la Sua donazione e la sua unione sponsale con la Chiesa tutta e con la Chiesa domestica. Ciò non deve però far dimenticare – né credo che questa sia l'intenzione dei teologi testé menzionati – il supporto da offrire alla ragione filosofica nella linea del dialogo circolare tra fede e ragione, e tra scienza e morale, dialogo in cui la ragione viene risanata e illuminata, e non viene mai indebolita e spenta. La fede cerca l'intelligenza e l'intelligenza cerca la fede nella sua circolarità. Quelle filosofie, che oggi sono a favore del pensiero debole, che negano la possibilità di raggiungere il vero e di definire il bene, e pertanto generano scetticismo e relativismo, devono essere tenute presenti e confrontate argomentando in maniera appropriata: il pensiero filosofico di Giovanni Paolo II non nasceva dalla sottovalutazione della razionalità, ma da una razionalità aperta a Dio e a Cristo. Il pensiero attuale è pervaso dalla cultura scientifica, la quale è piena di sollecitazioni, invenzioni e deliri, talora, proteso verso un nuovo super-umanesimo: occorre conoscere queste realtà e sapere criticamente ridimensionarle.

L'ecologismo attuale che ha spesso un'anima panteistica e terrena, e tende a far scomparire il concetto di creazione e di creaturalità abbracciando tutto l'universo in un misticismo terrestre indifferenziato, deve essere oggetto di critica, proprio per raccogliere l'appello di rispetto al creato. In altre parole, per affrontare oggi la pastorale

della famiglia, occorre, in un'ottica di rinnovata conoscenza sapienziale della teologia, anche una solida preparazione sui temi antropologici, sociali, bioetici, e di attualità per cui gli adulti e i giovani, che si preparano al matrimonio, e i coniugi che si trovano a vivere in questo tipo di società, siano in grado di fare sintesi vitale, e di percepire la risposta da offrire agli interrogativi quotidiani, soprattutto quando si tratta di attuare delle scelte all'interno della famiglia, nei processi educativi e nella vita sociale in armonia con il piano di Dio. E sarà soprattutto la conferma della testimonianza di fatto dei giovani, degli sposi, dei genitori e degli educatori che potrà dare solidità agli appelli magisteriali e all'azione pastorale, rappresentando una provvidenziale riserva che potrà garantire la continuità del messaggio e il suo radicamento, nonostante la mancanza numerica dei presbiteri e la problematicità delle strutture tradizionali delle parrocchie.

L'esperienza di gruppi di spiritualità all'interno dei Movimenti e delle parrocchie, l'apporto dei Centri di Studio sulla Famiglia e l'incremento dello studio della teologia da parte dei laici sono segni di fecondità e di speranza per il futuro.

Coscienza cristiana e *Humanae vitae*

Prima di entrare nel tema particolare che mi è stato affidato vorrei premettere alcune considerazioni di ordine generale unitamente ad alcune riflessioni generali sulla coscienza morale e sul rapporto di essa col Magistero della Chiesa. E questa sarà la prima parte della mia riflessione. Nella seconda affronterò il tema specifico.

Quarant'anni fa, esattamente il 25 luglio 1968, Paolo VI firmò una grande Enciclica sulla vita che suscitò un enorme clamore in tutto il mondo. Ci fu subito chi denunciò che il suo dettato offuscava la libertà di coscienza delle persone e limitava il diritto di scelta delle donne. Ci furono perfino teologi che contestarono immediatamente e non mancarono episcopati, che sollevarono non poche obiezioni contro il magistero di Papa Montini, anche perché era trapelata la notizia che la Commissione pontificia, chiamata a dare una valutazione del problema sulla *pillola contraccettiva*, s'era pronunciata a favore di essa, legittimandola, allo scopo di realizzare un vero controllo sulle nascite, in una stagione in cui la pressione demografica sembrava fosse la più grande sciagura del mondo.

Nei giorni scorsi si è tenuto a Roma un Congresso internazionale, per ricordare – come lo stiamo facendo noi oggi in questo Convegno – i quaranta anni della *Humanae vitae* e il Santo Padre Benedetto XVI ha avuto l'occasione di tornare sull'insegnamento di Paolo VI, affermando che *“il progresso scientifico ha confermato la lungimiranza di questa Enciclica”* e, riconoscendo i meriti del suo predecessore, che soffrì molto per tale documento e subì – come abbiamo sopra accennato – non pochi attacchi anche dal recinto cattolico, ha dichiarato di condividerlo appieno.

“Quel documento – ha detto Papa Ratzinger – divenne ben presto segno di contraddizione”, ma ha aggiunto che *“elaborato alla luce di una decisione sofferta, esso costituisce un significativo gesto di coraggio, nel ribadire la continuità della dottrina e della tradizione della Chiesa... A quarant'anni dalla sua pubblicazione, quell'insegnamento non solo manifesta immutata la sua verità, ma rivela anche la lungimiranza con la quale il problema venne affrontato”*.

In realtà, Paolo VI non diceva sono un *no* secco ad una contraccettione inconsulta, ma definiva i limiti della sessualità e la riportava entro l'ordine naturale, che sfuggiva alla mentalità di quel tempo e di certo sfugge anche alla gran parte degli uomini di oggi.

L'intento vero di Paolo VI, e Benedetto XVI lo ha ribadito più volte, era quello di dare una chiara indicazione sul valore della sessualità, finalizzandola non solo alla generazione dei figli, ma ponendola esplicitamente all'interno di quel piano divino, che la indica come manifestazione d'amore tra coniugi, che attinge all'amorfe di Dio e ne è anche un esplicito e meraviglioso riflesso.

* Reggente del Tribunale della Penitenzieria Apostolica.

Nella sua Enciclica, Paolo VI ribadiva i concetti l'ordine della morale cattolica, tra cui la paternità e la maternità responsabile, la inscindibilità dell'unione degli sposi dalla procreazione dei figli e poneva un deciso ed energico *no* all'aborto, alla sterilizzazione e ad *"ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, e nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione"*. Sono parole, apparentemente difficili, che dicono un *no* chiaro e deciso alla contraccezione indiscriminata e alla pillola contraccettiva, di cui tanto gradimento si faceva anche da parte di ambienti cattolici.

Il Papa ha riconosciuto che l'insegnamento espresso dall'Enciclica *Humanae vitae* non è facile, ma ha ricordato che è del tutto conforme alla dottrina della Chiesa, che insegna *"la vita è stata trasmessa fin dalla creazione del mondo, nel rispetto della natura e in conformità con le sue esigenze"*, facendoci capire che quel magistero, pur sofferto e non da tutti accolto come si doveva, rispondeva ai requisiti che il magistero deve avere. La Chiesa, cioè, non segue l'andamento e la cultura dei tempi, ma attinge alla dottrina fondamentale di Dio e indica la vera strada da seguire, se vuole mantenersi entro l'ambito della creazione e vuole perseguire le finalità assegnate da Dio.

Benedetto XVI ha approfittato della commemorazione del grande documento di Paolo VI, per ricordare il valore della sessualità, affermando che *"se l'esercizio della sessualità si trasforma in una droga, che vuole assoggettare il "partner" ai propri desideri e interessi, senza rispettare i tempi della persona amata, allora ciò che si deve difendere non è solo il vero concetto dell'amore, ma in primo luogo la dignità della persona stessa"* ed ha precisato che *"come credenti, non potremmo mai permettere che il dominio della tecnica abbia ad inficiare la qualità dell'amore e la sacralità della vita"*.

La scienza ha dimostrato in questi anni che la famosa *pillola* suscita non poche tibande ed interrogativi, ma ha anche dimostrato che il problema demografico, l'aumento, cioè, della popolazione non si risolve comprimendo la generazione dei figli, ma con sistemi e tecniche che non sono in contrasto con la legge naturale e che mettono sullo stesso piano l'amore dei coniugi e la generazione dei figli.

Ciò premesso, prima di affrontare il tema specifico, ritengo necessaria una breve riflessione sulla **coscienza morale e il magistero morale della Chiesa**.

Vorrei cominciare coll'indicare alcune ragioni che hanno reso "difficile" il problema del rapporto coscienza-magistero, sia sul piano del pensiero che sul piano pratico.

La prima ragione era stata già individuata da J.H. Newman con parole molto forti: *"l'autentico diritto e la libertà di coscienza di fare a meno della coscienza... il diritto di pensare, parlare, scrivere e agire, secondo i loro giudizi o i loro umori, senza mai alcun pensiero di Dio"* (Cfr. J.H. NEWMAN, *Letter to the Duke of Norfolk*, in *Difficulties of Anglicans*, vol. II, p. 250. *"Il rispetto alla legge della coscienza... viene facilmente pervertito in una specie di autofiducia, cioè un rispetto a proprio giudizio"* (Cfr. J.H. NEWMAN, *Oxford University Sermons*, p. 172).

Dunque, la prima causa è dovuta alla *equivocità* che ha colpito questo termine di coscienza morale: esso, ormai, è usato con due significati tra loro contraddittori e fra loro non conciliabili. Questa situazione, assai seria, esige, in primo luogo, uno sforzo di chiarire rigorosamente il concetto di coscienza morale.

La seconda ragione, che ha reso 'difficile' il problema del rapporto coscienza-magistero è la confusione dei termini, che è sempre indice di una confusione nei concetti. E questa confusione crea un problema serio. In che cosa consiste la confusione? Es-

senzialmente nello scambiare o nel confondere l'affermazione secondo la quale l'obbligo morale sorge *nella* coscienza e *mediante* la coscienza con l'affermazione che l'obbligo morale sorge *dalla* coscienza. Questa situazione esige uno sforzo per chiarire il più possibile la precisa funzione della coscienza morale nella vita morale, in particolare alla Verità sul bene.

La coscienza morale, nonostante la parola faccia pensare ad una facoltà del nostro spirito, è in realtà un atto della nostra ragione, un giudizio mediante il quale scopriamo la verità, la verità su ciò che è bene o male. Lo stesso Newman ha scritto che essa è “*uno strumento per scoprire la verità morale dovunque giace nascosta*” (Ivi, p. 66). Mediante la coscienza l'uomo scopre non una qualsiasi verità morale, ma una verità inerente all'azione che sta per compiere. È una verità che riguarda la persona nella sua singolarità, come soggetto che sta per compiere un'azione: e la coscienza le fa *conoscere* precisamente la verità morale di *questa azione*, cioè la sua bontà o malizia morale. A questo punto è logico che ci chiediamo: come può conoscere questa verità? Come si costruisce questo giudizio, in cui consiste precisamente la coscienza morale?

Dalla risposta a questa domanda dipende, alla fine, tutta la nostra concezione di coscienza.

Parlare di “coscienza” e di “sentirsi obbligato a...” è praticamente lo stesso. Ma ciò che soprattutto interessa è notare e capire la natura, la forma del tutto singolare di questo obbligo. È certo, infatti, che, in un certo senso, ogni giudizio della nostra ragione esige un certo comportamento e, quindi, certe decisioni della volontà. Se noi sappiamo che un cibo nuoce alla nostra salute, noi solitamente decidiamo di astenercene; se sappiamo che fuori di casa la temperatura è rigida, decidendo di uscire, siamo logicamente decisi a vestirci. E così via. Tuttavia, questi – ed altri – giudizi della nostra ragione esigono un coerente comportamento, ma solo *ipoteticamente*: se vuoi essere sano, sapendo che un cibo, se non vuoi prendere una bronchite, sapendo che il clima... Ma se facciamo attenzione al giudizio della coscienza vediamo che l'obbligo da esso generato è essenzialmente di diversa natura. Esso, l'obbligo non è sospeso ad un “se”. Esso si impone immediatamente da se stesso alla libertà dell'uomo. La coscienza dice *assolutamente*: devi fare questa azione; non devi fare questa azione. **La voce della coscienza pone la libertà dell'uomo di fronte ad un assoluto**: un assoluto dovere. L'uomo non può dispensarsi dall'obbligo cui lo costringe il giudizio della coscienza: l'universale esperienza del rimorso lo dimostra. Il fatto che l'uomo senta di non poter dispensare se stesso dall'obbligo della propria coscienza dimostra che il giudizio della coscienza fa conoscere alla persona una verità che pre-esiste alla coscienza medesima.

Alla luce di quanto finora detto. Entro nel nostro tema specifico.

L'Humanae vitae esorta gli sposi a formarsi una illuminata coscienza della loro dignità e del valore che ha per essi e per la comunità l'esercizio della paternità-maternità responsabile

La norma morale insegnata da *Humanae vitae* è fondata nell'intima natura dell'atto coniugale, anzi della tessa persona dei coniugi ed essa, attraverso la rilettura nella verità di quell'intima natura, deve trasferirsi nella *coscienza dei coniugi*, che, in conformità con la sua stessa natura e finalità, deve essere “*pura*” (2 Tim 1,3), chiamata a “*manifestare chiaramente la verità*” (2 Cor. 4,2). La coscienza morale del cristiano, ossia di un membro della Chiesa, possiede una intima configurazione ecclesiale, che la apre all'ascolto dell'insegnamento del Magistero della Chiesa. Rivolgendosi ai co-

niugi, il Concilio Vaticano II scrive: “*Nella loro linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che sia conforme alla legge divina stessa, docili al Magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del Vangelo*” (Cfr. *Gaudium et spes*, n. 50).

Come noi sappiamo, il nucleo centrale di *Humanae vitae* consiste in questo: l’atto coniugale porta iscritti in sé due significati, il significato unitivo e il significato procreativo, e fra i due significati si dà una connessione inscindibile.

Facendo uso del termine, o Paolo VI pone un correlazione fra l’atto coniugale che *significa* e un soggetto cui è *significato* a cui è rivolto il “messaggio significato”. Possiamo richiamare, per capire meglio, l’analogia con la comunicazione istituita dalla parola fra due persone: c’è la persona che parla e comunica un messaggio e c’è la persona che ascolta e coglie il significato delle parole dette. Analogamente, l’atto coniugale ha in sé due significati fra loro inscindibilmente connessi; questi due significati e la loro inscindibile connessione devono essere capiti, “letti nella verità”. In forza di questa “lettura nella verità”, la verità dell’atto coniugale entra nella coscienza dei coniugi.

L’atto coniugale possiede una sua propria verità (ontologica). Quando questa verità è conosciuta, la verità dell’atto coniugale entra nella coscienza e il soggetto conosce *veramente* ciò che è l’atto coniugale: ne vede, cioè, i due significati fondamentali e la loro inscindibile connessione. E, pertanto, l’intima struttura dell’atto coniugale (di cui parla l’*Humanae vitae*) è la base il fondamento per scoprire quei due significati e la loro inscindibile connessione, scoperta fatta dalla coscienza e che, pertanto, trasferisce nella, soggettività personale quei due significati. La persona li coglie, li legge, li interiorizza così che diventano norma del suo comportamento. Ma si noti bene. L’esistenza dell’atto coniugale di questi due significati e la loro connessione inscindibile non è causata dal fatto che la coscienza li scopre: essi pre-esistono alla coscienza. Scrive S. Agostino: “*La verità, permanendo in sé, non aumenta quando si manifesta a noi maggiormente, non diminuisce quando si manifesta a noi di meno, ma integra e sempre uguale, allietta di luce quelli che ad essa si volgono, punisce con la cecità quelli che da essa si distolgono*” (Cfr. *De libero arbitrio*, 2, 12, 34). Non è l’occhio ad accendere la luce, né la luce brilla maggiormente perché un numero maggiore di occhi ne sono illuminati. Chi diviene – più o meno luminoso – è l’occhio e non la luce: Per il fatto che, avendo più sete si beva una maggior quantità di acqua, la fontana non fa sgorgare più acqua. E così: la verità dell’atto coniugale non dipende dalla coscienza di essa. Perciò non ha senso parlare di una “gradualità della legge morale”.

Si deve notare però che non si tratta di una verità fuori dell’uomo. È invece, la verità stessa della persona umana. E, pertanto, la coscienza non può dispensarsi dal conoscerla. Non conoscendo questa verità, l’uomo non agirà *nella verità*, non farà la verità e perderà la sua libertà.

La ragione d’essere, allora, dell’*Humanae vitae* è di illuminare l’uomo e la donna sulla verità del loro amore coniugale, sulla verità del loro essere persona umana. È un caso concreto di attuazione di quel profondo rapporto fra coscienza morale e magistero.

Quale è, dunque, il nostro compito? In primo luogo di comunicare *interamente questo magistero della Chiesa*. In primo luogo, occorre essere convinti e consapevoli che la verità comunicata non è “qualcosa di estraneo all’uomo”, non è un ideale: è *la ve-*

rità dell'uomo. Dunque una verità che ciascun uomo porta scritta nel proprio cuore. La Chiesa non insegna un ideale: insegna la verità *dell'uomo*. In secondo luogo, occorre tener presente la situazione di particolare difficoltà che l'uomo, data la sua condizione di peccato, incontra nella scoperta della verità morale. Un ambiente ed una vita di castità aiuta in maniera decisiva, a percepire il valore etico dell'atto coniugale. Il magistero della Chiesa esiste perché gli sposi, ascoltando attraverso esso la parola di Cristo, conoscano la verità del loro amore coniugale: la verità del loro essere sposi. Questa verità deve penetrare nella loro coscienza morale e nelle loro decisioni: poiché la gioia è essenzialmente essere posseduti dalla Verità.

A tutti, ma in particolare ai sacerdoti pastori d'anime, è affidato il compito di aiutare e di accompagnare con amore paziente e coraggioso le coppie di sposi a formarsi una coscienza che giudichi secondo verità e a coltivare una vita spirituale sempre più intensa, necessaria per comprendere e per vivere le esigenze della legge di Dio entro un contesto sociale e culturale spesso poco o nulla favorevole.

Il Magistero nella vicenda dell'*Humanae Vitae*: aspetti giuridico-canonici

1. *Humanae vitae* e magistero

Nella vicenda dell'*Humanae vitae* (25. luglio 1968)¹ la questione del magistero ha un posto di rilievo, per più ragioni.

In primo luogo perché si tratta di un insegnamento qualificato, contenuto in un documento importante sia dal punto di vista della dottrina che dell'azione pastorale, espressione del magistero ordinario del vescovo della Chiesa di Roma, capo del collegio dei vescovi, pastore della Chiesa universale. L'enciclica ha suscitato consensi appassionati, ma anche dissensi radicali o critiche misurate nella Chiesa e nel mondo, da parte di coppie di sposi, di laici, di medici, di teologi. Il magistero ha dovuto chiarire e appropofondire le ragioni e i fondamenti del suo intervento.

In secondo luogo la questione magisteriale ha acquistato rilevanza perché l'*Humanae vitae* è stato il documento più commentato da parte dello stesso magistero. Oltre agli interventi dello stesso Paolo VI, il papa che ha promulgato il documento, sono da ricordare quelli delle conferenze episcopali, dei sinodi patriarcali e di singoli vescovi. Le numerose dichiarazioni seguite alla pubblicazione dell'*Humanae vitae* sono come un termometro che consente di misurare la coscienza della *sollecitudine* dei vescovi sparsi per il mondo verso il Papa e verso le altre Chiese particolari nel loro rapporto di comunione. Si tratta di dichiarazioni che, oltre a mostrare l'unità della Chiesa in una materia complessa e controversa, hanno aiutato a comprendere l'enciclica e a facilitarne la ricezione da parte dei fedeli cristiani².

La terza ragione che ha concorso a dare rilevanza al tema del magistero è stato l'intenso dibattito che si è sviluppato all'interno della teologia, soprattutto dogmatica e morale. Sono stati i teologi a chiedere e a chiedersi quale potesse essere la competenza del magistero nelle questioni relative alla legge naturale, quale libertà avessero i vescovi rispetto all'insegnamento del Papa e come dovesse essere definito il rapporto della stessa teologia con il magistero.

E mia intenzione illustrare gli aspetti giuridici e canonici che stanno sullo sfondo, come in filigrana, nel dibattito sviluppatosi attorno all'*Humanae vitae*. Sarà richiamata la disciplina canonica vigente all'epoca dell'*Humanae vitae*, ma saranno illustra-

* Prof. nella Pontificia Università Lateranense.

¹ PAOLO VI, Lettera enciclica *Humanae vitae* su la retta regolazione della natalità, 25 luglio 1968, in AAS 60 (1968) 481-503; EV 3/587-617.

² Cf. L. SANDRI (a cura di), *Humanae vitae e magistero episcopale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1969; G. PERICO, «L'enciclica «*Humanae vitae*» alla luce delle dichiarazioni episcopali», in *Aggiornamenti sociali*, febbraio 1969, pp. 85-102; K. RAHNER, *Riflessioni sull'enciclica «Humanae vitae»*, Edizioni Paoline, Roma 1968.

ti anche gli sviluppi che si sono avuti dopo la pubblicazione dell'enciclica sulla regolazione della natalità.

2. *La disciplina canonica vigente all'epoca dell'Humanae vitae*

Nella Chiesa cattolica parlando di *magistero* si indica un'istanza – il romano pontefice e il collegio dei vescovi – abilitata a pronunciarsi in materia di dottrina e di prassi ecclesiale. Il riferimento ad una autorità dottrinale e disciplinare non è una concezione soltanto cattolica. In campo ecumenico si riconosce comunemente che già nella Chiesa degli apostoli è presente un'autorità che si esercita attraverso diverse istanze – personali, collegiali, comunitarie – che trova la sua origine nell'autorità stessa di Gesù³. Nonostante le differenze, sia le Chiese che non sono in comunione piena con Roma sia le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma, dispongono di procedure di disciplina dottrinale e disciplinare, che consentono di controllare le dichiarazioni e l'operato dei ministri e degli altri membri.

Nel suo significato attuale, il termine *magisterium* è stato introdotto soprattutto dai canonisti tedeschi dell'inizio del sec. XIX⁴. Ma occorre attendere il concilio Vaticano I (1870) per trovare una dottrina normativa e coerente del magistero, con l'affermazione del primato giurisdizionale e dottrinale del papa sull'insieme della Chiesa, non soltanto in materia di fede e di costumi, ma anche nell'ambito della disciplina ecclesiastica. La valorizzazione dell'importanza della funzione magisteriale, soprattutto dopo il concilio di Trento, ha portato il Vaticano I ad affermare l'infallibilità *in docendo* delle istanze magisteriali (DH 3074).

Il Codice del 1917, in continuità con la dottrina del Concilio Vaticano I, afferma che Cristo Signore ha affidato alla Chiesa il deposito della fede, perché, assistita dallo Spirito Santo abbia a custodire santamente e esporre fedelmente la dottrina rivelata⁵. Il c. 1323 riprende esattamente i termini del Concilio Vaticano I e stabilisce ciò che è oggetto della fede divina e cattolica, espresso attraverso le due forme di magistero riconosciute da questo Concilio, la «definizione solenne» e «il magistero ordinario e universale»⁶. Il Codice del 1917 ignora la categoria di un magistero ordinario proprio del papa. Il magistero ordinario per il Codice del 1917 è quello compiuto dal Papa e dai vescovi e il suo discernimento scaturisce da un «insegnamento universale».

Un'altra affermazione importante del Codice del 1917 riguarda le dichiarazioni che devono essere ritenute definitivamente vere: sono quelle e soltanto quelle verità

³ Cf. GROUPE DES DOMBES, «*Un seul Maître*» (Mt 23,8). *L'autorité dans l'Église*. Bayard, Paris 2005; vers. it.: GRUPPO DI DOMBES, «*Un solo Maestro*» (Mt 23,8). *L'autorità dottrinale nella Chiesa*, EDB, Bologna 2006.

⁴ Cf. Y. CONGAR, «Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"» in *Rev. Sc. Ph. Th.* 60 (1976) 85-98; IDEM, «Bref historique des formes du "magister" et de ses relations avec les docteurs», *ivi*, 99-112.

⁵ CIC 1917, c. 1322, § 1 - «Christus Dominus fidei depositum Ecclesiae concedidit, ut ipsa, Spiritu Sancto auxilium assistente, doctrinam revelatam sancte custodiret et fideliter exponeret».

⁶ CIC 1917, c. 1323, § 1 - «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel traditio continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponitur».

che constano in modo manifesto⁷. L'affermazione è importante: ogni dubbio di fatto o di diritto sulla volontà del papa o di un concilio di impegnarsi in una definizione solenne deve essere risolto negativamente. Di conseguenza, non dovrebbe essere posta una tale questione a proposito di certe affermazioni di encicliche, anche se sono particolarmente insistenti.

Dopo il Codice del 1917, Pio XII nell'enciclica *Humani generis*, sulle false opinioni che minacciano la dottrina cattolica (12 agosto 1950)⁸, offre un testo importante sulla interpretazione delle encicliche. Scrive Pio XII: «Né si deve ritenere che gli insegnamenti delle encicliche non richiedano, per sé, il nostro assenso, col pretesto che i pontefici non vi esercitano il potere del loro magistero supremo. Infatti questi insegnamenti sono del magistero ordinario, di cui valgono pure le parole: «Chi ascolta voi, ascolta me» (Lc 10,16); e per lo più, quanto viene proposto e indicato nelle encicliche, è già per altre ragioni patrimonio della cattolica. Se poi i sommi pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia fino ad ora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l'intenzione e la volontà degli stessi pontefici, non può più costituire oggetto di libera discussione fra i teologi»⁹. Secondo Pio XII le encicliche costituiscono un esercizio del magistero ordinario del romano pontefice, richiedono non l'obbedienza di fede, ma l'*assenso* dei fedeli, il quale permette di riconoscere che appartengono al patrimonio della dottrina cattolica. Con l'assenso si riconosce che la questione giudicata ormai non può più costituire oggetto di libera discussione tra i teologi. Il Papa fa sua la regola di interpretazione già enunciata nell'enciclica di Pio IX *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864: se il romano pontefice non parla *ex cathedra*, o si serve del ministero di una congregazione o di un ufficio della sua curia, l'adesione è ugualmente richiesta, ma a un grado inferiore, che non impegna la fede (*assensus internus et obsequium reverentiale*).

Notevole è stato l'apporto del concilio Vaticano II alla questione del magistero. Gli interventi hanno riguardato, tra l'altro: 1° il ruolo del magistero nella sua responsabilità di interpretare autenticamente la Parola di Dio, scritta o trasmessa, senza porsi sopra tale Parola, ma ad essa servendo (*Dei Verbum*, n. 10); 2° il ruolo del magistero nel *sensus fidei* del popolo di Dio: «l'insieme dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà

⁷ CIC 1917, c. 1323, § 3 - «Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste consiterit».

⁸ Cf. PIO XII, Lettera enciclica *Humani generis*, sulle false opinioni che minacciano la dottrina cattolica, 12 agosto 1950, in AAS 42 (1950) 561-578: EE 6/701-743. Il Papa intendeva contrastare il relativismo dogmatico diffuso in molti ambienti.

⁹ *Ivi*. Il genere letterario dottrinale dell'enciclica (dal greco, *circolare*) è codificata nel sec. XVIII dal papa Benedetto XIV (1740-1758), ma trova ampio sviluppo settant'anni dopo, con il papa Gregorio XVI, con l'enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832. Il valore dottrinale delle encicliche è così spiegato nell'*Enchiridion delle Encicliche*, edito dalle Edizioni Dehoniane di Bologna: «Benché siano un atto importante del magistero *ordinario*, le encicliche non impegnano, di per sé, in senso pieno e tecnico, l'infallibilità papale così come questa è definita dal concilio Vaticano I (1870) e ripresa dal Vaticano II con la costituzione dogmatica *Lumen gentium* (1964). Tuttavia, per il loro carattere di speciale solennità per la ripercussione che esse hanno avuto e hanno anche fuori dell'ambito strettamente religioso, 'costituiscono punti sicuri di riferimento nelle più importanti questioni teologiche, filosofiche, economiche e sociali dibattute in seno alla Chiesa e alla società» (EE, 1/ p. VIII-IX).

quando (...) esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale (...) sotto la guida del sacro magistero» (*Lumen gentium*, n. 12); 3° viene introdotto il concetto nuovo di «magistero autentico»: i vescovi sono chiamati «dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo», predicano al popolo loro affidato «la fede da credere e da applicare alla vita morale» (*Lumen gentium*, n. 25).

L'espressione «magistero autentico» è usata, in primo luogo, in riferimento al Romano Pontefice «anche quando egli non parla “ex cathedra”, così che il suo supremo magistero sia riconosciuto con rispetto, e si aderisca con sincerità ai giudizi che egli esprime, in conformità all'intenzione e alla volontà che egli ha fatto conoscere. Queste poi si fanno palesi nella natura dei documenti, nel frequente riproporre la stessa dottrina e nel tenore delle parole usate» (ivi).

Il concilio preferisce dunque questa nuova categoria per designare gli interventi non infallibili del papa, a quella di «magistero ordinario» che rimane nel suo significato fissato nel Vaticano I, riguardo il magistero universale. L'adesione richiesta a questi interventi è la «sottomissione religiosa della volontà e dell'intelligenza», ma non l'atto formale di fede. L'interpretazione dell'autorità dei documenti è rinviata alle regole abituali, vale a dire alla loro natura e alla loro ricorrenza.

Nel vocabolario riguardante la funzione di insegnare della Chiesa abbiamo ormai due espressioni tecniche con un significato preciso, che non corrisponde al senso che il linguaggio corrente attribuisce generalmente ai termini “ordinario” e “autentico” (quest'ultimo termine è ritenuto più forte di “ordinario”).

La prima forma di magistero, il *magistero autentico*, viene esercitata dal vescovo nella sua diocesi, dai vescovi nei sinodi locali o nelle conferenze episcopali, dal papa nell'esercizio del suo magistero ordinario. Si tratta di un magistero di per sé (*de iure*) non infallibile. Ciò significa che questi particolari atti di magistero non sono tali per cui si debba verificare la garanzia di infallibilità. Ma ci può essere, e non di rado si dà, un'infalibilità *de facto* in quanto nel loro magistero sia i vescovi che il papa molto spesso non fanno che richiamare l'attenzione dei fedeli su quanto fa parte del patrimonio di fede della Chiesa, su ciò che la Scrittura attesta, su quanto i concili ecumenici hanno sancito, sulle realtà che la liturgia celebra, o su ciò che i vescovi sparsi per il mondo, in unione con il papa, propongono ai loro fedeli come verità da ritenere o da applicare alla vita¹⁰. Per quanto riguarda l'autorità di questo magistero, il concilio Vaticano II stabilisce: «I fedeli devono accettare il giudizio dei loro vescovo dato a nome di Cristo in questioni di fede e di morale e aderirvi con religioso rispetto»¹¹. Il requisito richiesto perché il vescovo sia considerato «dottore e maestro autentico» è che sia attualmente in piena comunione col capo e con i singoli membri del collegio episcopale. Ciò vale sia per il singolo vescovo sia nei confronti dei vescovi riuniti in concili particolari oppure in conferenze episcopali.

La seconda forma di magistero è, in primo luogo, quella esercitata da tutti i vescovi, ivi compreso il papa, sparsi per il mondo allorché manifestano un consenso moralmente unanime su determinate questioni di fede o di morale. In questo caso si ha il *magistero ordinario e universale*. L'espressione «magistero ordinario e universale» viene dal concilio

¹⁰ Cf. F. ARDUSSO, *Magisterio ecclesiale. Il servizio della Parola*, Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo (MI), 1977, p. 207

¹¹ *Lumen gentium*, 25; EV 1/344; cf. c. 386 e Lex Ecclesiae Fundamentalit, c. 61.

Vaticano I e si trova nella costituzione dogmatica *De Filius*, cap. 3: «Inoltre, con fede divina e cattolica, si deve credere tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelato sia con un giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale» (DH 3011; cf. anche DH 2879 e *Lumen gentium*, n. 25). Il magistero “ordinario e universale” riguarda verità proposte come divinamente rivelate contenute nella Parola di Dio scritta o trasmessa. Sono definite con giudizio solenne come verità divinamente rivelate o dal romano pontefice, quando parla «ex cathedra» o da! collegio dei vescovi radunato in concilio, oppure vengono infallibilmente proposte a credere dal magistero ordinario e universale. Queste dottrine comportano da parte di tutti i fedeli l’assenso di fede teologale. La prova dell’universalità (nel tempo e nello spazio) si trova nelle diverse testimonianze della tradizione della fede: i simboli della fede, la liturgia, il consenso dei Padri e dei dottori, i concili, l’insegnamento corrente dei vescovi e dei papi. Secondo la cost. dogm. *Dei Filius*, questo insegnamento è proposto dal romano pontefice e dai vescovi insieme (non dal papa da solo: il magistero infallibile «ex cathedra» è altra cosa). La nozione di «magistero ordinario e universale» come formulata nel concilio Vaticano I, oltre che nel Codice del 1917 – cc. 1323, §§ 1-3 e 1324 –, è presente nel Codice del 1983, c. 750 con significato invariato.

3. Il magistero nel dibattito sviluppato a partire dall'*Humanae vitae*

Con la pubblicazione dell'*Humanae vitae*, il magistero diviene oggetto di discussione in tutti i suoi aspetti¹². Sono messi in questione i fondamenti biblici del magistero, sono indagate la sua evoluzione storica, la dottrina dell’infallibilità, la competenza del magistero sulla legge naturale e la connessione di quest’ultima con la rivelazione, la possibilità di un pronunciamento infallibile da parte del magistero circa le norme particolari della legge naturale, la possibilità di una revisione degli insegnamenti precedenti, il rapporto tra il magistero papale e il magistero dei vescovi considerati sia singolarmente sia uniti nelle conferenze episcopali o in altre assemblee, la questione dell'*intrinsece malum* e della coscienza personale di fronte alla nonna e al magistero, ecc.

Segnalo alcuni passaggi dell'*Humanae vitae* divenuti subito oggetto di discussione. Va tenuto presente che l’argomentazione dell'*Humanae vitae* è di tipo deontologico ed è incentrata sul concetto di legge naturale. Si esprime sostanzialmente nelle tre affermazioni seguenti:

«Richiamando gli uomini all’osservanza delle norme della legge naturale, interpretata dalla sua costante dottrina, la Chiesa insegna che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita» (HV II). «Tale dottrina, più volte

¹² I problemi teologici più radicali (es. l’infalibilità, il suo fondamento biblico, ecc.) sono posti in maniera drastica e unilaterale da Hans KÜNG, *Infalibile? Una domanda*, Ateneo, Bologna 1970². Si vedano inoltre: B. HÄRING, *Cristi intorno all’Humanae vitae*, Edizioni Paoline, Roma 1969; A. NAUD, *Le Magistère incertain*, La Corporation des Editions Fides, Montréal 1987; vers. it.: *Il magistero incerto (btc 62)*, Queriniana editrice, Brescia 1990; E. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi 1993³; B. SESBOÛÉ, *Le magistère à l’épreuve*, Desclée de Brouwer, Paris 2001; F. CHIRON, «Le magistère dans l’histoire. Évolution et révolution dans la compréhension de la “fonction d’enseignement” de l’Église», in *Recherche de science religieuse*, 87 (1999) 483-518; IDEM, *L’infalibilité et son obset. L’autorité du magistère infalible de l’Église s’étend- elle aux vérités non révélées?*, Cerf, Paris 1999.

esposta dal magistero della Chiesa, è fondata sulla 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» (HV 12).

«È da escludere ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o del suo compimento. O nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione» (HV 14).

Il punto innovativo dell'enciclica, che, pur basandosi sul precedente magistero, supera le posizioni di Pio XI e Pio XII, consiste nel concetto di *paternità responsabile* che introduce e per il quale viene affidata ai coniugi, sia pure vietando il ricorso a metodi artificiali, la ponderata decisione circa il numero dei figli da mettere al mondo (HV 10).

Delle molteplici questioni messe in discussione, prendo in esame quelle sulle quali il magistero stesso è intervenuto. I documenti sono numerosi:

- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae sulla tutela della dottrina cattolica riguardante la Chiesa contro alcuni errori odierni*, 24 giugno 1973¹³;
- *Codice di diritto canonico* (25 gennaio 1983), cc. 749-753¹⁴;
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *I fedeli chiamati «Professione di fede» e «Giuramento di fedeltà» nell'esercitare un ufficio in nome della Chiesa*, 1 luglio 1988¹⁵;
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24 giugno 1973¹⁶;
- Catechismo della Chiesa Cattolica (1992; 1997)¹⁷;
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis splendor* su *Alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa*, 6 agosto 1993¹⁸;
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Evangelium vitae* sul *Valore e l'inviolabilità della vita umana*, 25 marzo 1995¹⁹;
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica emanata motu proprio *Ad tuendam fidem*, *nuove norme inserite nel CIC e nel CCEO*, 18 maggio 1998²⁰;
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica emanata motu proprio *Apostolos suos sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze Episcopali*, 21 maggio 1998²¹.

4. Le prese di posizione del magistero circa il suo stesso magistero e la loro rilevanza giuridico-canonica

4.1) Un primo intervento con il quale la Congregazione per la Dottrina della Fede ha inteso «riassumere e spiegare alcune verità attinenti il mistero della Chiesa, le

¹³ In AAS 65 (1973) 396-408; EV 4/2564-2589.

¹⁴ *Codex Iuris Canonici*, in AAS 75 (1983) pars II, VIII- XIV, 317.

¹⁵ In AAS 81 (1989) 104-106; EV 11/1190-1195.

¹⁶ In AAS 82 (1990) 1550-1570; EV 12/244-305.

¹⁷ *Catechismus Ecclesiae Catholicae - Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città de Vaticano 1997 (titolo italiano: 1999).

¹⁸ In AAS 85 (1993) 1133-1228; EV 13/2532-2829.

¹⁹ In AAS 87 (1995) 401-522; EV 14/2167-2517.

²⁰ In AAS 90 (1998) 457-461; EV 17/801-807.

²¹ In AAS 90 (1998) 641-658; EV 17/808-850.

quali (...) [sono] oggi negate o messe in pericolo» è la Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* del 24 giugno 1973. Il documento illustra le diverse forme di magistero infallibile: magistero ordinario e universale (sulla base di *Lumen gentium*, n. 25), magistero conciliare (sulla base di *Lumen gentium*, n. 25 e della *Pastor aeternus* del Vaticano I), magistero definitivo del papa (sulla base della *Pastor aeternus*). Nodale è la questione della estensione dell'infallibilità del magistero. Il concilio Vaticano II nella *Lumen gentium*, n. 25 aveva già dato una precisa indicazione sull'estensione dell'oggetto dell'infalibilità: «Questa infallibilità, della quale il divino Redentore ha voluto provvedere la sua Chiesa quando essa definisce la dottrina della fede e della morale, si estende tanto quanto il deposito della divina Rivelazione, che deve essere scrupolosamente custodito ed fedelmente esposto»²². Suo oggetto è, dunque «la fede da credere e da applicare alla morale» (*fides credenda et moribus applicando*). Il problema è se la definizione di questa competenza del magistero comprenda anche l'insegnamento delle norme morali determinate²³. In riferimento all'*Humanae vitae* la questione può essere posta in questi termini: la norma che stabilisce l'intrinseca grave illiceità di qualsiasi forma di contraccezione rientra tra le competenze del magistero? È stata insegnata infallibilmente dalla Chiesa?

La Dichiarazione precisa in modo restrittivo l'ambito dell'oggetto secondario dell'infalibilità. Si tratta, afferma, «di verità senza le quali questo deposito non potrebbe essere debitamente conservato ed esposto». Si dice anche che, in base alla dottrina cattolica, l'infalibilità del magistero «si estende non solo al deposito della fede, ma anche a tutto ciò che è necessario perché esso possa essere custodito ed esposto come si deve». Il testo aggiunge che «l'estensione di tale infalibilità al deposito stesso della fede è una verità che la Chiesa, fin dalle origini, ha ritenuto come certamente rivelata nelle promesse di Cristo» (n. 3: EV 4/2572). Si riconosce dunque che l'infalibilità circa l'oggetto secondario non è un dogma²⁴, ma appartiene alla dottrina cattolica. È la prima volta che un documento magisteriale tratta in modo così esplicito la questione dell'oggetto secondario.

Nella risposta alla domanda se il magistero abbia competenza per pronunciarsi sulla contraccezione e se questo insegnamento goda dell'infalibilità, non esiste unanimità tra i diversi autori che hanno trattato il tema. C'è chi risponde affermativamente perché ritiene che l'*Humanae vitae*, anche se nella forma è una "semplice enciclica", nella sostanza contiene una definizione pontificia *ex cathedra* e, di conseguenza, in se stessa e per se stessa infallibile. Nell'estremo opposto, stanno coloro che rispondono negativamente perché si ritiene che non esistano norme particolari di morale naturale che siano universali e immutabili e, perciò, nessuna di esse può essere ritenuta ir-

²² «Tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum» (LG 25).

²³ Il testo di *Lumen gentium* era stato così spiegato ufficialmente dalla Commissione Teologica del concilio: «Obiectum infailibilitatis Ecclesiae, ita explicatae, eandem habet extensionem ac depositum revelatum spectant, vel quae ad idem depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur»: *Acta Synodalia Sacr. Oecum. Conc. Vaticani II*, II, III, I, p. 251.

²⁴ Il "dogma" nell'uso teologico attuale stabilisce una verità che la Chiesa pone come fondamentale per la fede. Il termine può designare anche verità di fede che non sono state normalmente istituite in dogma (come per es. la confessione trinitaria).

reformabile e tanto meno oggetto di magistero infallibile. Tra le due posizioni estreme, esiste una notevole varietà di tentativi di fondare teologicamente l'una o l'altra risposta. C'è poi il lungo magistero di Giovanni Paolo II che ha trattato ripetutamente i temi morali dell'*Humanae vitae*. Possono bastare queste sue parole: «Questa legge (morale naturale) non è solo costituita da orientamenti generali, la cui precisazione nel loro rispettivo contenuto è condizionata dalle varie e mutabili situazioni storiche. Esistono norme morali aventi un loro preciso contenuto immutabile ed incondizionato (...): la norma che proibisce la contraccezione o quella che interdistingue l'uccisione della persona innocente, per esempio. Negare che esistano norme aventi un tale valore può farlo solo chi nega che esista una verità della persona, una natura immutabile dell'uomo»²⁵.

Non è mio compito approfondire se e come il magistero abbia sviluppato un insegnamento sulla contraccezione, se tale magistero sia da considerare infallibile, oppure se sulla questione il magistero abbia voluto proporre una verità come *definitive tenenda*, ma senza dare a tale insegnamento il carattere di *giudizio definitivo*, come inteso nel Vaticano I²⁶. Mi limito a ricordare quanto ha detto recentemente Benedetto XVI parlando dell'*Humanae vitae*: «Il mio predecessore di venerata memoria (...) pubblicava la lettera enciclica *Humanae vitae*. Quel documento divenne ben presto segno di contraddizione. Elaborato alla luce di una decisione sofferta, esso costituisce un significativo gesto di coraggio nel ribadire la continuità della dottrina e della tradizione della Chiesa». Più avanti così continua: «Il magistero della Chiesa non può esonerarsi dal riflettere in maniera sempre nuova e approfondita sui principi fondamentali che riguardano il matrimonio e la procreazione. Quanto era vero ieri, rimane vero anche oggi. La verità espressa dall'*Humanae vitae* non muta; anzi, proprio alla luce delle nuove scoperte scientifiche il suo insegnamento si fa più attuale e provoca a riflettere sul valore intrinseco che possiede»²⁷.

4.2) Del Codice di diritto canonico (1983) interessano i cc. 749-752. Il c. 749 riguarda il magistero infallibile sia del papa (§ 1) – in ragione del suo ufficio: «per lo stesso primato apostolico, essendo successore di Pietro» (*Pastor aeternus*, n. 4) – sia del collegio dei vescovi (§2) nelle diverse modalità di esercizio. Nel canone torna tre volte la formula «*doctrinam de fide vel de moribus tenendam definitivè*» – una dottrina da tenersi definitivamente sulla fede o sui costumi²⁸. Vi si può vedere un riferimento a quell'ambito dell'infalibilità che riguarda le dottrine in cui si esplicano la Rivelazione e tutte le verità rivelate sulla fede e sui costumi e sulle quali occorre vigilare per man-

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10 aprile 1986: AAS 78 (1986), p. 1101; cf. anche CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Persona humana*, n. 4.

²⁶ Cf. F. OCÁRIZ, «La nota teologica dell'insegnamento dell'*Humanae vitae* sulla contraccezione», in *Anthropotes* 4 (1988) 25-43; L. CICCONE, «Interpretazione e approfondimento della *Humanae vitae* nel magistero seguente (pontificio ed episcopale)», in «*Humanae vitae*» 20 anni dopo, Atti del II Congresso Internazionale di teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988), Edizioni Ares, Milano 1989, pp. 139-181; più in generale cf. P. CARLOTTI, *In servizio della parola. Magistero e teologia morale in dialoghi*, Las, Roma 2007.

²⁷ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al convegno internazionale organizzato dall'Università Lateranense nel quarantesimo anniversario dell'Humanae vitae*, in *L'Osservatore Romano*, domenica 11 maggio 2008, p. 1.

²⁸ Sulla interpretazione della formula «fides et mores», in *In servizio della parola. Magistero e teologia morale in dialoghi*, pp. 63-97.

tenere integra la stessa Rivelazione. S'innesta qui la legge naturale, da cui scaturiscono, insieme ai diritti fondamentali della persona umana, anche gli imperativi etici, che è doveroso onorare. I cc 750 e 752 trattano dell'assenso alle decisioni del magistero: assenso di fede divina e cattolica, allorché si tratta del deposito della fede (c. 750), un *religiosum intellectus et voluntatis obsequium* quando si tratta di dottrina del magistero autentico che non proclama la verità con atto definitivo (c. 752). Si hanno due categorie di adesione ai pronunciamenti del magistero: l'assenso di fede e il *religiosum intellectus et voluntatis obsequium*. In modo implicito è indicata la possibilità di un terzo tipo di adesione, quello riguardante le verità da tenere definitivamente, vale a dire quelle verità che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente il deposito della fede. Questo terzo tipo di adesione diventerà esplicito nella lettera apostolica *Ad tuendam fidem* (1998) che sarà esaminata più avanti.

4.3) La *Professio fidei* (1989). La seconda parte della *Professio fidei* è suddivisa in tre commi che distinguono tre livelli di verità e il relativo assenso richiesto. I tre livelli intendono esplicitare le verità della fede cattolica che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo che le insegnerà tutta la verità (Gv 16,13), nel corso dei secoli ha scrutato o dovrà scrutare più profondamente (c. 747, § 1). Il primo livello sono le verità da credere con ferma fede in quanto contenute nella Parola di Dio scritta o trasmessa e che la Chiesa propone a credere come divinamente rivelate, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario e universale (c. 750; CCEO, c. 598). Il terzo livello riguarda gli insegnamenti che sono proposti dal romano pontefice o dal collegio dei vescovi quando esercitano il loro magistero autentico, sebbene non intendano proclamarle con atto definitivo, ai quali (insegnamenti) si deve aderire con religioso ossequio della volontà e dell'intelletto (c. 752; CCEO, c. 599). Il secondo livello è della massima importanza in quanto indica le verità connesse con la divina rivelazione: sono le verità da accogliere e ritenere circa la dottrina che riguarda la fede o la morale (*Fides et mores*) e sono proposte dalla Chiesa in modo definitivo. Va notato che per questo secondo livello, non viene usato il termine «infallibile», ma «definitivo» e l'adesione richiesta è espressa con la formula «fermamente accolgo e ritengo». Nel motu proprio *Ad tuendam fidem* verrà proposto un secondo paragrafo al can. 750, nuovo, ma conforme al secondo comma della *Professio fidei*. Stabilisce il nuovo canone: «Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la fede e i costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta la medesima proposizione da tenersi definitivamente».

4.4) L'istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo (1990). Con questa istruzione la Congregazione per la dottrina della fede, tenendo conto delle tensioni vissute da gruppi di teologi nei confronti soprattutto del magistero ordinario del papa e della stessa Congregazione, intende «illuminare la missione della teologia nella Chiesa» (n. 1: EV 12/247). Interessa in questa sede la trattazione dei diversi gradi di autorità del magistero della Chiesa (nn. 15-19) e dei differenti gradi di adesione che sono richiesti (nn. 23-24). Ne 11'elencare le forme di esercizio del magistero infallibile l'istruzione segue la *Lumen gentium*, n. 25. Richiamandosi alla Professione di fede, al secondo livello di verità, l'Istruzione afferma: «Il compito di custodire santamente e di esporre fedelmente il deposito della divina rivelazione implica, di sua

natura, che il magistero possa proporre “in modo definitivo” enunciati che, anche se non sono contenuti nelle verità di fede, sono a esse tuttavia intimamente connessi, così che il carattere definitivo di tali affermazioni deriva, in ultima analisi, dalla rivelazione stessa» (n. 16). Il testo continua affermando la competenza del magistero circa la morale (*mores*) e la legge naturale: «Ciò che concerne la morale può essere oggetto di magistero autentico, perché il vangelo, che è parola di vita, ispira e dirige tutto l'ambito dell'agire umano. Il magistero ha dunque il compito di discernere, mediante giudizi normativi per la coscienza dei fedeli, gli atti che sono in se stessi conformi alle esigenze della fede e ne promuovono l'espressione nella vita, e quelli che al contrario, per la loro malizia intrinseca, sono incompatibili con queste esigenze. A motivo del legame che esiste fra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione, e a motivo della necessità di conoscere e osservare tutta la legge morale in vista della salvezza, la competenza del magistero si estende anche a ciò che riguarda la legge naturale» (n. 16). La categoria del magistero «definitivo» acquista anche in questo documento una sua autonomia, distinguendosi dal magistero infallibile. Va notato che per la prima volta in un documento magisteriale (una “istruzione”) si afferma che la legge morale può essere oggetto di insegnamento definitivo da parte del magistero, e come tale va accettato dai fedeli²⁹.

4.5) *Il Catechismo della Chiesa cattolica*. Interessa l'edizione del 1997. Il testo distingue con cura le «verità contenute nella rivelazione» e le «affermazioni fatte in modo definitivo». Solo alla prima categoria si deve aderire con una adesione irrevocabile di fede.

Il n. 2035 precisa che l'infallibilità si estende, oltre che al deposito della rivelazione, anche a tutti gli elementi di dottrina, ivi compresa la morale (*doctrina morali*), senza i quali le verità salvifiche della fede non possono essere custodite, esposte e osservate. Il n. 2036 afferma che «l'autorità del magistero di estende anche ai precetti specifici della legge naturale, perché la loro osservanza, chiesta dal Creatore, è necessaria alla salvezza. Richiamando le prescrizioni della legge naturale – continua il Catechismo – il magistero della Chiesa esercita una parte essenziale della sua funzione profetica di annunciare agli uomini ciò che essi sono veramente e di ricordare loro ciò che devono essere davanti a Dio». Il testo del Catechismo lascia aperto un interrogativo: quale il rapporto tra magistero infallibile e magistero definitivo?

4.6) L'enciclica *Veritatis splendor* (1993). È la prima enciclica che espone con grande ampiezza gli elementi della teologia morale fondamentale. Il magistero è detto competente sulla morale, ivi compresi i precetti particolari (n. 110). Non viene approfondita la questione dell'insegnamento magisteriale infallibile né di quello definitivo.

4.7) La lettera apostolica *Ad tuendam fidem* (1998). L'introduzione di un nuovo paragrafo nel c. 750 relativo al secondo livello di verità insegnate dal magistero (vedi sopra, n. 4.3), attribuisce qualità giuridica al magistero detto «definitivo»: si tratta di cose proposte definitivamente dal magistero e di un ritenere in modo definitivo da par-

²⁹ Cf. L. O'RSY, *The limits of Magisterium*, in *The Tablet*, 25, 8, 1990, 1066-1069; F. SULLIVAN, *The Theologian's ecclesial Vocation and the 1990 CDF Instruction*, in *Theological Studies*, 54, 1993, 536-550; cf. anche M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale*, Glossa Editrice, Milano 1996.

te dei fedeli. Va notato che la categoria “infallibilità” non figura esplicitamente nel c. 750, § 2, né nella Professione di fede e neppure nell’istruzione *Donum veritatis*. Vi è tuttavia sottostante la questione dell’infallibilità.

4.8) La costituzione apostolica *Apostolos suos* (1998). Una delle questioni discusse dopo la pubblicazione dell’*Humanae vitae* riguardava la competenza dottrinale delle conferenze episcopali. Le conferenze erano intervenute numerose sull’*Humanae vitae*, per lo più a favore, ma arricchendo l’insegnamento del papa con ulteriori contenuti³⁰. Una posizione dottrinale diffusa negava che le conferenze episcopali potessero godere del *munus magisterii*. Se ne erano fatte portavoce autorevole la Congregazione per i vescovi e altre Congregazioni romane con l’*Instrumentum laboris* predisposto per chiedere ai singoli vescovi di esprimere il loro parere sulla natura teologica e canonica delle conferenze episcopali. Si leggeva in detto documento: «Di questo *munus magisterii* non godono invece, propriamente parlando, le conferenze episcopali in quanto tali. Esse si prefiggono, per la loro stessa natura, mete operative, pastorali e non direttamente dottrinali (...). Le conferenze episcopali non costituiscono pertanto un’istanza dottrinale, non hanno competenza per stabilire contenuti dogmatici e morali»³¹. Questa posizione dottrinale non teneva conto del Codice di diritto canonico, che al c. 753 stabilisce: «I vescovi che sono in comunione con il capo del collegio e con i membri, sia singolarmente sia riuniti nelle conferenze episcopali o nei concili particolari, anche se non godono dell’infallibilità nell’insegnamento, sono autentici dottori e maestri della fede per i fedeli affidati alla loro cura; al quale magistero autentico dei propri vescovi i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio dell’animo».

Stabilisce invece il motu proprio *Apostolos suos*: «L’esercizio congiunto del ministero episcopale concerne pure la funzione dottrinale» (n. 21). Elencate le competenze dottrinali delle conferenze episcopali, il documento così continua: «La voce concorde dei vescovi di un determinato territorio, quando, in comunione col romano pontefice, proclamano congiuntamente la verità cattolica in materia di fede e di morale, può giungere al loro popolo con maggiore efficacia e rendere più agevole l’adesione dei loro fedeli col religioso ossequio dello spirito a tale magistero.

Esercitando fedelmente la loro funzione dottrinale, i vescovi servono la parola di Dio, alla quale è sottomesso il loro insegnamento, la ascoltano piamente, santamente la custodiscono e fedelmente la espongono in modo che i loro fedeli la ricevono nel miglior modo possibile» (ivi). I vescovi riuniti nella conferenza episcopale svolgono congiuntamente la loro funzione dottrinale. Non si tratta di un magistero universale, pur essendo ufficiale e autentico e in comunione con la Sede apostolica. La lettera apostolica stabilisce le condizioni del magistero autentico: «Presupposto che il magistero autentico dei vescovi, quello cioè che realizzano rivestiti dell’autorità di Cristo, deve essere sempre nella comunione con il capo del collegio e con i membri, se le dichiarazioni dottrinali delle conferenze episcopali sono approvate all’unanimità, indubbiamente possono essere pubblicate a nome delle conferenze stesse, e i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio dell’animo a quel magistero autentico dei propri

³⁰ Cfr. la bibliografia citata alle note 2 e 26.

³¹ CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Instrumentum laboris Le conferenze episcopali* sullo “status” teologico e giuridico delle conferenze episcopali, 1° luglio 1988, in *regno documenti* 33 (1988) 390-396; EV 10/1888.

vescovi. Se però viene a mancare tale unanimità, la sola maggioranza dei vescovi di una conferenza non può pubblicare l'eventuale dichiarazione come magistero autentico della medesima a cui debbono aderire tutti i fedeli del territorio, a meno che non ottengano la revisione (*recognitio*) della Sede apostolica, che non la darà se tale maggioranza non è qualificata» (n. 22).

Con il motu proprio *Apostolos suos*, in linea con quanto sancito nel c. 753, è riconosciuta all'assemblea generale delle conferenze episcopali nazionali la capacità di produrre documenti dottrinali aventi valore di magistero autentico, trattandosi di questioni nuove, su cui non si è pronunciata la suprema autorità della Chiesa e che hanno ricadute nel proprio territorio.

Conclusioni

1) Il percorso fatto dal magistero nei quarant'anni che ci separano dall'*Humanae vitae* è di grande rilevanza: liberato dal suo isolamento, il magistero si è posto chiaramente sotto la Parola della Rivelazione e situato all'interno della tradizione ecclesiale e delle sue molteplici espressioni e figure (Arduzzo).

2) Lungo i quarant'anni, sono stati approfonditi e chiariti molte questioni. Si è meglio compreso che se c'è un magistero infallibile, c'è pure un magistero, ampio e autorevole che non si presenta come infallibile. I confini tra infallibilità e non infallibilità sono ancora un campo aperto di ricerca, nella prospettiva della indefettibilità e inerranza della Chiesa.

3) Sul magistero si sono avute importanti acquisizioni. Ha acquistato identità teologica e giuridica il magistero detto "definitivo" con riferimento all'oggetto secondario della rivelazione. Ma anche qui la ricerca è aperta. È stata definita la competenza dottrinale delle conferenze episcopali.

4) Il magistero va ritrovando il suo posto all'interno di tutte le componenti ecclesiali incaricate di assicurare il permanere della Chiesa sul fondamento della rivelazione, della fede apostolica e dell'autentica tradizione.

«Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est» (Tertullianus, *Apologeticus*, IX, 8)
 ovvero il sorgere e lo sviluppo della Civiltà Cristiana

SOMMARIO: o. *Prolegomena*: da Tertulliano a Giovanni XXIII e il Paolo VI dell'*Humanae Vitae*, una pressante e continua difesa della vita umana: linee storico-giuridiche per la comprensione della formazione della Civiltà Cristiana, attraverso lo svolgimento – storico anch'esso – dei Principi che ne sono alla base: il principio della vita, quello dell'Uomo e quello infine della Paternità. 1. *Il principio della vita*, una nuova concezione rispetto a quella delle culture precristiana e contemporanee alla cultura ed alla predicazione cristiana e l'eredità della cultura greca ed ellenistica e di quella giudaica. 2. *Il formarsi della nuova concezione di uomo e di umanità* rispetto a quelle delle culture precristiana e contemporanee alla cultura e alla predicazione cristiana: l'eredità biblica e l'eredità della cultura greca ed ellenistica nella formazione dell'uomo cristiano e del nuovo concetto di persona. 3. *L'elaborazione dottrinariva intorno al concetto di paternità*: dall'*abbà* ebraico, al *pater* del vocabolario linguistico indoeuropeo fino alla costruzione dei *patria*, dalla paternità carnale come dono e precetto del Creatore (Gn. 1,28) alla paternità responsabile e spirituale richiesta da Dio all'uomo che collabora con lui nella trasmissione della vita umana: l'eredità biblica e l'eredità della cultura greca ed ellenistica. 4. La famiglia cristiana nella concezione paolina di I Corinti 7, 1-40 è il Manifesto del matrimonio cristiano che supera Tobia 6, 12 e ss. ed Esdra 9, 1 e ss. La predicazione Paolina dà luogo alla paternità e maternità responsabile. La civiltà cristiana nasce sulla base del concetto di paternità responsabile come massima espressione del concetto del valore di persona. 5. *Apologeticus IX, 8* e "Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est": qui è il sorgere e lo sviluppo della civiltà cristiana.

1. *Prolegomena: da Tertulliano a Giovanni XXIII e il Paolo VI della Humanae Vitae, una pressante e continua difesa della vita umana: linee storico-giuridiche per la comprensione della formazione della Civiltà Cristiana, attraverso lo svolgimento – storico anch'esso – dei Principi che ne sono alla base: il principio della vita, quello dell'Uomo e quello infine della Paternità*

A chi accusava i Cristiani, tra le tante colpe più inverosimili di omicidi più o meno rituali, Tertulliano¹ in *Apologeticus IX, 8*, [frutto, peraltro delle stesse accuse rivol-

* Prof. nell'Università degli Studi del Molise, Cattedre di Istituzioni di Diritto Romano e Diritti dell'Antico Oriente Mediterraneo, Direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche Sociali e dell'Amministrazione, Consulatore della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Consiglio per l'interpretazione autentica dei Testi Legislativi della Chiesa.

¹ Su Tertulliano (Quinto Settimio Florenzio), cfr. M. NICCOLI, alla voce omonima in *E.I.*, XXXIII, 1937, pp. 653-656, vero è proprio saggio da cui bisogna partire per lo studio di questo grande Padre della Chiesa. Sempre in *E.I.* bisogna partire per la voce Tertulliano; E. VOLTERRA rimandava a M. Niccoli per l'annosa questione centrale della chiesa fosse (e sia tuttora) da identificare con il giurista più volte citato da Ulpiano e di cui il Digesto conserva di frammenti riportati dalle *Quaestiones* (Dig. I, 3, *De legibus*, 27 e XLI, 2, *De adq. v. am. Poss.* 28) e dal libro *De castrensi peculio* (Dig. XLIX, 17, *de castr. Pec.*, 4 e XXIX, 1 *de test. mil.* 23 e 33). A voler identificare l'apologista Tertulliano con il giurista fu Cuiacio in *Observationum et emendationum*, lib. 7 cap. 2. L'ipotesi fu fieramente contrastata da P. VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma, 1924 che rilevanza come l'attività scientifica del giureconsulto si

te precedentemente alle comunità giudaiche, dal tempo di Appiano in poi, nel contrasto prima tra la comunità greca e quella giudaica di Alessandria e successivamente tra la comunità romana e gli Ebrei dell'Urbe²], rispose, in una definizione rimasta poi indelebile nella storia del Cristianesimo³, che ciò non poteva accadere perché l'insegnamento di Gesù di Nazareth portava a definire *Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est*⁴.

Giovanni XXIII l'8 marzo del 1963 nell'insediare la prima Commissione perché all'interno del Concilio studiassi se la morale tradizionale cattolica fosse consona ai tempi moderni e se necessitassero di un riesame o meno, ripropose l'antica convinzione, frutto, disse, della millenaria tradizione della Chiesa e che già aveva proposto in uno dei suoi interventi Conciliari (Cfr. AAS, 53, 1961, pp. 447), e cioè che "la vita umana è sacra fin dal suo affiorare e impegna direttamente l'azione creatrice di Dio: ecco perché l'uomo, della trasmissione della vita umana è responsabile collaboratore di Dio". Da Tertulliano a Giovanni XXIII c'è nelle fonti della dottrina della Chiesa una continua e pressante difesa della vita umana tale da caratterizzare la stessa storia della civiltà cristiana. L'enciclica *Humanae Vitae* si ritrova al termine di questo lungo processo storico-giuridico.

Scopo di questo nostro intervento è delineare questo processo storico-giuridico e individuarne le linee normative che hanno fatto della civiltà cristiana un *unicum* nella storia di tutti i tempi.

deve essere protratta almeno fino al 195, in epoca cioè posteriore alla conversione di Tertulliano al Cristianesimo (il Padre della Chiesa era nato 355 160) per cui appariva strano al Vitton (e alla dottrina che lo ha seguito su questa convinzione: cfr. R. ORESTANO, in *Nov. Dig. It.*, XIX, 1973, rist. 1982, p. 226 ed ivi completa bibliografia su questo problema a quella data, ma Orestano, sulla scorta di Eusebio, *Hist. Eccl.*, II, 2, 4 ritiene accettabile che l'autore dei *libri quaestionum* e del libro *de castrensi peculio* sia un tutt'uno con il celebre Padre della Chiesa "che porta lo stesso nome e che nei suoi scritti rivela una notevole cultura giuridica", aggiunge il maestro, ibidem) che Tertulliano apologeta e moralista cristiano colmo di sdegnosa fermezza nel ripudiare tutte le istituzioni della società pagana, abbia poi insistito, una volta convertitosi al cristianesimo, in un'attività così poco consona alla sua recente esperienza. Nel passo citato Eusebio definisce Tertulliano "perfetto conoscitore delle leggi dei romani".

² Cfr. O. BUCCI, *La genesi ellenistica dell'antigiudaismo romano: alle origini dell'antisemitismo cristiano*, in *Lateranum*, LII, 1986, pp. 51-52.

³ Per l'inquadramento storico-giuridico della comunità giudaica all'interno dell'Impero Romano, cfr. O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero Romano*, Roma, 1998 [collana *Studia et Documenta del Pontificium Institutum Utriusque Iuris*, n° 9], pp. 25-36 e pp. 342-343, 344, 360-361 [per la Giudea in età antica], pp. 79-86, 437-438 [per la Giudea in età romana, dalla redazione della provincia alla Costituzione Antoniniana], pp. 158, 170, 172, 465-468 [per l'età romano-cristiana fino al tempo di Diocleziano], pp. 208-221 [fino al Concilio di Nicea II].

⁴ Cfr. A. DE MARCHI, *Apologeti Cristiani, scelti e commentati*, Milano, 1907, ed. Vallardi. L'edizione migliore, tuttora insostituibile, dell'Apologetico, è quella di I.P. WALTZING, Paris, 1919: 2° edizione del testo e traduzione con la collaborazione di A. SEVARYNS nei classici de *Le Belles Lettres*, Paris 1929, 2° ed. del *Commentario*, Paris, 1931. Cfr. anche S. COLOMBO, *Per la critica del testo dell'Apologetico*, in *Didaskaleion*, 1916, pp. 1-36 e pp. 105-140; F. DI CAPUA, *Osservazioni critiche sul testo dell'apologetico*, in *Boll. Fil. Class.*, XX, pp. 161-162, e pp. 255-257; G. PASQUALI, *Per la storia del testo dell'Apologetico*, in *Studi italiani di filologia classica*, 1929, pp. 13-57 e pp. 320-322; IDEM, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze, 1934, pp. 16 e ss.

Divideremo questo nostro intervento in tre momenti, di come si è formata questa civiltà cristiana fondata su una nuova concezione della *famiglia* rispetto a quella del passato specificando la formazione dei concetti dei valori di *vita*, di *uomo* e di *paternità* nella storia del tutto nuovi rispetto a quelli elaborati dalla riflessione giudaica e greca dove erano sorti e dove erano stati ereditati.

2. *Il principio della vita, una nuova concezione rispetto a quella delle culture precristiana e contemporanee alla cultura ed alla predicazione cristiana e l'eredità della cultura greca ed ellenistica e di quella giudaica*

Il principio e il relativo concetto di vita che il cristianesimo andava elaborando a partire dal pensiero del Nazareno e di Paolo di Tarso, nasce in un tessuto storico ben preciso, quello giudaico-ellenistico, greco e romano, della cui eredità lo stesso Nazareno e l'Apostolo delle Genti e poi Padri della Chiesa, tra questi che Tertulliano, se ne fanno carico. Il fatto è che il che è evidente nella lunga elaborazione dottrinale del termine βίος, vita, e dei suoi derivati, βίωω, vivere, e βιοτικός, *relativo alla vita*, cioè *terreno*.

Il termine βίος si distingue dall'altro concetto di *vita*, ξωή, che sta ad indicare la *concezione vitalistica naturale* rispetto a βίος che si lega ad un'etica che non compare in ξωή. È vero che in senso generico βίος è la *durata* o il *tempo della vita* (così Platone, *Symposium*, 181 d, 203 d; Leg. VI, 770 a, VII, 802), ma in tutte queste fonti il termine indica anche la *vita individuale*, riacciandosi così all'*Ethica nicomachea*, I, 3p, 1095 b, 14 e ss.) soprattutto quando lo Stagirita compie la distinzione tra *apolau-sthikos* (la forma di vita dedicata ai sensi), *praktikos*, (la *vita attiva*), *politikos* (la *vita politica*, quella che si svolge nella *polis*, nella della città, da cui *polites* è l'abitante della città), *theorethikos* (la *vita contemplativa*, la vita che opera secondo i dettami della *teoria*).

Su queste basi dottrinarie si perviene al valore di βίος in Polibio (4, 73, 8), Diogene Laerte (7, 22) ed Epitteto (*Diss.* I, 26, 3-7) come *sostentamento, occupazione, risorse*, come attesta il termine βιοτικός. Con questo passato linguistico il termine compare nella traduzione dei Settanta dove βίος, traduce *vita* come *giorni della vita* (*jom*, e plurale *jamin*) nel senso dei *giorni dell'uomo*, la *vita che viviamo* o *che c'è dato da vivere* (*vita quam vivimus*, nella *Vulgata* di Girolamo). In nessuna fonte come in Giobbe, i Settanta sanno esprimere i giorni della vita (βίος) nel loro aspetto spirituale e di esistenza storica, fisica: la vita è fatica (7,1), ombra (8,9), nullità (7,16), tormento (15,20). Del resto sapienza 2,1.4.5 dirà che gli empî avranno una vita breve triste, ma proverbi 3,2 aveva detto che il giusto avrà una vita lunga (che tiene la vita nella sua destra: 3,16).

In 4 Maccabei, in pieno ellenismo, il ciclo si chiude: il termine ha assunto un valore squisitamente etico: è legittimo (4 Maccabei, 5, 36 e 7,15: *nomimos*), giusto (*orthos*: 4 Maccabei 1, 5), piacevole (*hedys*, 4 Maccabei, 8, 23) e divino (*theios*, 4 Maccabei 7,7).

Quando gli Evangelisti redigono i loro testi, si fanno portavoce di tutta questa tradizione che compare intatta nella loro riflessione:

a) come *durata della vita*, come era nel Platone del Simposio: 1 Pt 4,2; 1, Pt 4, 3; 1 Tm 2, 2 e 2 Tm 2, 4 dove βίος indica la *vita quotidiana*;

b) come *risorse*, rifacendosi ad Epitteto: Luca 15, 12-30; 1 Giovanni 3, 17.

c) come *condotta morale*, al pari dei Maccabei; 1 Giovanni 2, 16 (superbia della vita).

Percorso altrettanto complesso ebbe il termine $\xi\omega\acute{\eta}$ che vale anche esso *vita*, da $\xi\acute{\alpha}\omega$, *vivere* con i suoi derivati $\xi\acute{\omega}\omega\nu$ *vivente*, $\xi\omega\omicron\gamma\omicron\nu\acute{\epsilon}\iota\omicron$ *generale*, *vivificare*, $\xi\omega\omicron\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ *rendere vivo*, e quindi, visto il termine sotto l'angolazione naturale, *vivere qui nella terra*, terreno.

Il termine $\xi\omega\acute{\eta}$, dunque, vale alle origini *la condizione del vivere*, secondo i termini animali (compreso l'uomo) e vegetali (così Platone, *Leggi*, X, 895 e ss., ma anche Aristotele, *Ann.* II, 2). E non solo il singolo individuo, ma anche il cosmo è considerato un *organismo vivente* (*zōn empyshon*, come in Platone, *Tim* 30b) e anche gli dei sono esseri viventi (*zoa*). È Platone che pone la distinzione tra mortali (*thneta*, uomini) e immortali (*athanata*, dei).

La rivoluzione del significato di $\xi\omega\acute{\eta}$ avviene quando si compara il termine con *nous*, *intelletto* perché interviene la *ragione* ed allora si parla di *vivere secondo natura* (katà physis zen), perché la *natura* sta per *ragione* perché si dice che si vive *secondo ragione* (κατά λόγον) o *secondo virtù* (κατά ἀρετή): solo così si ha la *pienezza di vivere* quindi *vivere bene*, come compare in Epitteto, *Diss.*, I, 9, 19.

È da qui che compare Plotino che in *Enneadi* I, 4, 3; VI, 7, 31, in cui si dice che la vita naturale, nel senso di *vita perfetta* (teleia) e *vera* (alethine) si trova solo nel mondo divino (*unum*). Con una separazione dal corpo e la purificazione (khatarsis) da ogni elemento terreno, la *vita diventa perfetta*.

E in tal modo la *vita perfetta* (o quella che si ritiene tale) è separata dall'*evento concreto e quotidiano* e si identifica con il mondo divino ultraterreno e il concetto di *vita naturale* passa in subordine: la *vera vita* dunque non appartiene a questo mondo.

Ed è questa concezione della vita della storia che influisce sulla concezione della vita della storia dell'Israele antico. L'Israele antico concepisce la *vita*, il *vivere* (khajah, da cui Khajjim, e Khaj) come qualcosa di *naturale e terreno*. La suddivisione greca della vita *in corpo, anima e psiche* è totalmente estranea al mondo biblico. È vero che nelle fonti bibliche compare *nephesh*, anima e *basar*, carne (così in *Genesi*, 6,13), ma questi termini nulla hanno a che vedere con la psiche greca. Per Israele antico la vita non è fenomeno biologico naturale, ma sono i giorni della vita dati all'uomo da Dio che è il padrone della vita, (*Genesi* 25,7; 47,28; *Dt.* 32,39). Se l'uomo ha una vita lunga è perché stato fedele a Dio e Dio gli ha concesso una vita lunga (*Genesi* 15,15; *Deuteronomio* 5,16; 30,19; *Proverbi*, 3,1 e ss.; 2 *Re*, 20, 1 e ss.). L'Israelita antico, del resto, non conosce la vita contemplativa, ed allora la traduzione dei Settanta con *psychè* porta non tanto alla differenza tra corpo e anima, ma tra *corpo* e *vita*. Non è un caso che l'intera vita, fisica, psichica e spirituale proviene da Dio e non ci si deve meravigliare che quando Dio ritrae lo spirito della vita, l'uomo si riduce a cenere (*Giobbe* 34,14 e ss.).

È l'ellenismo che influisce nel giudaismo e, sull'orma delle dottrine platoniche presente in Fedro, nasce la fede nella resurrezione e quindi nell'immortalità dell'anima (*Sapienza* 8,19 e ss.; Giuseppe Flavio, 7,347 e ss.), mentre il corpo, vita terrena diventa prigioniera dell'anima (*Filone*, *Leg. All.*, 11,57; 111,21, 151) e quindi la vera vita è quella immortale nel mondo ultraterreno (4 *Maccabei* 15,3; *Filone*, *Op. Mund.*, 155 e ss.).

I Vangeli riflettono questo scenario: la vera vita dipende dalla parola di Dio (Matteo 4,4 che riporta Deuteronomio, 8,3), perché una vita vissuta lontano da Dio è come la morte (Luca 15, 25,32). Cibo e vesti sono importanti, ma in quanto dono di Dio (Matteo 6,25 e ss.; Luca 12,15). È lui che può far vivere e morire (Matteo 10, 28; Romani 4,17), è lui il creatore (Atti 17,25), il Signore (Luca 12,20; Atti 10, 42; Giacomo 4,15). La vita futura è dono di Dio per la risurrezione dei morti (Marco 12,26 e ss.). E Paolo che fa fare al cristianesimo una virata netta: la vita eterna si ottiene per le opere compiute oltre che per le Grazie, per il dono di Dio: la nuova vita dei credenti (Romani 6,4) non si rifugia nell'ascesi nell'indifferenza come per la Stoa e la Gnosi, ma è al servizio e in consonanza con il presente storico. Una *vita futura* si realizza già nel *presente*, nella dialettica tra *ora* e *non ancora*, tra l'indicativo e l'imperativo (Galati 5,25). Paolo sintetizza perfettamente la concezione greca con quella giudaica quando dice che la *nuova vita è già presente ma non ancora pienamente realizzata* (Colossesi 3,3); è attuale ma nello stesso tempo futura. La nuova vita non si esaurisce del presente storico, ma supera la vita e sconfigge così la morte (1 Corinti 15,26). La vita, in tal modo, è ancor più preziosa rispetto alla preziosità del concetto di vita nell'antico testamento, ma il fondamento resta quella dell'antico insegnamento che viene sviluppato. È la scuola rabbinica che ha dato luogo la predicazione del Nazareno e a quella Paolina che sviluppa l'insegnamento della precedente scuola rabbinica farisaica.

Concludendo: l'antico testamento testimonia un dato che non compare in alcuna altra cultura umana: *la vita è cosa preziosa*. L'uomo, benché la vita sia un tempo di servizio penoso (Giobbe, 7,1) è pronto a sacrificare tutto di salvarla (Giobbe 2,4). L'ideale di fruire a lungo dell'esistenza presente (Ecc. 10,7; 11,8) sulla terra dei "viventi" (Sal. 27,3) e di morire, come Abramo, in una vecchiaia felice, ricco di anni è sazio di giorni (Genesi 25,8; 35,29; Giobbe 42,17). La vita è ancora più preziosa per chi vive nella posterità, ardentemente desiderata (Genesi 15,1-6; 2 Re 4,12-17) dal momento che i figli sono la continuità dei padri e sostegno di questi ultimi (Sal. 127; 128) prolungando così la loro vita. Ecco perché si ama vedere numerosi, sulle piazze pubbliche, i vegliardi di età avanzata insieme ai ragazzi (Zaccaria 8,4 e ss.).

Non c'è dubbio che ogni vita viene da Dio, ma il soffio dell'uomo avviene in un modo speciale: per farne un'anima vivente. Dio ha soffiato alle radici dell'uomo un alito di vita (Genesi, 2,7; Sapienza, 15,11) che ritira l'istante della morte (Giobbe, 34,114 e ss.; Ecc. 12,7, dopo l'esitazione di 3,19 e ss.). Perciò Dio prende sotto la sua protezione l'uomo e ne vieta l'uccisione (Genesi 9,5 e ss.; Esodo, 20,13), anche quella di Caino (Genesi 4,11-15). Persino la vita dell'animale ha qualcosa di sacro tanto che l'uomo si può nutrire della sua carne, ma a condizione che ne sia stato fatto uscire tutto il sangue, perché la vita della carne è nel sangue (Levitico 17,11), sede dell'anima vivente che respira (Genesi 9,4).

Del resto, Dio non si è mai compiaciuto della morte di alcuno (Ez. 18,32). E questo perché la morte è una scelta che l'uomo ha compiuto con il peccato originale. Dio non aveva creato l'uomo per lasciarlo morire, ma perché vivesse in eterno (Sapienza, 1-13 e ss.; 2,23) avendogli destinato il paradiso terrestre e l'albero della vita il cui frutto, appunto, doveva farlo "vivere per sempre" (Genesi, 3,22). Ma anche di fronte a ciò Dio non rinuncia assicurare all'uomo la vita e propone al suo popolo le "vie della vita" (Proverbi 2,19, Salmi 16,11; Deut. 30,15; Geremia 21,8). Le vie sono "le leggi ed usanze di Jahvè"; chi le osserverà vi troverà la vita (levitico, 18,5; Deut. 4,1; Esodo

15,26) e vedrà “giungere a pienezza il numero dei suoi giorni” (Esodo, 23,23), troverà “lunghezza di giorni e di vita, luce degli occhi e pace” (Bar, 14). Queste vie sono quelle della giustizia ed è la giustizia che conduce alla vita (Proverbi 11,19). Gli empi saranno cancellati dal libro della vita (Salmi 69).

Il pensiero del Nazareno completa questo scenario: la vita è una cosa preziosa, “più del cibo” (Matteo 6,25). Salvare una vita, peraltro, è più importante di tutto, anche del sabato (Marco 6,4) perché “Dio non è un dio di morti, ma è un dio dei viventi” (Marco 12,27). Lo stesso Dio guarisce e restituisce alla vita come se non potesse tollerare la presenza della morte. Se egli fosse stato presente, Lazzaro sarebbe morto (Giovanni 11,15-21).

Alla luce di quanto d’ora descritto si può capire perché il suicidio è considerato nella Chiesa e nella tradizione cristiana un delitto, in quanto con esso l’uomo viola il quinto comandamento del Decalogo, disponendo di un bene – la propria vita – che non gli appartiene, e del quale unico Signore è Iddio. Si legge, infatti, nelle scritture “tu non ucciderai” (Esodo, 20,13) e “sono io, Iddio, che faccio vivere e faccio morire” (Deut. 32,39)⁵.

3. *Il formarsi della nuova concezione di uomo e di umanità rispetto a quelle delle culture precristiana e contemporanee alla cultura e alla predicazione cristiana: l’eredità biblica e l’eredità della cultura greca ed ellenistica nella formazione dell’uomo cristiano e del nuovo concetto di persona*

Il nuovo uomo cristiano, frutto della predicazione del Nazareno e di Paolo di Tarso si forma all’interno di uno scenario storico-giuridico che aveva una chiara concezione dell’umanità.

Due sono i termini con i quali il vocabolario greco indica l’uomo, *άνήρ* e *άνθρωπος*: il primo indica l’uomo di fronte alla donna con il significato di marito, sposo, guerriero, eroe, che si trova anche nella forma di *άνρσών*, maschio; il secondo designa l’uomo in contrapposizione con gli dei e gli animali, il *genere umano*, dunque, l’*umanità*. Con *άνθρωπος*, cioè, si intende il concetto comune di essere razionale, comprendendo l’uomo come essere razionale, quindi la *donna*, i *bambini*, i *vecchi* e *giovani*, ed anche il *servo* o lo *schiaivo* quando si vuole contrapporre quest’ultimo al *κυριος*, il signore.

In particolare *άνήρ* è l’uomo in contrapposizione alla donna in Platone, Gorgia 514E, o il marito, come in Odissea 6,182 e ss., ma anche l’*adulto*, lo *sposo*, il *fidanzato* (Senofonte, *Ciropedia*, VIII, 7,6) e quindi il *guerriero* che mostra la sua *virilità* (Aristofane, 77, e ss.).

Il termine *άνήρ* serve nei Settanta a tradurre l’ebraico *ish*, uomo, ma anche *bàal*, marito, o *ghibl*, guerriero, eroe, o *zaquen*, anziano, e perfino *nasi*, profeta o *adon*, signore, in perfetta sintonia, dunque, con il vocabolario greco (Genesi 3,16; 18,12; Esodo 23; 1 Samuele 1,3 e ss.; Deuteronomio 20,7; 21,14; 22,13 e ss.; 24,5) sempre comunque distinto da donna, *γυνή*. Spesso compare *άνρσών* per maschio (Genesi 1, 2).

⁵ Cfr. A.A. VIARD-J. GUILLET, *Vita*, in *DTB*, curante X. LEON DUFOUR, Casale Monferato, 1965, 3° ed., coll. 1224-1230; G. CROCETTI, *Linee fondamentali del concetto di vita in Gv 6, 57*, in *Ri. Bib. It.*, 19, 1971, pp. 375-392; G. VON RAD, G. BERTRAM R. BULTMANN, *ξολο*, in *ThW*, II, p. 833 e ss.

Identica situazione si ha nei testi neotestamentari:

a) c'è ἀρσὴν, maschio (Marco, 10,6 e Romani 1,26) in contrapposizione alla femmina;

b) c'è ἀνὴρ, come fidanzato (Matteo, 1,19);

c) c'è ἀνὴρ, come uomo come contrapposizione alla donna, γυνή (1 Corinti 13,11; Luca 23,50; Atti 6, 3,5; Luca 5,8; uno Corinti 7,1-16).

Si perviene così a 1 Corinti 16,13 che riprende due Samuele 10,12 dei 70 quando si dice "siate uomini" nel senso di "vigili" e siate "saldi nella fede".

C'è poi ἀνθρωπος che sta per *umano* e quindi può essere applicato anche lo schiavo. Si traduce *ish*, ebraico e star indicare ciò che è stato creato *ad immagine di Dio*. L'ebraico di ἀνθρωπος è *adam* ed è ἀνθρωπος ad essere collegato nei Settanta a *nous*, *psiche*, *soma*, che però nell'antico testamento non hanno vita autonoma, ma sono *parti* dell'uomo, aspetti dell'ἀνθρωπος: si ha così l'uomo che *carne*, (*basar*, Salmo 78,39), che è spirito (*ruakh*, Salmo 14 146,4), persona (Ezechiele 11,19 cioè spirito e cuore che si pone relazione con Dio), *nepesh*, puro spirito; individuo (Deuteronomio, 24,70, Ezechiele 13,18 e ss.), cuore (*leb*, l'intimo dell'uomo). la contrapposizione anima-corpo compare in Qumran (1Qs, 111,13-IV,26) e e nei Maccabei (2, 21 e ss.), che è il giudaismo ellenistico.

Come sempre è Paolo a innovare nella prima predicazione cristiana dopo il Nazareno perché il primo che fa la differenza tra uomo esteriore con l'interiore (2 Corinti 4,16) che è poi la differenza tra essere nel profondo, cioè cuore (Kardia) e la sua forma esteriore. Ed allora i termini greci hanno significato diverso, *soma* come corpo, il senso di *persona* (Filippesi 1,20 e 1 Corinti 15,44), *sarx* come carne, come mortale (2 Corinti 4,10 seguenti), come anima del senso di persona (2 Corinti 12, 15,1 Corinti 15,44); come spirito, cioè *coscienza* (romani 8,6) e poi *nous*, *ragione* e *syneidesis*, coscienza (Romani 7,23 e Romani 2,15).

Ecco l'uomo nuovo, l'uomo cristiano rispetto l'antico.

Concludendo: l'uomo, dunque, è stato creato da Dio (Elohim) a sua immagine (*selem*) e somiglianza (*demut* → conformità): è l'immagine e somiglianza di Dio che rende l'uomo *persona*. Del resto, tanto nel racconto Jahvista della creazione (genesì 2,4-25) che in quello sacerdotale (genesì 1,1; 2,4) ritroviamo che l'uomo è la più nobile delle opere compiute da Dio e che tutte le altre cose e tutti gli altri esseri viventi sono stati creati per lui. Questo essere umano è costituito da due elementi, un elemento materiale come carne (*basar*) è un principio divide mediata anche chiamata *nepes* (anima), ma anche *ruah* (spirito). L'uomo, anzi, non *ha* ma è la sua anima. Così in Genesi 2,7 ma anche in 1 Samuele 18,7 dove indica l'io, la persona.

Ma oltre *nepes*, e *ruah* esiste *leb*, *libab*, "cuore", che è la sede delle passioni e dei sentimenti, la sede della coscienza dello sforzo spirituale, il centro profondo dell'uomo in opposizione all'aspetto esteriore corporeo (1 Samuele 16,27). In particolare è riferito all'atteggiamento morale (Genesi 20,5 e ss.) e religioso (Giosuè 22,5; 1 Samuele 12, 20,24; Ezechiele 11,19).

Dal cuore vengono gli impulsi che determinano agire e il comportamento (Genesi 6,5; Ezechiele 36,2). Nel cuore si prendono le ultime decisioni personali (2 Samuele 7,27; 1 Re 8,17). Per questo il cuore fa un tutt'uno con la coscienza (1 Samuele 25,31). Non la carne ed il corpo è il soggetto del peccato della concupiscenza, ma il cuore ed ecco perché *nepes*, e *ruah* indicano la *persona*.

Alla luce di tutta questa concezione si comprende bene qual è la nozione di diritto nell'antico Israele: è la nozione di *basar*, *leb* e *ruah* che dà luogo alla persona che esiste in quanto *individuo* e tutti gli *individui* sono *persone*, così lo straniero (Levitico 19,3 23,33 e ss.) e così persona è lo schiavo (Esodo 25,1-11; 29,26 e ss.).

Si può quindi capire perché i delitti contro la proprietà non sono puniti con la morte, perché la persona e la sua vita sono ritenute superiori a tutti beni materiali (Esodo 21,3; 22,14) ed è da questo concetto di *persona* che nasce l'amore verso il prossimo che è il tema importante, nella legislazione dell'Antico Testamento, o la santità di Dio, come prova soprattutto della sollecitudine di tutto Israele nei singoli suoi figli per i loro connazionali caduti nell'indigenza (Levitico 25,35-38). Si comprende quindi perché la legge fa appello all'iniziativa personale: se essa impone a ciascuno grandi obblighi, libera tuttavia dalla costrizione della collettività a vantaggio di un'esistenza personale.

È vero peraltro che nell'antico Israele gli uomini non godono tutti di una stessa dignità, ma essi sono divisi degli uffici che ricoprono di fronte a Dio (Kābad è *peso*, *onore*: così in Genesi 45,13 per Giuseppe), ma tutta l'umanità forma un'unità. L'alleianza di Noè, infatti, abbraccia tutti popoli della terra (Genesi 9,1-17); solo successivamente si disse che alla fine dei tempi tutti popoli avrebbero partecipato ai beni del popolo eletto (Isaia, 2, 2-4; 45, 22-24; Zaccaria 9,9 e ss.). E questo rappresenterà la rottura con la predicazione del Nazareno che si opponeva al disegno di Israele in senso angusto e ristretto (come popolo eletto) ma abbracciava l'umanità intera. Il Nuovo Testamento, peraltro, parla di *σῶμα* (Romani, 1,24; Marco 5,29) in luogo di *basar* e di *nous* (ragione, intelligenza, Filippesi, 4,7; Luca 24, 45). E c'è poi lo *pneuma* che lotta anch'esso contro il *sarx*, il corpo materiale (Romani 7,23), come *ruah* dell'Antico Testamento, spirito di vita (Matteo 27,50; Giacomo 2,26) che continua ad esistere dopo la morte (Ebrei 12,23; 1 Pietro 3,19) e rappresenta la persona dell'uomo cui ci si rivolge (Galati 6, 18; Filippo 4, 23; Filemone 25). Come *leb* (καρδιά) dell'antico testamento, *πνεῦμα* rappresenta il centro della persona umana (Ebrei 4,12; 1; 1 Corinti 2,14). E il cuore resta al centro della conoscenza, come nell'antico testamento: nel cuore si produce il peccato (Matteo 5,28); dal cuore provengono tutte le funzioni, quella vegetativa e sensitiva (Atti 14,17; Giacomo 5,5), conoscitiva (Marco 2, 6,8; Romani 1,21; 1 Corinti 2,9) e del sentimento (Romani 9,2; Colossesi 2,2) e della volontà (1 Corinti, 4,5; Romani 10,1). È il cuore, infine, che è puro (Efesini 6,5), ma anche pervertito (Ebrei 3, 12).

Tutte queste funzioni presuppongono che presso Israele erano stati proclamati due principi: quello del *libero arbitrio* e quello della *libertà* dove il primo può esprimersi liberamente, a partire dalla disubbidienza del paradiso terrestre, perché c'è il principio della libertà operante nella società giudaica⁶.

⁶ Cfr. X. LEON DUFOR, *Uomo*, in *DTB*, cit., coll. 1172-1181; X. LEON DUFOR, *Donna*, in *DTB*, cit., coll. 252-257; A. NEGUER, X. LEON DUFOR, *Madre*, in *DTB*, cit., coll. 386-393; J. JEREMIAS, ἀνθρώπος, in *ThW*, I, pp. 365 e ss.; A. OEPKE, ἀνὴρ, in *ThW*, I, pp. 309 e ss.; M. MARTINI, *Il cristiano uomo di fede secondo il Nuovo Testamento*, in *Pres. Past.*, 40, 1972, p. 432 e ss.; K. RAHNER, *Il cammino verso il nuovo*, in *Humanitas*, 17, 1962, pp. 739-760; A. SISTI, *Le origini dell'uomo della strada della salvezza*, in *Bib. Or.*, 14, 1972, pp. 145-166; P. VATTIONI, *La sapienza e la formazione del corpo umano*, in *Aug.* 6, 1966, pp. 317-323; P. VATTIONI, *La creazione dell'uomo nella Bibbia*, in *Aug.* 8, 1968, pp. 114-139.

4. *L'elaborazione dottrinarina intorno al concetto di paternità: dall'abbà ebraico, al pater del vocabolario linguistico indoeuropeo fino alla costruzione dei patria, dalla paternità carnale come dono e precetto del Creatore (Gn. 1, 28) alla paternità responsabile e spirituale richiesta da Dio all'uomo che collabora con lui nella trasmissione della vita umana: l'eredità biblica e l'eredità della cultura greca ed ellenistica*

Ma lo scenario in cui si muoveranno i Padri della Chiesa che elaboreranno il valore e il concetto di paternità responsabile e quindi, per arrivare a Tertulliano, al principio di "Homo est et qui est futurus. Etiam fructus omnis iam in semine est" (*Apologeticus*, IX, 8) [l'uomo è anche quello che verrà nel futuro. Anche ciascun frutto è già nel seme], ha radici non solo ellenistiche, nel cui ambito era sorto il pensiero giudaico del Nazareno e da Polo di Tarso, ma profondamente ebraico, dove si confondevano i principi biblici rabbinici e farisaici, talmudici e della Mishna, babilonese e palestinese.

Tutta questa eredità è nel concetto di *Abba*, padre il cui termine è contenuto nell'Antico Testamento ben 1180 volte in senso corporale e 15 volte in senso spirituale. Il Padre è il capo della famiglia, ed è un'autorità che merita comunque rispetto (Esodo 20, 12; 21, 15-17; Proverbi 23, 22), perché è il sacerdote della famiglia, della casa, responsabile della fedeltà dell'alleanza nella vita domestica e dell'istruzione religiosa dei figli (Esodo 12, 3 e ss.) e quindi anche Maestro della Casa (Esodo 12, 26 e ss.; 13, 14 e ss.; Deuteronomio 6, 7-20 e ss.; 32, 7, 46; Isaia 38, 19). Per questa ragione Padri sono tutti gli Antenati di Israele (Salmi 22, 5; 106, 7) e quindi soprattutto i *Patriarchi*, come Abramo, Isacco e Giacobbe, in quanto trasmettitori delle promesse di Jahvè (1 Cronache 29, 18). E poiché Dio ha dato la vita all'uomo egli è il primo padre (Deuteronomio 32, 6; Isaia 63, 16; 64, 7; Geremia 31, 9). Per questo possiamo parlare di Dio come "padre nostro" (Geremia 3, 4, 19) che è parlare di tutto il popolo eletto: così è in Tobia 13, 4 ma anche in Qumran (1 QH 9, 35 e ss.) e infine nelle citazioni rabbiniche. Conseguenza di questa comune filiazione divina è la fedeltà assoluta della Comunità ai precetti che Dio ha fissato nel periodo della sofferenza del suo popolo (Malachia, 2, 10).

È Gesù di Nazareth che sente Dio come padre dell'uomo singolo (Abba, perché mi hai abbandonato?) e non poteva essere così, perché dall'insegnamento del Nazareno, il padre è il Padre di tutti gli uomini: il testo di Siracide 23, 1, 4 "Dio padre mio" è del tutto isolato nel contesto dell'Antico Testamento. Il Nazareno, in tal modo, si lega al giudaismo della diaspora (Filone, Op. Mund. 89; Spec. Leg. I, 96; II, 6; Giuseppe Flavio *Antiquitates*, 7, 380, e ai Maccabei 3 Mac. 5, 7; Sapienza 2, 16 e ss.).

Resta ovviamente indelebile il comandamento mosaico del rispetto ai Genitori (Esodo 20, 12) che i Vangeli sigillano con il comando del Salvatore (Marco 7, 9 e ss.; 10, 19; Matteo 10, 37; Luca 14, 26; Marco 10, 29 e ss.). E poi c'è Efesini 6, 1 e ss., Colossesi 3, 20 e ss., dove l'ubbidienza ai genitori è marcata.

Nel Nuovo Testamento si continua l'opera della paternità dell'Antico Testamento: in 142 passi Dio è indicato come padre nella parole del Nazareno. Gesù usa "Padre mio" ma anche "Padre vostro". Dio è il Padre di tutti gli uomini e di conseguenza è il Padre di Gesù e il padre dei suoi discepoli. Ciò implica che a partire da Gesù, tutti i discepoli hanno un impegno particolare nel proprio comportamento con gli altri uomini (Matteo 5, 44 e ss.; Luca 3, 25 e ss.).

In Paolo Dio è indicato come Padre per ben 40 volte (Romani 1, 7; 1 Corinti 1, 3; 2 Corinti 1, 2 e poi, con inni di lode, Romani 15, 6; 2 Corinti 1, 3; Efesini 1, 3).

Concludendo: Padre è il Capo incontrastato della famiglia, colui che la sposa riconosce come suo signore e suo padrone (*baal*, Gen. 20, 3). Signore è *adon* in Genesi 18, 12, colui del quale dipendono l'educazione dei figli (Eccl., 30, 1-13), la conclusione dei matrimoni (Gen. 24, 2 e ss.; 28, 1 e ss.), la libertà delle figlie (Es. 21, 7) nonché, anticamente, la vita dei bambini (Gen. 38, 24; 42, 37). In lui si incarna tutta la famiglia di cui egli si assicura l'unità (Genesi, 32, 11) e che, per tutte queste ragioni dà luogo alla *beythab*, la casa paterna (Gen. 34, 19).

E poiché la casa viene a designare un clan (così in Zaccaria 12, 12 e ss.), una frazione importante del popolo (così la casa di Giuseppe) o tutto il popolo (la "casa di Israele"), l'autorità del capo di questi gruppi è concepita ad immagine di quella del padre nella famiglia (così Geremia 15, 18) fino a dire che il re e il padre della Nazione (Isaia 9, 5) ed i sacerdoti sono padri (Giud. 17, 10; 18, 19) come i consiglieri regi (Genesi 45, 8; Ester 3, 13f; 8, 121), i profeti (2 Re 2, 12) ed in genere i sapienti (Prov. 1, 8 e Is. 2, 12), tutti quelli, insomma, che possono educare.

I padri sono quelli che sono al vertice delle genealogie, gli antenati, che sono i padri per eccellenza, coloro nei quali è preformato il futuro della stirpe. Così, i patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe, in primo luogo, che sono i Padri secondo la carne (romani 4,1) e abbracciano anche i ribelli non solo quelli di cui si fa l'elogio. Inizia così a delinearsi una paternità spirituale oltre la paternità della stirpe. A mano a mano che viene considerato in senso spirituale, la paternità diventa anche universale. Questo avviene in primo luogo per Abramo che è inteso come "padre di una moltitudine" cioè di popoli. Sono i Settanta che insinuano l'idea che tutti popoli parteciperanno un giorno alla benedizione di Abramo e si arriva così a Paolo che in Efesini 3, 6 non trova differenza tra il Giudeo i e Gentili fino a dire che nel battesimo nasce una nuova stirpe spirituale dei figli di Abramo secondo la promessa (Galati 3,2e ss.), stirpe i cui primi rappresentanti non tarderanno ad essere chiamati e stessi padri (2 Pietro 34). *Questa stirpe spirituale ha come padre Dio*. Del resto tutte le nazioni antiche invocavano il loro dio come Padre, e questo non si trova nella tradizione semitica. Nei testi di Ugarit, nel secolo XIV, El, Dio supremo del Pantheon cananeo, è chiamato "re padre di Shunem" e con ciò esprimeva il suo dominio sugli dei e sugli uomini. E il dio El fenicio, era dio della fecondazione, e così Baal, figlio di El che fecondava le coppie umane. Jahvè, invece è unico: non ha sesso, né sposa, né figli in senso carnale, ma tutti sono, allo stesso modo, suoi figli, a partire dagli angeli, e poi i principi e poi i giudici. Nasce così Jahvè procreatore (Deuteronomio 32,6) ma come padre-sposo (così in Osea e in Geremia) del suo popolo, e quindi *padre di Israele* di cui è protettore e padrone (Esodo 4, 22; Numeri 11, 12; Deuteronomio 14, 1; Isaia 1, 2 e ss.; 30, 1, 9; Geremia 3, 14), ma anche adottante del popolo intero (Deuteronomio 32,6, 10,18) fino a essere padre di re e sovrani che vengono adottati tanto che Dio trascende l'ordine carnale è sanzione alla condotta morale del re. Le scuole rabbiniche fanno propria questa tradizione che viene poi riflessa nella formula "padre nostro che sei nei cieli" (Matteo 6,9). *Il Dio d'Israele anche Dio di ogni parte del popolo d'Israele e quindi di ogni suo figlio*.

Gesù è così il figlio di Dio.

Ma l'Israele di Gesù è del tutto nuovo rispetto all'antico così come la nuova Gerusalemme nulla ha che vedere con l'antica. Ciò perché il nuovo Israele abbraccia tut-

ta l'umanità: a questo nuovo Israele, che di diritto è aperto a tutti, il padre prodiga i beni necessari (Matteo 6,26-32; 7,11), in primo luogo lo Spirito Santo (Luca 11,13). I figli di Dio ne devono riconoscere la paternità (Matteo 23,9) e vivere come figli che pregano il loro padre (Matteo 7,7-11), che pongono in lui la loro fiducia (Matteo 6,25-34), si sottomettono a lui imitando il suo amore universale (Matteo 5,44 e ss.), la sua inclinazione a perdonare (Matteo 18,33 ma anche 14 e ss.), la sua misericordia (Luca 6,37; Levitico 19,2), la sua perfezione (Matteo 5,48). I figli devono dunque imitare il Padre: Luca 6,36 ripete un antico targum, ma nuova è l'insistenza della sua applicazione al perdono vicendevole e all'amore dei nemici, come proclama il Discorso della montagna. E Dio non è mai tanto nostro padre, come quando ama e perdona e noi non siamo mai tanto sui figli come quando agiamo allo stesso modo verso tutti nostri fratelli.

Gesù qui distingue il *mio padre* (Matteo 7,21; 11,27; Luca 2,4-9; 22,29) dal *voostro padre* (Matteo 5,45; 6,1, 7,11; Luca 12,32). E la familiarità con il *Padre* da parte di Gesù è palese, quando si rivolge a lui con il titolo di *Abba* di Marco 14,36 che equivale al nostro "papà", familiarità di cui non c'è traccia prima di lui e che manifesta una intimità senza pari.

Tutto ciò legittima Paolo di Tarso a dire che Dio ci libera dalla schiavitù e ci adotta tutti come figli (Galati 4,5 e ss.; Romani 8,14-17; Efesini 1,5) attraverso il battesimo facendo di Cristo il *figlio unigenito e primogenito*, primo di tutta l'umanità che viene dopo di lui e che divide con i fratelli successivi l'eredità paterna (Romani 8,7-29; Colossesi 1,18). Lo Spirito Santo, essendo l'agente interno di quest'adozione, ne è anche testimone: per questo lo Spirito è Spirito di Dio e non può essere separato dal Padre dal Figlio⁷.

5. *La famiglia cristiana nella concezione paolina di I Corinti 7, 1-40 è il Manifesto del matrimonio cristiano che supera Tobia 6, 12 e ss. ed Esdra 9, 1 e ss. La predicazione Paolina dà luogo alla paternità e maternità responsabile. La civiltà cristiana nasce sulla base del concetto di paternità responsabile come massima espressione del concetto del valore di persona*

Su questa tradizione di fonti nasce la famiglia cristiana, tutta presente nella testimonianza neotestamentaria.

⁷ P. TERNANT, *Padri e Padre*, in *DTB* (Dizionario di Teologia Biblica, curante X. LEON DUFOUR) Casale Monferrato, 1965, 3° ed., coll. 728-738; H. RENARD, P. GRELOT, *Figlio*, in *DTB*, curante X. LEON DUFOUR, Casale Monferrato, 1965, 3° ed., coll. 350-354; J. DELORNE, *Figlio dell'Uomo*, in *DTB*, cit., coll. 354-359; J. GALOT, *Il «Padre» nella preghiera liturgica*, in *Civiltà Cattolica*, 123, 1972, pp. 8-17; B. GHERARDINI, *Un Dio interpersonale*, in *St. Catt.*, 13, 1969, pp. 704-709; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*, in *Anacleta Biblica*, 19, 1963 ed ivi infra; H. W. MONTEFIORE, *God as Father in the Synoptic Gospels*, in *NTS*, 3, 1956, p. 31 e ss.; L. MORALI, *La paternità di Dio nell'Antico Testamento*, in *Ri. Bib. It.*, 7, 1959, pp. 44-56; G. KITTEL, *Abba*, in *TKW*, I, p. 4 e ss.; G. SCHRENK-G. QUELL, *πατηρ*, in *ThW*, V, p. 946 e ss.; H. RINGGRIEN, *Ab*, in *ThWAT*, I, p. 1 e ss. Per l'inquadramento generale della ricaduta dalla vecchia Gerusalemme alla Nuova e dall'Antico Testamento al Nuovo Testamento su questi temi, cfr. G. VON RAD, *Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*, in *ThB*, 8, 1958, 2° ed., pp. 225 e ss.; M. JOIN, LAMBERT e P. GRELOT, *Gerusalemme*, in *DTB*, cit., coll. 386-393.

Sullo sfondo c'è la concezione del matrimonio monogamico, così come fissato da Paolo in 1 Corinti 7,1-40 e Matteo 19,3-10 che compie una rivoluzione rispetto a Tobia 6, 12 e ss., e 7,12 seguenti ed Esdra 9,1 e ss..

Tobia 6,12 e ss. così dice:

Tu, come il parente più stretto, hai diritto di sposarla più di qualunque altro uomo e di avere in eredità i beni di suo padre. È una ragazza seria, coraggiosa, molto graziosa e suo padre è una brava persona». E aggiunse: «Tu hai il diritto di sposarla. Ascoltami, fratello; io parlerò della fanciulla al padre questa sera, perché la serbi come tua fidanzata. Quando torneremo da Raga, faremo il matrimonio. So che Raguele non potrà rifiutarla a te o prometterla ad altri; egli incorrerebbe nella morte secondo la prescrizione della legge di Mosè, poiché egli sa che prima di ogni altro spetta a te avere sua figlia. Ascoltami, dunque, fratello. Questa sera parleremo della fanciulla e ne domanderemo la mano. Al nostro ritorno da Raga la prenderemo e la condurremo con noi a casa tua.

E in 7, 12 e ss. si aggiunge:

Essa ti viene data secondo il decreto del libro di Mosè e come dal cielo è stato stabilito che ti sia data. Prendi dunque tua cugina, d'ora in poi tu sei suo fratello e lei tua sorella. Ti viene concessa da oggi per sempre. Il Signore del cielo vi assista questa notte, figlio mio, e vi conceda la sua misericordia e la sua pace». Raguele chiamò la figlia Sara e quando essa venne la prese per mano e l'affidò a Tobia con queste parole: «Prendila; secondo la legge e il decreto scritto nel libro di Mosè ti viene concessa in moglie. Tienila e sana e salva conducila da tuo padre. Il Dio del cielo vi assista con la sua pace». Chiamò poi la madre di lei e le disse di portare un foglio e stese il documento di matrimonio, secondo il quale concedeva in moglie a Tobia la propria figlia, in base al decreto della legge di Mosè.

Il libro di Tobia ha lo scopo preciso – indipendentemente dai mille problemi che derivano dalla sua lettura [a partire dalla sua ambientazione persiana: il demone Asmodeo presente nel suo racconto è un'evidente ricaduta onomastica dall'iranico Aeshma-daeva e i sette spiriti cui fa cenno il testo, altro non sono che i sette Amesha-Spenta della tradizione Avestica; l'ambiente geografico e quello iranico, da Raga a Ecbatana, capoluogo della Media fino a Ninive] – di prescrivere l'osservanza della legge ebraica, la pratica delle auto di beneficenza, i rituali di seppellire i morti e la cura di compiere i matrimoni all'interno dell'etnia giudaica. Soprattutto la descrizione della famiglia ebraica, ivi presente (anche per il posto di rilievo che trova in esso il dovere verso i morti e la pratica delle elemosine) è il punto di partenza per poter capire la base della famiglia cristiana che si deduce dai testi evangelici. L'insistenza anche il matrimonio per un ebreo deve avvenire con un appartenente alla stessa gens ebraica dimostra la volontà anche le nozze debbano consumarsi all'interno della stessa etnia) lo conferma il racconto stesso che parla dei sette mariti di sala, che poi sposerà Tobì, figlio di Tobia, morti la prima notte di nozze, dell'opera del demone Asmodeo).

E poi c'è Esdra 9, 1 che riporta come: sposando le figlie dei Cananei, Hittiti, Pezziti, Gabusei, Ammoniti, Moabiti, Egiziani, Amorrei (“hanno preso in moglie le

loro figlie per sé e per i loro figli”), gli Ebrei, autocensurandosi, «hanno profanato la stirpe santa con le popolazioni locali; anzi i capi e i magistrati sono stati i primi a darsi a questa infedeltà». E poi, in Esdra 9, 11-12, così viene precisato: “Il paese di cui voi andate a prendere il possesso è un paese immondo, per l'immondezza dei popoli indigeni, per le nefandezze di cui l'hanno colmato da un capo all'altro con le loro impurità. Per questo non dovete dare le vostre figlie ai loro figli, né prendere le loro figlie per i vostri figli; non dovrete mai contribuire alla loro prosperità e al loro benessere, così diventerete forti voi e potrete mangiare i beni del paese e lasciare un'eredità ai vostri figli per sempre”.

In questo passo il divieto di sposarsi fuori dall'etnia giudaica è netto. I matrimoni fuori dal gruppo ebraico non erano proibiti dell'antico Israele (Genesi 41,45; 48,5 e ss.; Numeri 12,1; Ruth 4,2 Samuele 3,9). Furono proibiti dal Deuteronomio per ostacolare l'idolatria che le donne pagane rischiavano di introdurre nei propri focolari (Deuteronomio 7,1-4, ma anche 23,1 e ss.). Non c'è dubbio che fu l'esilio a causare la netta divisione tra il gruppo ebraico e popoli confinanti, per cui il divieto appare anche il tentativo di difendere la loro autonomia culturale religiosa.

A superare questa concessione di chiusura al mondo circostante e la predicazione cristiana, e Gesù di Nazareth con tutta la sua concezione della vita della storia, e Paolo di Tarso.

Sulla base di tutta la predicazione del Nazareno, Paolo di Tarso in Galati 2,7 e ss., 1 Timoteo 2,7, Romani 1,16 e Colossesi 3, 11 dirà che “Greci e Giudei, Sciti e barbari, liberi e schiavi, uomo o donna, costituiscono infatti una sola cosa in Gesù Cristo”, sulla scia del pensiero di Filone che aveva affermato che la legge giudaica è destinata a superare l'opposizione tra greci barbari e ad essere, così, legge universale e che aveva programmato, in *De Vita Mosis* 2,14, che esistono in natura leggi non scritte (ἀγραφοὶ νόμοι) che rendono gli uomini orari uguali tra loro.

E si comprende allora il contenuto di 1 Corinzi 7; 1-40 vero e proprio *Manifesto sul Matrimonio Cristiano* in cui si fissano i principi base e fonti della problematica del matrimonio nella Chiesa fino ad oggi:

a) “è cosa buona per l'uomo non toccare donna”: è la sublimazione della verginità (1 Corinti 7,1) sottolineata da “ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io” (1 Corinti 7, 10). Il principio generale, comunque, per la soluzione dei problemi posti nella distinzione tra matrimonio e verginità è che (1 Corinti 7, 17-24) ciascuno rimanga nella situazione in cui si trovava quando è stato chiamato. Ma poiché la verginità è anche ricordata a proposito del matrimonio e viceversa, ciò sta a dimostrare la complementarità di questi due stati che non si possono comprendere l'uno senza l'altro. Questo principio è tanto più importante se teniamo presente che lo stesso Paolo dice: “vorrei che tutti fossero come me, ma ciascuno ha il suo proprio dono di Dio, chi in un modo, chi in un altro” (1 Corinti 7, 7).

b) “ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. Il marito compia il proprio dovere verso la moglie, mentre anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio corpo, molla il marito; allo stesso modo anche il marito non è abita del proprio corpo, ma è la moglie. Non astenetevi tra di voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera e poi ritornerete a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione” (1 Corinti 7, 9). Non c'è dubbio che all'interno del Manifesto del matrimonio (1 Corinti 7,

1-40), questo è il manifesto della paternità responsabile (1 Corinti 7, 1-5, con l'aggiunta: "questo però vi dico per concessione, non per comando. Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono di Dio; chi in un modo; chi in un altro: 1 Corinti 7, 6).

c) Il credente e la non credente possono sposare una non credente, contro tutta la tradizione giudaica precedente di cui in questa sede si sono riportati le fonti precedenti di Tobia e di Esdra: 1 Corinti 7, 12-16: "se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?"

Lo strappo compiuto con la tradizione giudaica precedente la sua predicazione, Paolo compie quando afferma in modo netto e fermissimo "Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio" (1 Corinti 7, 18). La condanna di apostasia rivolta a Paolo dalla primitiva comunità ebraica appare del tutto evidente.

d) Affermazione dell'indissolubilità del matrimonio. 1 Corinti 7, 39: "La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore".

La dichiarazione Paolina confermata da Matteo 19,3-12 che riporta il detto di Gesù a proposito di precise richieste da parte di un gruppo di farisei: "Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: «È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?». Ed egli rispose: «Non avete letto che il Creatore da principio *li creò maschio e femmina* e disse: Per questo l'uomo *lascierà sua padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola*? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi». Gli obiettarono: «Perché allora Mosè ha ordinato *di darle l'atto di ripudio e mandarla via*?». Rispose loro Gesù: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio».

Gli dissero i discepoli: «Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi». Egli rispose loro: «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono, infatti, eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca».

Dal passo di Matteo deduciamo:

a) la complementarietà della verginità con il matrimonio (in riferimento agli eunuchi che si sono fatti tali per il regno dei cieli è chiaro: Matteo 19,12).

b) L'indissolubilità del matrimonio affermata con il richiamo da parte di Gesù di Genesi 1, 27 ("Dio creò l'uomo a sua immagine; immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò"), Genesi 2, 24 ("per questo l'uomo abbandonerà suo padre sua madre e si unirà a sua moglie e due saranno una sola carne", dopo Genesi 2, 23: "questa volta essa è carne della mia carne e ossa delle mie ossa. Si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta").

c) Il rapporto tra indissolubilità ("quello che dunque Dio ha congiunto l'uomo non lo separi") e il ripudio nel diritto matrimoniale ebraico implica sempre rispetto della monogamia perché non c'è dubbio che l'antica legge del levirato viene in disuso con il periodo posto biblico e la poligamia in Israele era scomparsa da tempo. Il richiamo a Mosé è emblematico da parte di Gesù, perché viene affermato che il grande legislatore aveva concesso il ripudio per "la durezza del vostro cuore" ma che alle origini "non fu così"⁸.

6. *Apologeticus IX, 8 e "Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est": qui è il sorgere e lo sviluppo della civiltà cristiana*

Questa è l'eredità che passa la prima comunità cristiana nata in terra giudaica e che veniva confrontarsi con il mondo greco-romano in cui la predicazione del Nazareno si diffondeva in modo capillare. Con l'adesione di genti provenienti da culture più varie, gli istituti giuridici della famiglia e del matrimonio del mondo giudaico avrebbero recepito progressivamente elementi di altri istituti omogenei, dando vita per ciascun territorio dove cristianesimo si diffondeva, a forme rituali di diritto matrimoniale i cui elementi unitari della cristianità tutela ovunque, sono: a) la concezione della persona sacra e inviolabile con il rispetto della vita; b) l'indissolubilità del patto matrimoniale posto in essere; c) la sacralità del patto celebrato; d) il principio monogamico; e) la tutela delle generazioni future con il conseguente rispetto del nascituro. Ad avere un'influenza decisiva sull'affermazione di tali principi, tutti di origine ebraica, resta la difesa della vita umana e il rispetto del prossimo che sono alla base della tradizione giuridica del giudaismo antico, biblico e post-biblico. Questi due principi, gestiti dalla paternità responsabile di cui ad 1 Corinti 7,1-40, dà luogo al principio della intangibilità della vita.

Il principio di Tertulliano "Homo est et qui est futurus etiam fructus omnis iam in semine est" è il frutto di questa antica eredità, ma è anche l'immagine del sorgere dello sviluppo della civiltà cristiana. È la prima, decisa, e ferma, condanna dell'*aborto*: l'uomo è tale anche quando non è nato (l'uomo è anche quello *futuro*, quello cioè che *sta per nascere*) perché il frutto è già evidente del seme. Contro tutta la tradizione romanistica che vuole il feto parte integrante del corpo della madre, Tertulliano affer-

⁸ Sul libro di Tobia e sull'ambiente storico che ne fa da scenario, daremo quanto prima le stampe una nostra pubblicazione. Per ora, cfr. l'ottima voce (vecchia ma ancora precisa) di G. RICCIOTTI, *Tobia*, in *E.I.*, XXXIII, 1937, pp. 956-957. Sul superamento della distinzione tra βαρβαροι ed Ἕλληνες e quindi circa l'affermazione dell'eguaglianza tra gli uomini, cfr. O. BUCCI, *Da Aristotile di Stagira a Paolo di Tarso e l'endiadi Ἕλληνες καὶ βαρβαροι: alle origini del nuovo diritto cristiano*, in AA.VV., *Vitam impendere Vero. Studi in onore di P. Ciprotti*, curantibus W. SHULTZ-G. FELICIANI, Romae, 1986 [Utrumque Ius - Collectio Pontificae Universitatis Lateranensis, n° 14], pp. 335-351 ed ivi pp. 349-350.

ma che *si nasce* fin da quando il seme dell'uomo entra nel ventre della donna. Il problema del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo, Tertulliano lo risolve proclamando che questo avviene fin dal momento dell'atto generazionale⁹ e del suo concepimento.

⁹ Questa problematica, tutta di Tertulliano non è presente in una bibliografia che pur attenta alla questione da noi trattata in queste note. Cfr. in proposito J. DELMAILLE, *Avortement*, in *DDC*, vol. I, coll. 1536-1560; I. TEODORI, *Abortus* [ex consultationes], in *Apollinaris*, V, 2, 1932, pp. 251-254; A. GEMELLI, A. VERMEERSH, *De l'avortement indirect*, in *Nouvelle Revue Théologique*, LX, 1933, pp. 500-527; 577-599; 600-620; S. WOYWOD, *The Crime of Abortion*, in *Homiletic and pastoral review*, XXXVIII, 1938, pp. 385-395; M. CABREROS, *Sanción canónica del aborto*, in *Ilustración del clero*, XXXII, 1939, pp. 67-69; R. VISCO, *L'aborto criminoso nel diritto penale, nella medicina legale, nella politica demografica*, Milano, 1941; R.I. HUSER, *The crime of abortion in Canon Law*, Washington, 1942; G. CLEMENT, *Il diritto alla nascita*, Roma, 1943, trad. it.; J. PALAZZINI, *Ius fetus ad vitam eiusque tutela in fontibus ac doctrina canonica usque ad saeculum XVI*, Urbana, 1943; F. ROBERTI, *Aborto* [diritto anonico], in *Nov. Dig. It.*, I, Tomo I, 1957, rist. 1981, pp. 87-89; R. PANNAIN, *Aborto* [diritto penale], in *Nov. Dig. It.*, I, Tomo I, 1957, rist. 1981, pp. 81-87; L. PERLA, *Aborto* [diritto], in *E.I.*, I, 1929, pp. 111-112; E. FORCELLINI, *Lexikon Totius Latinitatis*, Padova, 1965 (seconda impressio anastatica confecta quartae aeditionis a. a. 1854-1926 - Patavii), p. 15.

Si può fare un discorso canonico sull'Humanae Vitae?

La sua ricezione nel CIC 1983 con particolare riguardo alla vita consacrata e apostolicamente associata

SOMMARIO: Introduzione. Parte I: Humanae vitae – Codex iuris canonici. Presenza dell'Humanae Vitae nei Codices iuris canonici 1917 e 1983; Presenza esplicita dell'Humanae Vitae nel CIC 1983, tramite le fonti di quest'ultimo (1989). Parte II: Humanae vitae – Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica: La contestazione nordamericana all'Humanae Vitae sull'aborto procurato (1984); Presenza dell'Humanae Vitae nelle ultime Costituzioni rinnovate (2003-2006) degli IVCR e SVA. Conclusione.

Introduzione

1. L'interrogativo che apre il titolo della presente Relazione, è frutto di un'ampia ed approfondita ricerca bibliografica¹ che vorrebbe introdurre il nostro argomento; non avendo trovato monografia alcuna che abbia affrontato il tema HV-CIC² e quindi potendo ritenere inesplorato il tema, siamo stati colpiti da una non indifferente do-

* Professore nella Pontificia Università Lateranense. Consultore nella Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

¹ Come commenti immediati e caldi, per così dire, risultano imprescindibili i 16 seguenti: L. BARBINI, in *Pal. clero* 48 (1969) 1270-1273, 1523-1530; P. BONGIOVANNI, in *Pal. clero* 47 (1968) 1201-1301; L.M. CARLI, in *Pal. clero* 47 (1968) 1129-1156; E. HAMEL, in *PrM* 58 (1969) 243-349; B. HONINGS, in *Apoll.* 39 (1966) 26-70; G. LECLERC, in *Salesianum* 30 (1968) 750-761; O. MARTELET, in *NrT* 90 (1968) 897-917, 1009-1063; R. MOLS, in *NrT* 91 (1969) 260-298, 396-417; G. PILLARELLA, in *Pal. clero* 48 (1969) 957-971; U. ROCCO, in *Perfice munus* 43 (1968) 541-545; G. ROSSINO, in *Perfice munus* 43 (1968) 546-552; B. RUSSO, in *Pal. clero* 48 (1969) 393-414, 1104-1123, 1165-1186; G. SARAGGI, in *Pal. clero* 48. (1969) 58-65; R. SCIBONA, in *Pal. clero* 48 (1969) 794-808; M. ZALBA, in *PrM* 59 (1970) 371-413. G. LOBO, in *The Clergy Monthly*, 34 (1970) 64-69. Vanno meritatamente sottolineati tutti gli scritti e opere autorevoli di Ermene-gildo LIO, ofm., in particolare le sue due opere pubblicate dall'Editrice Vaticana: E. LIO, ofm, *Humanae Vitae e Coscienza. L'insegnamento del Card Karol Wojtila Teologo e Papa*, Città del Vaticano, 1980, ed. LEV, pp. 416; ID., *Humanae Vitae e Infallibilità. Paolo VI, il Concilio e Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, 1986, ed. LEV, pp. XI+927. La più completa bibliografia esistente in prospettiva civilistica ed europea, ma cristiana, è contenuta in: M. FAMELLI, *Diritto alla vita ed interruzione della gravidanza. Una bibliografia specialistica e ragionata*, vol. I, Napoli, 1996, ed. Scientifiche Italiane, pp. VI+503 (contiene 585 schede bibliografiche). Per il dibattito francofono successivo all'HV e fino all'anno 1980, esuberante risulta l'opera di E. KIROMBO, *L'évolution de la notion de nature humaine come référence de l'Humanae Vitae. Réflexion critique sur le débat francophone 1968- 1980*, Romae, 1990, ed. P.U.L. (excerpta ex dissertatione ad doctoratum in S. Theologia), pp. 102 contenenti segnalazioni di 22 opere collettive e di più di 200 monografie. Del tutto significativa, autorevole per il punto di provenienza e ricca di bibliografia, ci piace segnalare l'opera: C. CAFFARRA (a cura di), *Humanae Vitae 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale*, (Roma, 9- 12.11.1988), Milano, 1990, ed. Ares, pp. 808.

² Tratteremo i due CIC 1917 e 1983, perché l'HV fu emanata a cavallo fra entrambi e, difatti, non solo l'enciclica cita il primo, ma anche le fonti ufficiali del secondo citano espressamente l'HV. Questo rende particolarmente difficile la nostra analisi.

se di provocazione. Cosa di specifico può aggiungere il CIC ad una signora enciclica giustamente ritenuta profetica e, appunto per questo, contestata?

2. Tuttavia, nello stesso titolo è stata inserita l'affermazione dell'effettiva ricezione dell'enciclica nel libro vincolante di vita della Chiesa, il CIC; a sua volta, detta affermazione è frutto ed effetto di una nostra personale analisi che sostanzialmente è proceduta sul binario dei rimandi e citazioni incrociate che l'HV fa al CIC, e di quelli che il CIC, tramite le fonti ufficiali, fa all'HV.

3. Nello stesso titolo, poi, viene ulteriormente specificato che il riguardo o riferimento particolare verrà fatto alla vita consacrata e apostolicamente associata³, il che forse ad alcuni potrebbe sembrare ancora più strano, gratuito o digressivo: cosa c'entrano i consacrati precisamente e innanzitutto mediante il consiglio di castità ed il celibato, con gli sposati, i figli e l'aborto dell'HV? Qui abbiamo trovato la seconda provocazione non meno priva di sottile interesse e forse di originalità.

4. Inoltre, tengo a sottolineare preventivamente non tanto lo spessore numerico dei fedeli interessati (molto superiore al clero secolare) quanto, soprattutto che si tratta di una ponderosa realtà ecclesiale che certamente non appartiene alla costituzione gerarchica della Chiesa, ma non meno indubbiamente ed essenzialmente appartiene alla sua vita e santità⁴, là dove il senso di *vita della Chiesa* comprende anche la vita dei coniugi cristiani che, generando figli, accrescono il Corpo di Cristo⁵ in ottemperanza ad un disegno divino ben definito dal Creatore e ben eseguito, consumato ed imposto dal Redentore; e là dove la *santità* nella propria condizione fa confluire al cento per cento nel medesimo dovere evangelico e giuridico, sia gli sposati che i consacrati e apostolicamente associati, a tenore di nitide prescrizioni letterali convergenti sia del CIC che dell'HV⁶.

³ L'aggiunta della clausola *apostolicamente associata* vuole evitare ogni discriminazione per sommersione delle SVA negli IVCR, poiché è stato impedita dal can. 731/1 mediante il verbo *accedunt* agli IVC [prima si chiamavano *Societates in communi viventium sine votis* (publicis)]. Nel contempo, vogliamo sottolineare la carica specifica di questo verbo *accedunt*, quale viene espressa dal paragrafo secondo dello stesso can. 731, là dove specifica che, fra le SVA, esistono alcune che accolgono i tre consigli evangelici professandoli mediante vincoli giuridici definiti nelle proprie Costituzioni. A tale riguardo, risulta che già è stato documentato che: a) le SVA con consacrazione e professione dei tre consigli, sono esattamente 72, di fronte alle 43 che non hanno consacrazione; b) i vincoli definiti nelle Costituzioni quasi sempre vengono chiamati *voti* con l'aggiunta dell'aggettivo semipubblici, privati, costituzionali... (cfr. F. MASCARENHAS, sfx, SVA: *Their Identity and their Statics with regard to the Consecration*, in: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis LXXI* (1990) 3-65).

⁴ Queste due verità furono letteralmente formulate dalla LG 43- 47 e posteriormente codificate due volte dai can. 207/2, nel contesto della costituzione del Popolo di Dio, e 574/1 con 598/2, nel più specifico e diretto contesto delle norme generali attinenti a tutta la vita consacrata, oltre che 731/1, nella definizione di SVA tendenti alla perfezione della carità.

⁵ «Coniuges peculiari officio tenentur ad aedificationem Populi Dei collaborandi per matrimonium et familiam» (can. 225/1).

⁶ La perfezione e la tendenza alla santità dei coniugi viene tassativamente formulata due volte dall'HV: i) «et veluti consecrantur, ut... vocationem ad expletam sui formam perficiant» (HV 25b); 2) «... siti autem perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia (I Cor 1, 10; cfr. Io 3, 17)» (HV 28).

5. Ancora mi sia permesso suggerire che già all'epoca dell'HV (1968), soltanto il CIC era il *primarium documentum legiferum Ecclesiae* ed il *princeps legum ecclesiasticarum Corpus pro Ecclesia latina*⁷. Essendo tale, perciò, tutti gli altri documenti del Magistero ecclesiastico dovranno misurarsi con il CIC e, se desiderano comandare od imporre qualcosa mediante il vincolo della coercibilità definitorio del diritto, sia nel campo della fede che in quello della morale, devono essere esplicitamente od implicitamente conformi con il CIC, in quanto lo strumento ultimo, più adeguato e definitivo era, e continua ad essere, il CIC; di conseguenza, che gli altri documenti del Magistero citino o non citino il CIC, diventa questione piuttosto complessa, seria e ancora da approfondire. Il Codice non può contenere norme di critica, respinta o rifiuto di sé stesso. Contiene, invece, soltanto precise norme di intelligenza, di comprensione e di interpretazione⁸ funzionalmente subordinate all'altra suprema ed ultima norma della propria osservanza⁹, insieme a moltiplicati doveri di adesione al Magistero in veste di Legislatore¹⁰.

6. A conclusione dell'introduzione, non ci resta che aggiungere che questi presupposti giustificano i due blocchi o parti, insieme alle due sottodivisioni interne a ciascuna, nelle quali è stata distribuita la Relazione, come anticipa il Sommario.

Parte I: HV-CIC

7. Presenza dell'HV NEI CIC 1917 e 1983

7.1 L'unica volta che l'enciclica cita il CIC 1917, si trova nella nota n. 4 del totale di 40 che presenta. Non si tratta, poi, di una citazione vera e propria, ma di un semplice rimando ed è stato esattamente piazzato dopo una litania di 10 rimandi a due Concili Ecumenici e 8 fra encicliche e allocuzioni pontificie. I dieci primi sono disposti in ordine cronologico impeccabilmente discendente, mentre il CIC 1917 che doveva occupare il posto terzo, è andato a finire all'undecimo ed ultimo.

Per quanto riguarda il contesto e materia di aggancio dell'art. 4 (al quale appartiene la nota 4) dell'enciclica con i canoni del CIC 1917, risulta che l'enciclica viene presentata come opportuno documento sulla natura del matrimonio e i doveri e i diritti dei coniugi, e come espressione di un Magistero ecclesiastico al quale compete interpretare la legge morale naturale; i tre canoni rimandati, invece, regolano i tre impedimenti dirimenti di età, di impotenza e di consanguineità, risultando così una coerenza fra entrambi soltanto parziale, nel preciso senso che il CIC ha codificato tre impedimenti di diritto naturale. Ma aveva codificato già nel 1917 parecchi valori e verità sull'essenza del matrimonio e sui doveri e diritti dei coniugi...¹¹.

⁷⁷ Per la puntuale documentazione dei due qualificativi, cfr. nota 36.

⁷⁸ Cfr. CIC cann. 16-19.

⁷⁹ La Const. Apost. *Sacrae Disciplinae Leges* cit. (nota 36) mediante la quale il Papa promulga il CIC, ripete ben cinque volte che le leggi del CIC devono essere osservate ed eseguite, appunto nei nn. di paragrafi 17, 26, 29, 30 e 31.

¹⁰ Fra parecchi altri, cfr. CIC cann. 209 e 212/1.

¹¹ Basta leggere i cann. 1012 e 1013 CIC 1917, regolanti la sacramentalità, le proprietà essenziali e i fini costitutivi del matrimonio cristiano.

7.2. In quanto al salto al CIC 1983, agevolato dall'uso delle fonti, abbiamo ottenuto i seguenti sorprendenti risultati:

- L'impedimento dirimente di età del can. 1067/1 CIC 1917, si mantiene letteralmente intatto nel can. 1083/1 CIC 1983; quindi, in un certo modo, la HV anticipa il CIC 1983;
- L'impedimento dirimente di impotenza del can. 1068/1 CIC 1917, si mantiene sostanzialmente (con qualche chiarimento di linguaggio) nel can. 1084/1 CIC 1983, anche questo, perciò, viene anticipato dall'HV;
- L'impedimento dirimente di consanguineità in linea retta formulato dal can. 1076/1 si ripete intatto nel can. 1091/1 CIC 1983 e diviene (ottiene) così lo stesso risultato di prima;
- lo stesso impedimento in linea collaterale del can. 1076/2 CIC 1917, sperimenta l'ampliamento del terzo al quarto grado nel can. 1091/2 CIC 1983, risaltando minore, ma evolutivo, il passaggio.

Riassumendo, quindi, la presenza o la copertura imperativa dell'HV esistente nel CIC 1917 in tema di impedimenti di diritto naturale, perdura più stabilizzata e più vincolante nel CIC 1983.

7.3. Tuttavia, limitatamente ai contenuti dell'importante art. 4 dell'HV alla cui nota 4 appartiene la menzione di detti tre impedimenti di diritto naturale, può risultare altrettanto sorprendente verificare e documentare che sarebbe stato possibile un più ampio radicamento rafforzato per codificazione nel 1917 e nel 1983, delle seguenti verità sul ruolo del Magistero ecclesiastico e sul matrimonio:

- la istituzione di Pietro e degli Apostoli quali garanti ed interpreti di tutte le leggi evangeliche e naturali, di tutto il deposito ecclesiale *fidei et morum* quale impresa facile in un'epoca di collegialità episcopale¹²;
- la non prescrizione degli obblighi e dei diritti di diritto divino naturale o positivo¹³;
- la natura stessa del matrimonio¹⁴;
- gli obblighi e i diritti coniugali derivanti anche dalla sacramentalità del matrimonio¹⁵.

Inoltre, anche i gravissimi temi (importantissimi) della funzione del Magistero, della legge naturale e della natura, proprietà ed effetti ancorati alla sacramentalità del matrimonio, avrebbero potuto essere più esplicitamente enunciati, rafforzati, ed imposti con più incisività mediante la non difficile ricerca documentata della loro presenza vincolante ex natura sua, nel *codex princeps* della vita del Popolo di Dio, sia in quello del 1917 che del 1983.

¹² A testimonianza documentata di quanto detto, cfr. in parallelismo i cann. 1323 CIC 1917 = 749- 750 CIC 1983; 1325- 1326 CIC 1917 = 752- 754 CIC 1983; 782 CIC 1917 = 1327 CIC 1983. E ancora: 1163/2 e 1165/2 CIC 1983 = Inesistenti nel CIC 1917; 1259 e 1299/1 CIC 1983 = 1499 e 1513/1 CIC 1917.

¹³ A testimonianza della non prescrizione, cfr. cann. 1509 CIC 1917 = 199/1 CIC 1983.

¹⁴ A testimonianza della natura del matrimonio, cfr. cann. 1055- 1057 CIC 1983 = 1012- 1013 e 1081 CIC 1917.

¹⁵ A testimonianza degli obblighi e diritti, cfr. cann. 1134- 1135 CIC 1983 = 1110- 1113 CIC 1917.

8. Presenza esplicita dell'HV nel CIC 1983, tramite le fonti di quest'ultimo (1989)

8.1. Si sottolinea che per *fonte del CIC* si deve intendere il documento magisteriale citato ufficialmente dal Pontificio Consiglio per l'Interpretazione Autentica del CIC nel 1989, al fine di agganciare un canone del CIC 1983 in vigore, con detto documento, oppure al rovescio (con procedimento inverso). Queste fonti costituiscono finora il più formidabile strumento esistente – al margine del suo valore e completezza o no, se le si compara con quelle fornite da GASPARRI riguardanti il CIC 1917 – per verificare la coesione interna del Magistero, la fedeltà e continuità con la tradizione e l'evoluzione del diritto¹⁶.

Orbene, fra le migliaia di fonti ufficiali addossate ai 1752 canoni del CIC in vigore, soltanto sono state addotte 5 (cinque) che agganciano, in grado più o meno completo e soddisfacente, il testo del canone al quale appartengono, ai soli articoli o numeri 4¹⁷, 8 e 25 dell'HV e sono le seguenti che ci apprestiamo a decifrare seguendo l'ordine di apparizione:

8.2. *Can 747/2 CIC 1983 cita fra le fonti HV 4*: Detto can. 747/2, in apertura dell'intero libro III del CIC sulla funzione del Magistero della Chiesa, sentenza che compete a questa sempre e dovunque, annuncia re i principi morali anche circa l'ordine sociale e così pure pronunciare un giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la *salus animarum*

Da parte sua, l'art. 4 dell'HV, con analogia tassativa e riserva di competenza, ammonisce, dopo aver ribadito che il matrimonio esiste per legge naturale illuminata ed arricchita dalla Rivelazione, che nessuno neghi o tolga al Magistero della Chiesa il suo mandato e competenza *nell'interpretazione* anche della legge naturale, perché sono stati conferiti da Cristo stesso a Pietro e agli Apostoli e sono stati estesi anche alla legge naturale, a sua volta ottemperante alla volontà divina (e non soltanto a quella evangelica) e comprendono indubbiamente il discernimento decisivo della natura del matrimonio e dei doveri e diritti dei coniugi¹⁸.

8.3. *Can 1055/1 cita fra altre fonti HV 8 (sic)*: Non tutto il paragrafo primo del can. 1055 trova fondamento o collegamento esauriente nell'art. 8 dell'HV; detto collegamento si intende proclamare l'essenza del matrimonio come sacramento, ossia, la natura sacramentale aggiunta a quella naturale, e gli effetti finali cristiani o cristologici ed ecclesiologici. Indubbiamente, questo permette di qualificare HV 8 quale formidabile fonte diretta, sebbene non letterale né esauriente del can. 1055/1 dell'attuale CIC¹⁹.

¹⁶ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE CIC AUTHENTICE INTERPRETANDO, *CIC fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano, 1989, ed. LEV, pp. XXXII+669. Il testo del volume ufficiale, con ciascuna delle fonti numericamente agganciata al testo della medesima, a sua volta, presente nella raccolta di *Leges Ecclesiae* in: D. ANDRÉS, cmf., *Leges Ecclesiae post CIC 1917 editae*, vol. VII, Romae 1994, ed. Ediurcla, lex n. 5171, col. 10082-10396 (alla fine, aggiunge approssimativamente 600-700 segnalazioni di libri sui CIC 1917 e 1983, pubblicati dal 1917 al 1993).

¹⁷ Cfr. appartati 7.2. e 7.3 precedenti.

¹⁸ Per un approfondimento autorevole e scientifico della presente questione, si consigliano le opere di Ermenegildo LIO, ofm., citate nella nota 1.

¹⁹ Ad es., il canone codifica le parole e clausole, con i relativi concetti, di "foedus", di "consortium totius vitae" e di "contractus", con parole non presenti nell'HV. Questa, invece, acca-

Ma sarebbe stato anche altrettanto opportuno citare HV 9 e, là dove viene raccolto, fra corsivo e al finale, il passo fondamentale della GS 50 che sviluppa stupendamente i tre fini del matrimonio: *bonum coniugum, generatio prolis, educatio prolis*, quasi con le stesse parole ancorate dal testo del can. 1055/1 all'*indole naturale* del matrimonio.

8.4. *Can 1056 CIC 1983 cita fra altre fonti, HV 25 (sic)*: Assai approssimativa e quasi infelice risulta questa citazione del lungo art. 25 dell'HV, perché mentre il canone appare tutto centrato sulle proprietà essenziali dell'unità e dell'indissolubilità, l'art. 25 neanche menziona queste proprietà. L'unica convergenza radicale fra canone e fonte ci sembra trovabile nell'ultimo paragrafo dell'art. 25 HV, cioè, nella solenne affermazione paolina sulla sacramentalità del matrimonio²⁰.

8.5. *Can 1057/2 cita fra altre fonti, HV 8 (sic)*: Il canone ribadisce che il consenso matrimoniale, se proiettato sul *foedus* irrevocabile di donazione e accettazione mutua degli sposi, costituisce il matrimonio.

Ma, fra tutti questi elementi, l'unico letteralmente presente nel citato art. dell'enciclica, risulta essere la donazione mutua e, quale trascrizione sottintesa di senso, la «*personarum communio, quae ipsorum propria est et exclusoria*». Tutto sommato, quindi, non più di tanto.

8.6. *Can 1134 CIC 1983 cita fra altre fonti, HV 25 (sic)*: Entrambi descrivono gli effetti fondamentali susseguenti alla celebrazione del matrimonio valido, ma con fluida diversità.

Secondo il canone, deriva di qui il sorgere di un vincolo mutuo di sua natura perpetuo ed esclusivo, insieme alla corroborazione e come consacrazione causata da uno speciale sacramento, in ordine all'adempimento dei compiti e alla dignità del loro stato.

Secondo l'enciclica, invece, sottintendendo l'affermazione della perpetuità ed esclusività del vincolo, appare molto sviluppata la vocazione dei coniugi alla santità, soavità e felicità, insieme alla perfezione del proprio stato; si aggiungono poi, i rimedi spirituali e soprannaturali²¹; appena si possono dettare queste categorie nel canone, salvo che si vogliano vedere comprese nel senso di *dignitas* attribuito al medesimo stato matrimoniale.

8.7. Conclusivamente ed in breve, riteniamo che, sul mero piano delle connessioni testuali stabilite dalle fonti fra CIC e BY, possiamo scoprire soltanto una confluenza sostanziale circoscritta alla natura e alle proprietà essenziali del matrimonio in quanto sacramento.

rezza letteralmente le parole, clausole e concetti di "amor", di "Caritas et Paternitas Dei", di "donati mutua coniugum" di "communio personarum" e di "Christi et Ecclesiae coniunctio", tutte assenti dal testo del canone.

²⁰ "Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia" (Eph 5, 28-29).

²¹ A dire il vero, si tratta di una concatenata e stupenda glossa sull'efficacia ed utilità *ad casum* dei sacramenti dell'Eucaristia, della Confessione e, a distinto livello, della preghiera.

In grado assai minore, e qualche volta inesistente, la convergenza si verifica riguardo alla diversa *vis iuridica* di entrambi, agli effetti collaterali e, soprattutto, alle norme processuali e penali di tutela, di ristabilimento e di difesa contro le apparenze di validità del *foedus* contro le deviazioni antinaturali della procreazione e contro le rotture trasgressive e peccaminose del *consortium* in fedeltà.

8.8. Se, andando oltre le fonti, si desiderasse approfondire complementariamente la nostra specie di consorzio fra CIC e HV comparando contenuti analoghi trovabili in entrambi documenti, si scoprirebbero ulteriori punti di convergenza²²; ma questa ricerca supera il proposito al quale si circoscrive la nostra Relazione, la quale deve proseguire con lo sviluppo della programmata seconda parte.

Parte II: HV-IVC e SVA

Questa parte II, nei suoi due punti 9 e 10, rievoca il fatto storico clamoroso all'epoca, della suonata contestazione frontale all'enciclica, da parte di un gruppo di fedeli nordamericani integrato da non pochi religiosi e religiose (punto 9) e l'ultima massiccia adesione al nucleo della medesima, da parte di migliaia di religiosi, religiose e apostolicamente associati che addirittura stanno arrivando a toccare le proprie Costituzioni appunto per inserire norme sulla nuova cultura della vita (punto 10).

9. La contestazione nordamericana all'HV sull'aborto procurato (1984)

Dopo alcune considerazioni imprescindibili su matrimonio e verginità²³, sarà descritta in breve la contestazione, la valutazione e le pertinenti (relative) conclusioni.

9.1. *Matrimonio e consiglio evangelico di castità*: L'incontestabile rapporto è stato già stupendamente descritto e, *ad casum* abbiamo preferito basarci in uno studio quasi contemporaneo all'enciclica²⁴, del quale riportiamo i brani che seguono:

²² A questo proposito, come esempio più rilevante, dobbiamo addurre l'*aborto* parola non menzionata dall'HV, ma concetto decisamente condannato in, almeno, i nn. 11a, 14b e 14c della stessa. Ma la tassatività dottrinale dell'enciclica, significava una fortissima continuità con la tradizione, perché mezzo secolo prima, il CIC 1917 aveva già codificato le seguenti quattro norme sull'aborto procurato dai chierici e dai religiosi: 1) c. 985/4: irregolarità per ricevere l'ordine sacro ed esercitarlo; 2) c. 989: moltiplicazione delle irregolarità "ex diversis earum causis"; 3) c. 991/1: condizioni di eventuale dispensa delle irregolarità; 4) c. 2350/1. Pena di scomunica *latae sententiae* per i procuratori di aborto "effectu secuto" e, se si tratta di chierici, deposizione dallo stato clericale.

Orbene, nessuno di questi canoni fu citato dall'HV pur essendo già in vigore; e tuttavia erano dei canoni consistenti e adeguatamente rafforzatori della tesi centrale dell'enciclica. Erano tanto consistenti che tutti e quattro, dovutamente aggiornati, diventarono quattro canoni oggi vigenti in forma del CIC 1983, a tenore delle seguenti equivalenze: CIC 1917 c. 985/4 = CIC 1983 can. 1041/4; can. 989 = 1046; can. 991/1 = 1049/2; e can. 2350/1 = 1398 (quest'ultimo ancora esteso ai religiosi trasgressori di aborto dal 695/1 e, quindi, meritevoli anche di espulsione *ab homine* obbligatoria).

I due Codici dimostrano modo proprio che sia l'ordine sacro comportante il celibato che, innanzitutto, la vita consacrata, possiedono uno stretto vincolo con i contenuti primordiali dell'HV.

²³ Queste considerazioni si devono aggiungere a quelle introduttive già esposte nel punto 4 dell'Introduzione.

²⁴ Cfr. S. CIPRIANI, *Si può fare un discorso biblico sull'HV?*, in: AA.VV., *Studi e ricerche sul-*

«Sposarsi è bene, ma non sposarsi è *meglio* (I Cor 7, 38), naturalmente per chi abbia questo carisma da Dio (ib. 7,7)». Anche per San Paolo come per Gesù, un discorso sulla verginità non può essere fatto a prescindere dal matrimonio, e viceversa: questo sta a significare che la verginità deve illuminare il matrimonio e che il matrimonio a sua volta deve arricchire di tonalità affettiva la verginità. Questa è un invito e una sollecitazione costante al matrimonio a trascendersi, perché esso non rappresenta una situazione definitiva nella tensione verso l'eschaton; il matrimonio rappresenta solo una tappa "intermedia", mentre la verginità nella sua radicalità di donazione allo Sposo Celeste *già si colloca nell'eschaton*²⁵, già lo possiede, già realizza nel tempo l'incontro "nuziale" dell'eternità.

«Avere moglie *come se non l'avessimo* cosa vuoi mai dire... se non considerare lo stesso matrimonio... una situazione in cui deve calarsi un certo spirito *verginale* per fare appunto dello stesso matrimonio, nei limiti del possibile, un segno dell'eschaton?» Per San Paolo dunque il matrimonio cristiano ha esso pure una dimensione *verginale*... e non è già sufficientemente attuata nel comportamento di quei coniugi che pongono il sesso al servizio del disegno procreativo di Dio e non del loro piccolo arido egoismo?

Il contributo significativo al dogma portato da Paolo in questo passo (I Cor 7), consiste nel dimostrare che, nell'ordine cristiano della salvezza, non era più possibile definire pienamente il matrimonio senza richiamarsi nello stesso all'astinenza completa in vista del Regno di Dio come ad una possibilità correlativa...; il cristianesimo non potrà mai rifiutarsi di ascoltare l'appello autenticamente biblico alla astinenza totale, come una possibilità che costituisce una parte intrinseca ed essenziale del cristianesimo stesso²⁶.

Di conseguenza e in relazione al nostro argomento, si spiega giustamente che i consecrati e gli apostolicamente associati si siano sentiti profondamente toccati da alcuni aspetti dottrinali dell'HV ed abbiano reagito vivamente, pur con una sensibilità di segno e senso completamente differenti e contrapposti. Appunto di questo distinto segno ci occupiamo di seguito.

9.2. *La dichiarazione contestataria del 1984 negli U.S.A.*²⁷: Ebbe come autori firmatari 97 persone, fra le quali c'era un sacerdote, tre religiosi e una ventina di religiose di vari Istituti, mentre in nota si precisava che altri 75 religiosi avevano aderito alla dichiarazione col semplice divieto di far pubblicare i loro nomi «per paura di perdere il posto di lavoro». Rivolge un appello a tutti i cattolici degli USA affinché aderiscano alla dichiarazione.

G. Caprile, nel proprio canale ecclesiastico tanto vicino alla Santa Sede²⁸, smantellava immediatamente le equivocate ed erronee basi sulle quali poggiava tale appello; le possiamo riassumere nei seguenti sei punti:

la HUMANA VITAE, Napoli, 1969, m. D'Auria Editore Pontificio, pp. 206 (ad rem, 29- 32 con il sottotitolo Verginità e Matrimonio).

²⁵ Verità magnificamente codificata dal can. 599 nelle parole «*evangelicum castitatis consilium propter Regnum coelorum assumptum, quod signum est mundi futuri*».

²⁶ In questo punto finiscono le sagge considerazioni di S. CIPRIANI.

²⁷ La versione integra italiana si può trovare in: *La Civiltà Cattolica* 136 (1985-II) 169-171.

²⁸ Cfr. G. CAPRILE, A proposito d'una dichiarazione di alcuni religiosi sull'aborto procurato in USA, in: *La Civ. Catt.*, cit. (nota 27) 170-171.

- Rifiuto del Magistero ecclesiale, perché ritenuto incompetente o incapace di emanare una norma morale vincolante attinente alla materia; più che l'insegnamento unanime e costante della Chiesa fanno testo i teologi di altre fedi;
- Ignoranza del fatto che se si è discusso, in passato, circa il momento dell'anima-zione del feto (e circa il relativo omicidio), non si è mai dichiarata lecita l'inter-ruzione diretta della gravidanza, e ciò proprio perché – di fronte al rischio dell'o-micidio – non è stato mai ritenuto lecito ricorrere al probabilismo;
- La *libertà religiosa* invocata dai firmatari della dichiarazione, viene invocata del tutto fuori luogo, perché non c'è libertà morale di operare una scelta immorale;
- Quanto alla *coscienza* essa deve essere *rettamente* informata e non basarsi su qual-siasi teoria cervelotica;
- I firmatari negano infantilmente ai loro superiori il diritto-dovere di prendere quei provvedimenti che ritengono opportuni, cioè, esattamente quello che loro stessi hanno praticato appellandosi al proprio diritto di dissentire pubblicamente;
- In più e più concretamente ancora, anche se essi hanno sfidato pubblicamente l'autorità gerarchica ecclesiastica quale responsabile della dottrina e morale della Chiesa, continuano a rivendicare per sé la libertà di insegnare una dottrina chia-ramente contraria a quella proclamata da detta autorità.

9.3. *L'intervento anche immediato del dicastero SCRIS/CIVCSVA*²⁹: Si cifra in una lettera particolare del 30.11.1984 indirizzata ai superiori generali dei religiosi e religio-se aderenti alla dichiarazione. Il suo contenuto appare correttamente coniato nel tito-lo latino: «Nonnulli sodales Institutorum religiosorum, qui publice admiserunt licei-tatem abortus, monentur ut proprias opiniones retractent sub poenis canonicis, non exclusa dimissione ab Instituto religioso, ad normam iuris infligendis».

Insomma, si tratta di una perentoria monizione canonica per grave e frontale con-trasto pubblico con il Magistero supremo della Chiesa, nella sua espressione pontifi-cia e conciliare³⁰. Immediatamente viene imposto ai superiori generali dei religiosi coinvolti che, a loro volta, impongano ai propri sudditi la formulazione e pubbli-cazione di una ritrattazione anche pubblica ed, in caso negativo, l'applicazione della pe-na canonica pertinente prevista e applicativamente descritta nei cann. 696-698 del CIC.

Detta pena consisteva nell'espulsione dall'Istituto per tre motivazioni convergen-ti: 1) disubbidienza ostinata; 2) ostinato appoggio e propaganda di dottrine condan-nate dal Magistero della Chiesa; 3) gravissimo scandalo risultante³¹.

9.4. *Prosecuzione in situ dell'intervento dicasteriale a carico del Cardinale Prefetto*³²: Successivamente, l'allora Card. Prefetto del dicastero compì un viaggio di 3 settima-ne negli U.S.A. alla fine del quale rilasciava un'importante comunicato stampa nel

²⁹ L'originale in lingua inglese si può trovare in: J. OCHOA, cmf., *Leges Ecclesiae post CIC 1917 editae*, vol. VI, lex n. 5091, col. 8985-8986.

³⁰ *Ad casum* si tratta del Magistero supremo pontificio ed anche conciliare (cfr. LG 25; GS 51).

³¹ Queste tre motivazioni, annoverate in distinto ordine successivo, constano nel testo del can. 696/1. Presuppongo che il dicastero aveva ritenuto previamente che ciascuna delle tre era ed appariva grave, esterna, imputabile e comprovata.

³² Trascritto anche da *La Civiltà Cattolica* 136 (1985-IV) 169- 171

quale, oltre ad ammirare la testimonianza di fedeltà alla Chiesa e la consistenza numerica dei religiosi presenti negli U.S.A.³³, chiariva e giustificava i principi regolatori dell'intervento ufficiale della Santa Sede nei termini che riassumiamo nel seguito:

- Il dicastero è competente in ragione delle persone che sono religiosi e religiose membri di istituti di diritto pontificio, persone pubbliche e pubblicamente consacrate nella Chiesa; con una speciale e pubblica obbligazione di aderire all'insegnamento di questa;
- Il contestato insegnamento ecclesiale circa la santità e l'invulnerabilità di ogni vita umana innocente e circa la radicale immoralità dell'aborto diretto, è chiaro, costante ed inequivocabile;
- Presupposto l'evidente scandalo gravissimo prodotto dalla dichiarazione in netto contrasto con il Magistero della Chiesa, risulta necessario e perentorio che i firmatari disdicano (ritrattino) pubblicamente le cause di tale scandalo. E se si rifiutano di riparare lo scandalo, scatterà allora la procedura canonica di espulsione, nel pieno rispetto dei diritti difensivi e della dignità di ciascun individuo³⁴,
- Non esiste altra libertà di coscienza per il credente, se non quella rettamente informata dall'assenso di fede comprendente l'obbligo di osservare l'insegnamento morale della Chiesa, Maestra di verità (Dign Hum. 14);
- Tra le parti – Superiori Generali e Dicastero –, persiste una buona ed evidente volontà nel discutere la presente vicenda.

10. Presenza dell'HV nelle ultime Costituzioni rinnovate (2003-2006) degli IVCR e SVA

10.1 In un recentissimo studio personale sul profilo o immagine di maestra reggente e santificatrice che, nel XXV del CIC ha mostrato la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (= CIVCSVA)³⁵, abbiamo approfondito dettagliatamente tutta la sua attività amministrativa interna che, per competenza quasi esclusiva, ha svolto a favore della vita consacrata e apostolicamente associata in ottemperanza al «*primarium documentum legiferum Ecclesiae*» e «*principes legum ecclesiasticarum Corpus pro Ecclesia latina*» come il Romano Pontefice Giovanni Paolo II, in veste di legislatore, ebbe a bene qualificare il Codice di Diritto Canonico³⁶.

Nella nostra analisi contestuale delle approvazioni di una ingente quantità di Costituzioni degli IVC e SVA, in quanto «*Codices fundamentales*» regolanti la vita e mis-

³³ I dati erano questi: più di 425 Istituti femminili con più di 115.000 membri; 195 Istituti religiosi maschili con circa 30.000 mila membri. I cattolici erano oltre 50 milioni, raggruppati in circa 200 diocesi.

³⁴ È da segnalare che vengono citati i cann. 697-700, restando fuori il 696 che contiene appunto l'annovero dei delitti (cfr. nota 31).

³⁵ Cfr. D. ANDRÉS, cmf., *El exuberante servicio de la CIVCSVA al CIC. Su perfil de maestra regente y santificadora (1983-2006)*, in: "Commentarium pro Religiosis et Missionariis", 89 (2007) 329-378 (ad casum, 358-359).

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Const. Apost. *Sacrae Disciplinae Leges*, 25.01.1983, qua CIC pro Ecclesia latina recognitus promulgatur: AAS 75 (1983-II) XII-IV, trovabile anche in: D. ANDRÉS, cmf., *Leges Ecclesiae post CIC 1917 editae*, vol. VII, lex 5170, col. 10077-10081 (ad casum e rispettivamente, XI e XIII, col. 10079 e 10080). Abbreviatamente d'ora in poi: LE VII, 5170.

sione di quelli³⁷, abbiamo documentato che, fra le quasi 1.700 approvazioni, le ultime erano *seconde approvazioni o approvazioni per la seconda volta* degli stessi testi già approvati generalmente ed immediatamente dopo la promulgazione del CIC.

Dette seconde approvazioni in numero di 231 nel solo triennio 2003-2006, non sovrappongono una seconda approvazione ad un'altra prima già accaduta (avvenuta), ma si limitano al controllo di legittimità: a) per non contraddizione con il CIC; b) e per verifica di fedeltà al carisma e patrimonio di ciascun IVC e SVA interessati. Circo-scrivono il decreto soltanto alla verifica e garanzia che i ritocchi, aggiunte e cambiamenti introdotti, si sono mostrati in sintonia con il diritto universale della Chiesa e con il diritto proprio di ciascun IVC e SVA³⁸.

10.2. Orbene, analizzando più approfonditamente questo fenomeno, abbiamo scoperto che, fra i ricchissimi contenuti nuovi introdotti liberamente, mediante i quali hanno desiderato integrare e in certo modo attualizzare i propri libri di vita e missione, il Codice più stimolante, più stabile ed anche più vincolante, quale decisa voglia di recepire le nuove sfide e provocazioni dettate alla Chiesa dal nuovo mondo e dalla cultura odierna, fra gli accennati contenuti, ripetiamo, un posto di genuino privilegio è stato riservato ed è stato occupato da tre valori che potrei riassumere e coniare nelle seguenti affermazioni:

- alla *difesa dei diritti fondamentali della persona* con particolare riguardo al diritto alla vita, ovunque ed in ogni situazione in sintonia con il Magistero della Chiesa;
- più concretamente e autonomamente ancora, *alla cultura della vita contro i diversi fronti odierni di assalto e attacco*;
- ponendo urgentemente in atto una crescente e più stretta collaborazione con i noti organismi internazionali, nazionali e locali (parallelamente ai tre livelli di strutturazione interna della generalità degli IVC e SVA: locale, provinciale e generale, in dipendenza della loro presenza continentale o internazionale, nazionale e regionale/locale) che statutariamente agiscono e si muovono a favore del medesimo obiettivo e con analoghe strategie³⁹.

³⁷ «In cuiusvis Institutorum Codice fondamentali seu Constitutionibus contineri debent!...» (CIC can. 587/1).

³⁸ Approssimativamente e salvo qualche eccezione, il processo di adeguamento ai CIC e l'emanazione del relativo decreto che verifica la sintonia delle Costituzioni con il medesimo da parte della CIVCSVA, finiva a metà degli anni 90 del secolo scorso. Dal 1995 al 2003, furono approvati soltanto 65 testi costituzionali di fronte ad un totale di 1640 che erano stati approvati prima. L'anno 2004 si scatenano sorprendentemente le cifre, in forma e grado tali che, nel solo triennio 2004- 2006, le Costituzioni approvate salirono a 231 (duecento trentuno), che si distribuiscono esattamente così: 54 nel 2004, 81 nel 2005 e 96 nel 2006. Probabilmente, nessuno fermerà questo movimento crescente nei prossimi quinquenni...

³⁹ Altri valori e obiettivi prioritari costituzionalizzati in questi Codici fondamentali rinnovati degli IVC e SVA, sono:

- la promozione integrale della persona umana;
- le nuove forme di evangelizzazione, in particolare, *ad gentes*
- la lotta continua contro ogni forma di violenza, discriminazione, esplotazione e qualsiasi altra fattispecie odierna di povertà;
- la giustizia e la pace; l'ecumenismo e il dialogo interreligioso;
- l'interculturalità;

10.3. Così, per l'opzione tecnica più impegnativa e più solidale (che continua ad essere quella di "costituzionalizzare" i progetti e le norme di azione), così come per formulazioni veramente cogenti ed imperative, appaiono magnifiche la sensibilità, apertura, disponibilità e rapidità di risposta ai gravissimi problemi della vita illuminati dal Magistero della Chiesa ed in sintonia con questo, da parte degli IVC e SVA.

Esula dal contesto del presente Simposio, un rastrellamento per le Costituzioni e diritti proprie dell'accennato gruppo emergente ed elevatissimo di 231 IVC e SVA ai fini di verifica della presenza dei diritti fondamentali della persona e della cultura e difesa della vita in tutti i suoi momenti ed espressioni. Ma ci sia permesso aggiungere le sottolineature conclusive che seguono:

1) molti Capitoli Generali, quali organi supremi di governo, si sono occupati monograficamente del tema e hanno dedicato alla vita un intero documento⁴⁰.

2) Molti governi generali o centrali degli IVC e SVA, quali organi esecutivi dei dettati capitolari, hanno creato pertinenti Commissioni Generalizie per organizzare e dinamizzare la difesa dei diritti fondamentali ed in particolare il diritto alla vita.

3) Perciò, fondatamente si può sostenere che: a) l'*Humanae vitae* continua a mostrarsi molto viva; b) l'irritazione violenta e pubblicitaria dei religiosi nordamericani resta un episodio meritatamente isolato, dimenticato e sepolto; c) l'intervento tagliente e deciso della CIVSVA ha prodotto alcuni frutti rilevanti chiamati ad estendersi e a persistere, quali ad es., fra molti altri, il tema del mio intervento nel presente Convegno Internazionale di Bucarest.

Conclusione

11. Abbiamo fatto un discorso canonico sull'HV – questa contestata, perché profetica, enciclica – e sulla sua ricezione nel CIC 1983 – questo dimenticato, perché difficile, libro di vita del Popolo di Dio –, con particolare riguardo alla sua Parte III del Lib. II sugli IVC e SVA. Nel redigere il nostro discorso, siamo stati *provocati* simultaneamente dall'indovinato e suggestivo titolo del Convegno e dalla scarsità di produzione bibliografica riguardante il nostro modesto argomento.

- l'assunzione di linguaggi più capaci di produrre comunione, comunicazione e fraternità,
- un più incisivo e pluriforme inserimento del laicato negli impegni istituzionale pastorale peculiare degli IVC e SVA;
- un più critico e dinamico uso di più mass media in funzione della missione e delle esigenze formative interne.

⁴⁰ Mi limito esemplificativamente al caso che conosco più da vicino per trattarsi della mia Congregazione dei Missionari Figli del Cuore di Maria o *Clarettiani*. Il lungo e noto documento del XXIII e ultimo Capitolo Generale dei Clarettiani (Roma, 2003), ha come titolo l'espressione del Vangelo di Giovanni PARA QUE TENGAN VIDA. Questo documento, dettando le priorità per vivere il carisma clarettiano durante il sessennio successivo, delinea con singolare completezza, l'orizzonte che deve ispirare l'azione missionaria congregazionale: *il servizio alla vita in tutte le sue espressioni*.

In ottemperanza a questo progetto nucleare, l'attuale Superiore Generale, Josep Maria Abella, nel 2006, ha diretto a tutto l'Istituto una stupenda lettera circolare avente come titolo *Testigos y Mensajeros del Dios de la vida* e, come estensione, 83 articoli in 55 pagine. Impulsa (Indica) decisamente le priorità fissate dal Capitolo Generale fra le quali, ovviamente, eccelle quella articolata sulla difesa della vita.

Ai fini della costruzione del discorso ci è risultato imprescindibile adoperare con attenzione non solo i testi latini di entrambi documenti, ma anche le corpose note dell'enciclica e le migliaia di fonti ufficiali del Codice di diritto canonico.

12. Nell'*Introduzione*, abbiamo inteso giustificare la nostra scelta ed il nostro programma, tentando di chiarire due cose:

1) che il CIC era nel 1917 e nel 1983, e continua ad esserlo oggi, il libro primario ed il principe di tutte le leggi della Chiesa latina, al quale tutte devono far riferimento e con il quale tutte sono costrette a misurarsi per ricevere da esso legittimità, rafforzamento e vincolo stabile;

2) e che la vita consacrata e apostolicamente associata appartiene alla stessa vita e santità della Chiesa alle quali appartengono i coniugi cristiani che, nella generazione ed educazione dei loro figli, accrescono il Corpo di Cristo e, quindi, devono divenire vivi, vivaci e santi nella propria condizione e stato.

13. *La Parte I*, ha cercato di evidenziare la presenza dell'HV sia nel CIC 1917 che in quello del 1983, risultando due conclusioni prevalenti:

1) sul piano degli agganci espliciti manifestati dalle citazioni e dai rimandi, la presenza è risultata piuttosto scarsa e tendenzialmente bassa;

2) mentre sul piano della trascrizione o versamento sostanzialmente uguali in entrambi, ottenuto mediante l'analisi delle fonti, la presenza si è dimostrata in notevole crescita ed intensità, fino a diventare sorprendente, per l'attaccamento alla Tradizione e alla Rivelazione.

14. *La Parte II* infine, ha illustrato per cammini convergenti due cose anche confluenti:

1) che il CIC si pone in stretto rapporto con l'Enciclica, anche perché il fenomeno di radicale contestazione, proveniente dai consacrati religiosi, fu corretto e ridotto a mero episodio non in assoluto con una nuova Enciclica, magari più lunga e documentata, ma con specifici canoni del Codice, che tutelavano in anticipo sia la verità delle stesse idee contestate che la necessaria adesione dei contestatari di quelle verità,

2) e che, nel contempo, matrimonio e verginità, matrimonio e celibato consacrato si danno la mano quando si percepiscono convocati all'unico Regno di Dio, l'eschaton polarizzante e relativizzante di tutte le realtà umane.

E questo, non tanto perché alcuni pochi religiosi lo accusarono contestando erroneamente l'Enciclica sulla vita, ma perché immediatamente e positivamente e dinamicamente moltissimi altri Istituti e Società hanno deciso addirittura di *costituzionalizzare nel proprio libro primario di vita, le Costituzioni, la cultura e la lotta per la vita in tutte le sue manifestazioni e momenti compresi quelli trasgressivi e rischiosamente omicidi*.

15. Ci piace terminare questa nostra Relazione con due testi concatenati l'uno e l'altro del Papa Giovanni Paolo II: il primo, sulla dottrina globale dell'*Humanae vitae* ed il secondo, sulle norme vincolanti del Codice di diritto canonico:

15.1. (sull'HV) «Non si tratta di una dottrina inventata dall'uomo: essa è stata in-

serita dalla mano creatrice di Dio nella stessa natura della persona ed è stata da Lui confermata nella Rivelazione»⁴¹.

15.2. (sul CIC) «Il Codice, dal momento che è il documento legislativo principe della Chiesa, fondato nell'eredità giuridica e legislativa della Rivelazione e della Tradizione, va riguardato come lo strumento indispensabile per assicurare il debito ordine (nel pensiero e) nell'attività stessa della Chiesa»⁴².

⁴¹ Il testo è stato preso dalla recensione del volume di C. CAFFARRA (a cura di), *HV 20 anni dopo...*, cit. (nota i) apparsa, in: Apollinaris 1990 p. 898. Il corsivo è dell'originale pontificio.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, Const. Apost. *Sacrae Disciplinae Leges...*, cit. (nota 36) n. 17a. La parentesi (nel pensiero e) non appartiene all'originale pontificio. Volutamente l'abbiamo incrociata per specificare che le *attività mentali e cordiali* di adesione al Magistero della Chiesa, condizionanti delle attività esterne di condotta preferibilmente regolata dal Codice, vengono comprese nell'attività totale menzionata dal Pontefice.

Humanae Vitae:

La sfida della lettura ragionata del testo nei confronti di una rilettura recente

L'enciclica di Paolo VI 'Humanae vitae', pubblicata il 25 luglio 1968, suscitò un vasto dibattito anche all'interno della Chiesa cattolica. Quel documento divenne, secondo Benedetto XVI, "ben presto segno di contraddizione". "Elaborato alla luce di una decisione sofferta, esso costituisce un significativo gesto di coraggio nel ribadire la continuità della dottrina e della tradizione della Chiesa. Quel testo, «spesso frainteso ed equivocato» fece molto discutere anche perché si poneva agli albori di una profonda contestazione che segno la vita di intere generazioni. A quarant'anni della sua pubblicazione quell'insegnamento non solo manifesta immutata la sua verità, ma rivela anche la lungimiranza con la quale il problema venne affrontato. Quanto era vero ieri, rimane vera anche oggi. La verità espressa nell'Humanae vitae" non muta, anzi proprio alla luce delle nuove scoperte scientifiche, il suo insegnamento si fa più attuale e provoca a riflettere sul valore intrinseco che possiede"¹. Accetto questa provocazione di Papa Ratzinger, perché è, allo stesso tempo, la mia sfida nei confronti di una rilettura recente².

1. *La sfida di una lettura ragionata del testo*

"L'enciclica *Humanae vitae* è stata un tema assai discusso nella teologia morale cattolica e anche un continuo punto di riferimento pubblico per una critica alla chiesa nei mezzi di comunicazione. In effetti l'enciclica ha esercitato un forte influsso sulla teologia morale, ma anche sulla dogmatica e, non da ultimo, sulla predicazione del magistero. Il permanente punto critico è stato la proibizione dei mezzi contraccettivi (e non solo di quelli abortivi)"³. Quarant'anni di mancata ricezione di una proibizio-

* Consultore della Congregazione Dottrina della Fede, Membro ad vitam della Pontificia Accademia pro Vita. Già Professore e Decano della Facoltà di Morale della Pontificia Università Lateranense.

¹ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense, nel 40° anniversario dell'enciclica "Humanae Vitae", Sala Clementina, Sabato, 10 maggio 2008. *L'Osservatore Romano*, domenica 11 maggio 2008, p. 1.

² Dietmar Mieth, *Humanae vitae compie quarant'anni. Un'occasione per riflessioni che portano oltre la controversia sulla contraccezione*. *Concilium*. Rivista internazionale di teologia, 1/2008, p. 156-162; in seguito citerò. Mieth, p.... Marcio Fabbri Dos Anjos, *Humanae vitae. Quarant'anni e le sue sfide di attualizzazione*. *Concilium*. Rivista internazionale di teologia, 1/2008 p. 163-171; in seguito citerò Fabbri Dos Anjos, p.

³ Mieth, p. 156-157.

ne che entrava molto nei dettagli dovrebbe bastare per prendere in considerazione una revisione⁴. La sfida riguarda, quindi, soprattutto, la non ricezione dell'enciclica a causa della proibizione della pillola. Per Fabbri Dos Anjos "una lettura attuale dell'enciclica *Humanae vitae* si apre certamente a termini molteplici e complessi. Le diverse problematiche che essa affronta sono state discusse nel corso del tempo a partire dalla sua pubblicazione. Oggi, dopo quarant'anni abbiamo una situazione nuova, non perché il testo dell'enciclica sia mutata, ma perché sono mutati i contesti nei quali essa va a incidere. Uno dei punti su cui è indispensabile e operare una tale rilettura, quindi, consiste nel vedere come la presa di posizione dell'enciclica interagiscono con un mondo in via di trasformazione"⁵. Oltre a questo indispensabile punto, il Fabbri Dos Anjos denota: "assumiamo il presupposto che questo documento ha un valore direttivo, vale a dire di essere un messaggio evangelico per il mondo relativo alla contraccezione. In ultima istanza si direbbe che l'enciclica vuole essere esattamente un servizio evangelico per la formazione della coscienza morale cristiana sull'argomento"⁶. Infine, conclude: "in questo modo siamo in possesso di una buona domanda di fondo, per operare questa rilettura: fino a che punto i contenuti della suddetta enciclica hanno reso e ancora rendono un tale servizio evangelico per il nostro mondo?"⁷. Questo modo di rileggere il documento di Paolo VI mi ha ancora di più convinto che il miglior modo di attualizzare il documento di Montini è una sua lettura ragionata. Inizierò la sfida con una lettura nei confronti del presupposto del semplice valore direttivo o del messaggio evangelico per la formazione della coscienza, dimostrano che si fraintende ed equivoca con ciò l'intento dell'enciclica. Il magistero di Paolo VI è intenzionalmente di ordine morale oggettivo come evidenza anche l'esplicito riferimento alla coscienza dei coniugi. La mia sfida si concentra, quindi, soprattutto sulla argomentazione riguardante la normatività. Tuttavia, data l'importanza della interazione del principio normativo, presterò una particolare attenzione al mondo in via di trasformazione. Infine, ed è molto importante, la sfida passa alle congruenze del principio normativo, perché non solo ne conferma la validità, ma denota anche l'inconsistenza delle ragioni della mancata ricezione. Anzi, e conclude la sfida, la mancanza di ricezione dell'enciclica è piuttosto dovuta alla persistenza del fraintendimento ed della equivocità del suo insegnamento.

2. *La sfida dell'intento: dare una risposta morale*

La traduzione corrente, anche quella del «L'Osservatore Romano», in data 29-30 luglio 1968, recita: «Lettera enciclica di Sua Santità Paolo VI sulla regolazione della natalità». Questo titolo è molto generico in quanto sembra suggerire che, dopo tante altre voci in capitolo, abbiamo anche, e finalmente, quella del Papa. Tuttavia, ed è quanto intendo provare, il testo originale in latino contiene una precisa indicazione tematica del magistero pontificio.

⁴ Mieth, p. 161.

⁵ Fabbri Dos Anjos, p. 163.

⁶ Fabbri Do Anjos, p. 163 ultima riga e p. le prime due p. 164.

⁷ Fabbri Dos Anjos, p. 164.

2.1. Il titolo programmatico del documento

Eccolo: «Pauli VI Pontificis Maximi Litterae Enciclicae de propagatione humanae prolis recte ordinanda»⁸⁸. Il documento montiniano intende chiaramente indicare quale è la retta via cioè quella etica da seguire per quanto riguarda la trasmissione responsabile della vita umana. In altre parole, già il titolo contiene tutto un programma morale obiettivo in materia di trasmissione della vita a un nuovo essere umano. Anzitutto intende chiarire che il trasmettere deve conformarsi al retto agire morale. Infatti, l'avverbio «recte» e il verbo «ordinando» sono espressioni proprie dell'ordine morale. Rettitudine implica un comportamento della volontà in conformità dei principi morali, ossia, una condotta di onestà e di probità. L'ordinazione implica i concetti di fine e di mezzo, ossia, la destinazione di un fine da raggiungere con i mezzi appropriati. Con la dicitura “recte ordinanda” l'autore dell'enciclica precisa, già nel titolo, che intende intervenire nella tematica e problematica della responsabile trasmissione della vita, con una propria autorevolezza, cioè quella dell'ordine morale, cioè del bene – e del male. Il documento, ed è molto significativo, inizia proprio con questa responsabilità degli sposi, affidatagli direttamente da Dio: “gli sposi sono liberi e responsabili collaboratori di Dio Creatore”⁸⁹. Con queste parole, Paolo VI proclama che la trasmissione responsabile della vita umana implica, per sua natura, un dialogo tra Dio ed i coniugi. In quanto Sommo pontefice, Paolo VI è consapevole di dover pronunciarsi sulla volontà del Creatore al riguardo, e che egli rivolge la sua enciclica non solo a tutti i confratelli nell'episcopato e a tutti i credenti, ma anche a tutti gli uomini di buona volontà.

3. *La sfida di una nuova norma*

L'autore della HV annota realisticamente: “in tutti i tempi l'adempimento di questo dovere ha posto alla coscienza dei coniugi seri problemi, ma col recente evolversi della società, si sono prodotti mutamenti tali da far sorgere nuove questioni, che la Chiesa non può ignorare, trattandosi di materia che tanto da vicino tocca la vita e la felicità degli uomini”¹⁰. L'attenzione a questi mutamenti di vario genere è molto importante, perché una rilettura conclude: “Nei suoi quarant'anni, HV mostra la sfida che la parola di Dio diventi luce per il discernimento etico in questioni tanto complesse e coinvolgenti. Essa ha rappresentato un'iniziativa coraggiosa di fronte a questioni e problemi ancora oggi persistenti, ma per la stessa coerenza del suo servizio al vangelo, essa suppone una progressiva attualizzazione, attraverso la quale i suoi contenuti e metodi siano più vicini ai soggetti che si propone di aiutare”¹¹. Pertanto vediamo i mutamenti rilevati da Paolo VI.

⁸⁸ Acta Apostolicae Sedis, LX, 1968, p. 501; citerò in seguito HV, n.

⁸⁹ HV, 1.

¹⁰ HV, 1

¹¹ Fabri Dos Annjos, p. 171.

3.1. La sfida dei mutamenti

Un primo cambiamento riguarda il rapido sviluppo demografico, per il quale molti manifestano il timore che la popolazione mondiale cresca più rapidamente delle risorse a disposizione, con crescente angustia di tante famiglie e di popoli in via di sviluppo¹². Dopo quarant'anni, questo grido d'allarme della sovra-popolazione mondiale ritorna ancora di più come slogan degli oppositori della HV. Un altro cambiamento riguarda non solo le condizioni di lavoro e d'alloggio, ma anche le accresciute esigenze, sia nel campo economico che in quello dell'educazione della gioventù. Tutto ciò rende spesso oggi difficile il sostentamento conveniente di un numero elevato di figli. Se questo era vero nel 1968, lo è ancora e di più nel nostro tempo. Un altro mutamento riguarda la persona della donna e del suo posto nella società; in questo contesto, ed è molto importante, Montini rileva il mutamento per quanto riguarda l'amore coniugale nel matrimonio, e di conseguenza, il mutamento per quanto riguarda l'apprezzamento da dare ai significati degli atti coniugali in relazione con questo amore. Inoltre, si deve considerare, che l'uomo ha compiuto progressi stupendi nel dominio e nella organizzazione razionale delle forze della natura. L'uomo si sforza di estendere questo dominio al suo stesso essere globale: al corpo, alla vita psichica, alla vita sociale, e perfino alle leggi che regolano la trasmissione della vita¹³. «Tale stato di cose, annota Paolo VI, fa sorgere nuove domande. Se, date le condizioni della vita odierna e dato il significato che le relazioni coniugali hanno per l'amore tra gli sposi e per la loro mutua fedeltà, non sia forse indicata una revisione delle norme etiche finora vigenti, soprattutto se si considera che esse non possono essere osservate senza sacrifici talvolta eroici¹⁴. Rilevo questo *status questionis*, perché denota come Montini era ben consapevole del dovere di prendere sul serio il problema di una revisione delle norme etiche vigenti.

3.2. La normativa della commissione

La commissione voluta da Giovanni XXIII, composta da 6 esperti, venne ampliata da Paolo VI. Circa 70 aveva per scopo non solo di raccogliere pareri sulle nuove questioni riguardanti la vita coniugale, e in particolare una retta regolazione della natalità, ma anche di fornire gli elementi d'informazione opportuni, perché il Magistero della Chiesa potesse dare una risposta adeguata all'attesa non soltanto dei fedeli, ma anche dell'opinione pubblica mondiale. Paolo VI esprime di gran cuore a tutti la sua vivissima gratitudine, ma non considera le conclusioni alle quali era pervenuta la Commissione come certe e definitive, soprattutto, perché erano emersi alcuni criteri di soluzioni, che si distaccavano dalla dottrina morale sul matrimonio proposta con costante fermezza dal Magistero della Chiesa¹⁵. Il Papa si riferisce certamente alla soluzione dell'applicazione del cosiddetto «principio di totalità» che recita: non si possa ammettere che l'intenzione di una fecondità meno esuberante, ma più razionalizzata,

¹² HV, 2

¹³ Cf. Ibidem.

¹⁴ HV, 3.

¹⁵ Cf. HV 5 e 6.

trasforma l'intervento materialmente sterilizzante in un lecito e saggio controllo delle nascite. Se non si possa ammettere cioè che la finalità procreativa appartenga all'insieme della vita coniugale, piuttosto che ai suoi singoli atti. Si chiede anche se, dato l'accresciuto senso di responsabilità dell'uomo moderno, non sia venuto per lui il momento di affidare alla sua ragione e alla sua volontà, più che ai ritmi biologici del suo organismo, il compito di trasmettere la vita¹⁶. Il Papa risponde: "è errore pensare che un atto coniugale, reso volutamente infecondo, e perfino intrinsecamente non onesto, possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale fecondo"¹⁷. Questo giudizio su la non applicabilità del principio di totalità come mezzo regolatore di una retta e responsabile trasmissione della vita ci porta alla lettura ragionata della norma morale intrinseca.

4. *La normativa morale intrinseca*

L'enciclica consideri il problema della natalità, come ogni altro problema riguardante la vita umana, al di là delle prospettive parziali. Specificando questa visione globale dell'uomo, Paolo VI mette tra linee, ed è molto importante rilevare, le prospettive parziali di ordine biologico o psicologico, demografico o sociale. Infatti, il problema della natalità va considerato nella luce di una visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna¹⁸. Premessa questa specificazione globale, Paolo VI denota, ed è ancora più importante, "e poiché molti, nel tentativo di giustificare le vie artificiali di controllo delle nascite, si appellano alle esigenze, sia dell'amore coniugale, sia di una «paternità responsabile», conviene chiarire e precisare accuratamente la vera concezione di queste due grandi realtà della vita matrimoniale, richiamandoci, principalmente a quanto è stato esposto recentemente a questo riguardo, con somma autorità, dal Concilio Vaticano II, nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*"¹⁹.

4.2. L'amore coniugale e le sue caratteristiche

Per cogliere massimamente la vera natura e nobiltà dell'amore coniugale, bisogna considerarlo nella sua sorgente supremo, Dio, che è Amore (cf. 1 Gv. 4,8), «il Padre da cui ogni paternità, in cielo ed in terra, trae il suo nome» (Ef. 3,15). Da questa intrinseca relazione: Dio, Amore e sorgente di ogni paternità, Paolo VI deduce che il matrimonio non è un effetto del caso o prodotto della evoluzione di inconscie forze naturali; il matrimonio è una istituzione sapiente e provvidenziale del Divino Creatore, appunto, per realizzare nell'umanità il suo disegno di amore. A questo punto interessa chiarire e precisare come i coniugi realizzano nell'umanità questo disegno di amore. "Per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, gli sposi tendono alla comunione delle loro persone, con la quale si perfezionano a vicen-

¹⁶ HV, 3.

¹⁷ HV, 14.

¹⁸ HV, 7.

¹⁹ *Ibidem*.

da, per collaborare con Dio alla generazione ed educazione di nuove vite²⁰. Chiarito così come i coniugi devono realizzare il disegno divino dell'amore, l'enciclica passa alle sue caratteristiche.

È prima di tutto amore pienamente umano, vale a dire sensibile e spirituale. L'amore coniugale è quindi anche trasporto di istinto e di sentimento, ma principalmente atto della volontà libera, perché gli sposi diventino un cuore solo ed un'anima sola, e raggiungano insieme la loro perfezione umana. Un'altra caratteristica dell'amore coniugale è la sua fecondità, che non si esaurisce tutto nella comunione tra i coniugi, ma è *destinato* a continuarsi, suscitando nuove vite. I padri del Vaticano II insegnano al riguardo: "Il matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati per loro natura alla procreazione e alla educazione della prole. I figli, infatti, sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono sommamente al bene degli stessi genitori" (GS 50)²¹. Questa fecondità, come caratteristica intrinseca dell'amore coniugale, richiede, ed è quanto ora interessa rilevare, che gli sposi conoscano convenientemente la loro missione di «paternità responsabile».

4.3. La paternità responsabile e i suoi legittimi aspetti

A buon diritto s'insiste oggi tanto su di essa, e quindi va esattamente compresa, sotto i suoi diversi legittimi aspetti e, soprattutto, come questi sono tra loro collegati. Un primo aspetto della paternità responsabile è la conoscenza e il rispetto dei processi biologici che riguardano la persona umana. Un secondo aspetto riguarda il necessario dominio della ragione e della volontà sulle tendenze dell'istinto e delle passioni. Un terzo aspetto consiste nel rapporta alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali. La paternità responsabile si esercita, sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto dell'ordine morale oggettivo, stabilito da Dio, di evitare temporaneamente od anche a tempo indeterminato, una nuova vita. A questo punto dobbiamo precisare e chiarire quale è questo ordine morale intrinseco della intenzione creatrice di Dio, espresso nella natura stessa dell'amore coniugale e dei suoi atti.

4.4. Il principio: un segno per due significati inscindibili

Paolo VI precisa: "tale dottrina è fondata sulla 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. Salvaguardando ambedue questi significati essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore ed il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla maternità e paternità²². Pertanto, la Chiesa insegna che qualsiasi atto matrimoniale deve rimanere "destinato" alla trasmissione della vita. Questo numero, e lo rilevo fortemen-

²⁰ HV, 8. Vedi anche Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 92.

²¹ Cf. HV, 9.

²² Cf. HV, 12. Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, 32.

te perché ha causato e causa ancora fraintendimento e equivocità. Si usa sempre la parola “apertura” alla vita, ma ciò non corrisponde all’originale in latino che recita “ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandum per se destinatus permaneat”. Certo, l’espressione “deve rimanere aperta” alla vita fa pensare al “biologismo” ritmico, mentre “deve rimanere destinato alla trasmissione della vita”, fa pensare proprio all’ordine intenzionale di Dio Creatore. L’enciclica non riferisce, quindi, al ciclo mestruale, vale a dire, ai ritmi biologici, ma precisamente ai significati dell’amore coniugale, espressi inscindibilmente nel suo segno specifico, unico ed esclusivo, l’atto coniugale. L’HV 14 non proibisce la pillola perché un mezzo contrario all’apertura del ritmo biologico mestruale, ma perché contrario al significato procreativo morale della natura dell’atto coniugale in quanto segno unico, specifico ed esclusivo dei significati intrinseci dell’amore coniugale. Del resto, lo vedremo ancora più chiaro in là, trattando della sfida delle congruenze della lettura ragionata. Vediamo prima la sfida della non ricezione.

5. La sfida della non ricezione

La rilettura considera, nel quadro delle trasformazioni, tre aspetti: teorico, pratico, normativo. Gli aspetti teorici, ed è significativo, tralasciano la discussione sul concetto di legge naturale e sulla costruzione argomentativi della enciclica. Si afferma semplicemente che l’uso di anticoncezionali artificiali è intrinsecamente immorale e, dunque, peccato. Eppure, proprio questo principio si colloca al centro della polemica e la tensione persiste ancora, come evidenzia la difficoltà di ricezione che ha incontrato, a sua volta, la *Veritatis splendor*, pubblicata nel 1993. Questo principio rappresenta, quindi, una sfida persistente per la ricezione dell’enciclica²³. Anche Mieth afferma: “io però non voglio entrare qui nel merito del dibattito che la norma ecclesiale ha provocato e che è durato fino alla discussione sull’enciclica *Veritatis splendor*”²⁴. Quanto all’aspetto pratico, cioè, all’esperienza di vita delle persone, Fabbri Dos Anjos rileva che questa è un grande laboratorio nella costruzione di valori e norme morali. Ciò risulta da un colloquio con un penitente che si accusava di usare mezzi artificiali per evitare di avere figli; ne aveva già cinque, la sua sposa era malata ed egli stesso non aveva una salute di ferro. Alla domanda come si sentiva per questo davanti a Dio, rispose che non era assolutamente peccato. Dio comprendeva benissimo la sua situazione²⁵. Ecco, un esempio come le norme di HV non raggiungono la vita delle persone con un sufficiente grado di convincimento. In una visione pastorale, vicina alla vita del popolo, il giudizio morale porta a conclusioni che per lo meno sfumano alcune affermazioni di HV²⁶. Lo dimostra un’indagine fatta nel 2001 con sacerdoti di una regione pastorale povera di Rio de Janeiro su «che cosa dicono e che cosa non dicono i preti» circa sessualità e tematiche della riproduzione. Esiste una tensione fra teoria e prassi pastorale, I sacerdoti riconoscono «una distanza enorme tra ciò che la Chiesa dice e

²³ Cf. Fabbri Dos Anjos, p. 166.

²⁴ Mieth, p. 157.

²⁵ Fabbri Dos Anjos, p. 167.

²⁶ Cf. Fabbri Dos Anjos, p. 166-167.

ciò che il popolo vive»; e persino una contraddizione, poiché «la legge della Chiesa in tutto questo si scontra fortemente con la situazione». Di fronte a un tale stato di cose, risulta che in genere la reazione dei sacerdoti intervistati è quella di «non fare domande sull'argomento». E da parte del popolo, è sempre più raro che i fedeli si confessano su materie come queste. Queste tensioni nell'ambito della pastorale sono note a livello mondiale ed erano già presenti al momento della pubblicazione dell'HV²⁷. La mia sfida per quanto riguarda la *non ricezione dell'enciclica* consiste nella convinzione che ciò è dovuta alla sua non *presentazione* da parte di tanti teologi. Questi hanno presentato le loro discussioni e non la serrata argomentazione, partendo dal Vaticano II, di Paolo VI. La normativa intrinseca proibitiva dei mezzi contraccettivi, non è una questione dell'autorità del magistero della Chiesa, ma una questione di obbedienza alla volontà del Creatore, espressa, appunto, nella natura dell'amore coniugale e dei suoi. Lo conferma Benedetto XVI: «nella fécondità dell'amore coniugale l'uomo e la donna partecipano all'atto creativo del Padre e rendono evidente che all'origine della loro vita sponsale vi è un «sì» genuino che viene pronunciato e realmente vissuto nella reciprocità, rimanendo sempre destinato alla vita. Credenti e anche non credenti, ma uomini di buona volontà non potrebbero e non dovrebbero mai permettere che il dominio della tecnica abbia ad inficiare la qualità dell'amore coniugale e la sacralità della vita»²⁸. Pertanto conclude: «a quarant'anni dalla sua pubblicazione quell'insegnamento non solo manifesta immutata la sua verità, ma rivela anche la lungimiranza con la quale il problema venne affrontato. Quanto era vero ieri, rimane vero anche oggi. La verità espressa nell'*Humanae vitae* non muta, anzi proprio alla luce delle nuove scoperte scientifiche, il suo insegnamento si fa più attuale e provoca a riflettere sul valore intrinseco che possiede»²⁹. Paolo VI pensava «che gli uomini della nostra tempo sono particolarmente in grado di afferrare quanto questa dottrina sia consentanea alla ragione umana cioè in modo ragionato, incontra sempre più uomini in grado di afferrare quanto la sua dottrina sia consentanea alla ragione umana»³⁰. Perciò scrive ai sacerdoti: «Diletti figli, che per vocazione siete i consiglieri e le guide spirituali delle singole persone e delle famiglie, ci rivolgiamo ora a voi con fiducia. Il vostro primo compito – specialmente per quelli che insegnano la teologia morale – è di esporre senza ambiguità l'insegnamento della Chiesa»³¹. Tuttavia, continuo ancora la sfida in due momenti; il primo delle congruenze della letteratura; il secondo, delle incongruenze della rilettura.

5.1 La sfida delle congruenze della lettura

Gli atti, con i quali gli sposi si uniscono in casta intimità e per mezzo dei quali si trasmette la vita umana sono, «onesti e degni», e non cessano di essere legittimi se, per

²⁷ Fabbri Dos Anjos, p. 167-168.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense, nel 40° anniversario dell'enciclica «*Humanae Vitae*», Sala Clementina Sabato, 10 maggio 2008. L'Osservatore Romano, domenica 11 maggio, p. 1.

³⁰ Cf. HV, 12.

³¹ HV, 28.

causa mai dipendenti dalla volontà dei coniugi, sono previsti infecondi, perché rimangono ordinati ad esprimere e consolidare la loro unione³². A questo insegnamento della Chiesa si obietta che è prerogativa dell'intelligenza umana dominare le energie offerte dalla natura irrazionale ed orientarle verso un fine conforme al bene dell'uomo. La chiesa la prima ad elogiare e a raccomandare l'intervento dell'intelligenza in un'opera che così da vicino associa la creatura ragionevole al suo Creatore, ma afferma che ciò si deve fare nel rispetto dell'ordine da Dio stabilito³³ Giovanni Paolo precisa ancora: "Quando i coniugi, mediante il ricorso alla contraccezione, scindono i due significati che Dio Creatore ha inserito nell'essere dell'uomo e della donna e nel dinamismo della loro comunione sessuale, si comportano come «arbitri» del disegno di Dio e «manipolano» e avviliscono la sessualità umana, e con essa la persona propria e del coniuge, alterandone il valore di donazione «totale». Così al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione impone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quelle cioè del non donarsi all'altro in totalità: ne deriva non soltanto il positivo rifiuto alla destinazione alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale. Quando invece i coniugi, mediante il ricorso a periodi di infecondità, rispettano la connessione inscindibile dei significati unitivo e procreativo dell'amore coniugale, essi si comportano come «ministri» del disegno di Dio³⁴.

5.2 La sfida delle inconsistenze della rilettura

Mieth afferma che il punto centrale della discussione divenne la portata dell'autorità della Chiesa, appunto, perché per il divieto dei mezzi contraccettivi, essa si richiamava alla continuità della sua autorità e alla sua concezione del diritto naturale. Vista da Tubinga, la critica di Hans Küng all'affermazione e alla motivazione dell'infallibilità era la punta più avanzata di una linea discussione, mentre il culmine dell'altra era la fondazione di una scuola cattolica di "morale autonoma" da parte di Alfonso Auer e Franz Böckle³⁵. La verità è che Paolo VI non ha voluto, proprio, per rispetto delle singole coscienze, che Lambruschini presentasse l'enciclica come insegnamento infallibile. Ma ciò non significa però che esso è riformabile, anche se può essere maggiormente approfondito e giustificato. Quanto "alla motivazione del suo insegnamento irreformabile, Paolo VI era convinto di esprimersi in virtù del mandato da Cristo affidatogli e non ebbe alcun dubbio che si trattava della volontà di Dio³⁶. Per quanto riguarda la morale autonoma, i padri del Vaticano II insegnano: "nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce che lo chiama sempre, ad amare e a fare il bene e a fuggire il male: quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore: obbedire ad essa

³² HV, 11.

³³ Cf. HV, 16.

³⁴ Cf. *Familiaris consortio*, 32; HV, 16.

³⁵ Cf. Mieth, p. 157.

³⁶ Cf. HV, 6 e il suo discorso a Castel Gandolfo qualche giorno dopo la pubblicazione del documento.

è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato³⁷. Di fronte a questa *teonomia*, e ciò va rilevato, la coscienza è *autonoma*. Infatti, "la coscienza è il nucleo più segreto e il santuario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria"³⁸.

Fabbri Dos Anjos dice di non voler entrare nella discussione teorica sul valore normativo dei pronunciamenti del Magistero. Gli interessa di più osservare che la ricezione di *HV* nell'ambito pastorale popolare è ampiamente segnata dalla idea di una norma tassativa che definisce l'uso dei "mezzi artificiali di contraccezione" come peccato³⁹. Diversi gruppi ecclesiali di profilo autoritario, danno risalto a questo lato prescrittivo, contribuendo a fare delle proposte dell'enciclica un riferimento normativo. Intanto, i tempi moderni hanno portato significativi cambiamenti nel modo di comportarsi relativamente alle disposizioni disciplinari⁴⁰. Con questa affermazione siamo giunti al dunque della mia sfida su questa inconsistenza. Ne ho già abbondantemente risposto nella sfida sull'intento di Paolo VI, di dare una chiara normativa morale è qui la più convincente. Qui denota che i padri del Vaticano II insegnano espressamente: "nel compito di trasmettere la vita, i coniugi non sono liberi di procedere a proprio arbitrio, ma al contrario, devono conformare il loro agire all'intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa natura del matrimonio e dei suoi atti" (.GS 50-51). In altre parole, i coniugi non possono determinare in modo del tutto autonomo le vie oneste da seguire⁴¹. E Papa Montini fa suo l'appello dell'Apostolo: «Vi congiuro, fratelli, per il Nome di Nostro Signore Gesù Cristo, abbiate tutti uno stesso sentimento, non vi siano tra voi divisioni, ma siate tutti uniti nello stesso spirito e nello stesso pensiero» (1 Cor. 1, 10). La sfida riguarda adesso, due tipi di trasformazione: uno quanto all'origine dell'enciclica collegata ai *fatti* della scoperta e dell'uso degli anticoncezionali; l'altro relativo ai valori e criteri per la loro *valutazione etica*.

Per quanto riguarda il quadro problematico dei fatti attinenti la contraccezione, si tratta di una sfida già sin dall'origine, vale a dire, quello dell'impatto biologico dell'ampio uso degli anticoncezionali. Anche se l'evoluzione scientifica ha saputo migliorare e diminuire i dosaggi, le controindicazioni sugli effetti indesiderati persistono; anzi, man mano cresce nella coscienza etica mondiale la necessità di moderare l'uso delle tecnologie e vengono suggeriti modi di vita più *ecologici*⁴². "Un secondo gruppo di problemi consiste nell'impatto relazionale dell'uso degli anticoncezionali. Politiche pubbliche applicate in paesi poveri, per esempio in America Latina, impongono la contraccezione esercitando «forti pressioni economiche, in quanto gli aiuti per uscire dal sottosviluppo sono stati condizionati dalla implementazione di campagne antinataliste»⁴³.

Un altro mutamento riguarda le donne, in quanta nelle relazioni interpersonali la maggior parte del peso della contraccezione ricade sulle donne. In una regione del Bra-

³⁷ GS, 16.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Vedi al riguardo HV, 14.

⁴⁰ Fabbri Dos Anjos, p. 168.

⁴¹ HV, 10.

⁴² Cf. Concilium, p. 165.

⁴³ Concilium, p. 165 e nota 4. Segreteria generale del CELAM.

sile, il 44% delle donne in età fertile (tra i 15 e i 45 anni) erano state sterilizzate. Questi dati vengono, però, man mano modificati da campagne governative che, come avviene attualmente in Brasile, incentivano e facilitano la sterilizzazione maschile⁴⁴. Annota che Paolo VI per quanto riguarda questa novità ammoniva che, con la crescente angustia di tante famiglie e di popoli in via di sviluppo, è grande la tentazione delle Autorità di opporre misure radicali al pericolo del rapido sviluppo demografico⁴⁵. Ad ogni modo, la novità del primo tipo di problemi in trasformazione consiste, quindi, nell'impatto biologico dei mezzi di contraccezione, dovuto, finalmente, al riconoscimento scientifico del loro danno per la salute della donna, e nel passaggio dalla pillola alla sterilizzazione delle donne in età fertile e la modificazione dei dati, da campagne governative, in sterilizzazione maschile. Quanto detto finora dimostra che la parola di Dio, attualizzata nei contenuti dell'enciclica *HV* come luce per il discernimento etico, non è stata soltanto una coraggiosa iniziativa di fronte a questioni e problemi ancora oggi persistenti, ma è stata ed è ancora di più, una guida sicura e coerente, vicina ai soggetti che si propone di aiutare. Numero 14 del suo insegnamento è la migliore e più convincente sfida: "In conformità con i principi fondamentali della visione umana e cristiana sul matrimonio, dobbiamo ancora una volta dichiarare che è assolutamente da escludere, come via lecita per la regolazione delle nascite, l'interruzione diretta del processo generativo già iniziato, e soprattutto l'aborto diretto, anche se procurato per ragioni terapeutiche. È parimenti da condannare la sterilizzazione diretta, sia perpetua che temporanea, tanto dell'uomo che della donna. È altresì esclusa ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo e come mezzo, di impedire la procreazione"⁴⁶.

⁴⁴ Cf. Concilium, p. 165.

⁴⁵ HV, 2.

⁴⁶ HV, 14.

La solidarietà familiare nell'Humanae Vitae

L'Enciclica "Humanae vitae" promulgata dal Sommo Pontefice Paolo VI il 25 luglio 1968 nel sesto anno del suo pontificato e quindi dopo una sofferta riflessione, è per lo più conosciuta e ricordata come quell'atto del Supremo Magistrato che, richiamando i coniugi a una paternità (maternità) responsabile e a un retto uso del rapporto sessuale, proibiva qualsiasi mezzo anticoncezionale che non fosse quello naturale fondato su periodi infecundi della donna, con il concorrente divieto di qualsiasi interruzione della gravidanza.

Il problema oggi, non solo per l'evoluzione scientifica e per il venir meno in quasi tutte le nazioni del reato di aborto, anzi della sua prudente legalizzazione, è quanto mai attuale e vi è un forte dibattito etico, culturale, biologico, sociologico, fra quanti sostengono i principi non negoziabili in quanto attinenti alla naturale dignità della persona umana a chi al contrario ritiene che pretese insaziabili debbano essere disciplinate giuridicamente e quindi assurgere alla qualifica di diritti soggettivi.

Ma, dato che è stato ampiamente trattato da altri illustri relatori, non è questo il tema oggetto delle mie considerazioni, quanto alcuni passi dell'Enciclica relativi ai rapporti fra coniugi e fra genitori e figli, contenuti per lo più nei primi paragrafi. Il Pontefice, premesso che i coniugi sono liberi e responsabili collaboratori di Dio (n. 1), richiama "la dottrina morale del matrimonio ... fondata sulla legge naturale", che è diritto della Chiesa interpretarla per dare un corretto insegnamento "sul retto uso dei diritti coniugali e sui doveri dei coniugi" (n. 4).

Premesso ancora che il matrimonio "non è effetto del caso ... (ma) una sapiente istituzione del Creatore per realizzar nell'umanità il suo disegno d'amore" (n. 8) che è pienamente *umano* ... sensibile e spirituale ... (in quanto)... principalmente atto della volontà libera destinato a mantenersi e a crescere ... è ancora *totale* (e cioè una forma tutta speciale di amicizia personale in cui gli sposi generosamente condividono ogni cosa, senza indebite ingerenze o calcoli egoistici ...) è poi *fedele ed esclusivo* fino alla morte e infine *fecondo* (dato che) non si esaurisce nella comunione tra i coniugi, ma è destinato a continuare suscitando nuove vite" (n. 9). Questa serena esposizione in perfetta sintonia con l'ordine etico oggettivo, che responsabilizza i coniugi non solo verso il Creatore, ma anche nei confronti di loro stessi, della famiglia, della prole e della società (cfr. n. 10) sottintende vere e proprie norme giuridiche, anche codificate, ma comunque espresse *apertis verbis* nell'Enciclica: "gli sposi tendono alla co-

* Prof. associato nella Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza, Cattedre di Diritto Ecclesiastico, Diritto Canonico e Storia del Diritto Canonico, Avvocato Cassazionista e Rotale, Presidente del Comitato Nazionale "per lo studio del principio di sussidiarietà, solidarietà, fraternità ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea".

munione dei loro esseri in vista di un mutuo perfezionamento personale, per collaborare con Dio alla generazione ed educazione di nuove vite” (n. 8). I termini che precedono, anche se espressi in un linguaggio confessionale, non sono altro che precisi precetti giuridici che disciplinano la famiglia, i rapporti fra i coniugi, la nascita e l’educazione della prole. Però prima di entrare nel merito ed esaminare sotto il profilo tecnico giuridico i concetti sopra indicati (famiglia, coniugi, figli) è opportuno fare una premessa sulle fonti normative in diritto canonico. È a tutti nota anzitutto la distinzione fra diritto divino che detta principi inderogabile e immodificabili e diritto umano che attua nel secolo tali principi e regola il vivere sociale dei *christifideles*.

Il diritto naturale è specificato e approfondito dal diritto divino positivo (Scrittura e Tradizione) e si distingue dallo *ius gentium* perché mentre il primo è insito nella stessa natura umana (*in corde hominum*), il secondo è solo il comune sentire in un determinato momento storico. Il diritto divino, naturale e positivo, è interpretato non solo dagli studi teologici, ma anche da quelli etici. Non per niente alcuni trattati di teologia morale sono al tempo stesso trattati giuridici, operando con la traslazione in norme positive dei principi morali, una vera e propria giuridicizzazione dell’etica. Infine, il diritto canonico, purché le norme civili non siano contrarie al diritto divino, opera una vera e propria canonizzazione delle stesse recependole nel proprio ordinamento giuridico ed esempio tipico di tale ricezione è proprio, almeno in parte, la materia regolata dal diritto di famiglia dove il legislatore canonico e quello laico hanno tutto l’interesse che le norme regolanti i due diversi ordinamenti non siano opposte e inconciliabili, ma piuttosto omogenee, almeno dove possibile.

Nel codice di diritto canonico, e anche in quello per le Chiese orientali, non si parla mai di famiglia la cui disciplina è rimessa alla dottrina sociale della Chiesa, ma viene approfondito il matrimonio, definito un patto di amore (can. 1055); in realtà, in senso strettamente tecnico, è un negozio giuridico bilaterale, se non un contratto, data l’estensione che i canonisti fanno di questa figura non limitandola soltanto a quel negozio giuridico bilaterale per il quale sorgono, si modificano o si estinguono obbligazioni patrimoniali. Anche per il diritto civile il matrimonio è un negozio giuridico bilaterale indipendente da accordi di natura economica dei nubenti relativi a diritti disponibili e alla scelta o rifiuto del regime patrimoniale legale. La sua causa non codificata, potrà sembrare strano si ricava dalla L. 898/70, quella sullo scioglimento del matrimonio che può essere pronunciato solo quando è accertato il venir meno e l’impossibilità di ricostruire la “comunione materiale e spirituale”. Causa identica all’essenza del matrimonio in diritto canonico, codificata nel *totius vitae consortium* qualificato dagli attributi “unico e indissolubile” (ca. 1055), recepito il primo aggettivo in pieno dal diritto civile e il secondo in maniera attenuata.

Con la proprietà dell’unità si intende la monogamia, con quella dell’indissolubilità un vincolo *usque ad mortem duraturum*, proprietà che, nella teologia cattolica e quindi nel diritto canonico rappresentano l’unione mistica fra Cristo e la Chiesa, unione unica e destinata a perpetrarsi fino al giudizio universale. In diritto civile viceversa è presente solo l’unità intesa come monogamia che costituisce un principio di ordine pubblico interno, comune a tutte le esperienze giuridiche europee, mentre l’indissolubilità è molto attenuata potendo venire meno con la mancanza e l’impossibilità di ricostruire la comunione materiale e spirituale, o se si preferisce l’*individuae vitae consuetudo*.

Non si devono però dimenticare le sottili distinzioni abituali dei teologi e dei moralisti e, quindi dei giuristi: tali proprietà non sono di diritto naturale primario, ma solo secondario, con la conseguenza che è negata la bigamia, nelle forme di poliandria e poliginia, simultanea, ma non quella successiva, che è anzi ammessa tutte le volte che il matrimonio si è sciolto per la causa naturale della morte o è venuto meno per le cause di natura fideistica codificate dal legislatore canonico (can. 1143 e ss.) o per dispensa *super rato et non consummato* (can. 1142), in ragione del principio che “*in re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris*” (can. 1150).

Ciò però non vuol dire che il diritto canonico ammetta o consenta il divorzio civile che anzi contrasta con ogni mezzo tanto da considerare le leggi in materia non tanto una *legislatio reprobat*a, quanto una vera e propria *pseudo legislatio*.

Ma a parte la patologia funzionale del matrimonio che qui interessa solo marginalmente, si deve osservare che la canonistica considera il matrimonio sia nel *feri contractus* dal quale deriva il suo *in facto esse* e cioè la famiglia e la conseguente regolamentazione giuridica degli effetti naturali del negozio. Analogamente in diritto civile si distingue l'atto dal rapporto non solo con norme ordinarie codificate, ma anche e soprattutto con una norma costituzionale, da alcuni considerata un controsenso: “La Repubblica riconosce i diritti civili come società naturale fondata sul matrimonio” (art. 29,1), dove il matrimonio non può intendersi come un istituto di diritto umano, ma di diritto naturale, preesistente a qualsiasi codificazione positiva, in quanto atto costitutivo, *ex ipsa naturae lege*, del rapporto familiare. A questo punto però la vera difficoltà è qualificare giuridicamente la famiglia, concetto quanto mai vasto e ambiguo. Semplificando il problema la famiglia è considerata la cellula primaria e fondamentale della società e nel suo microcosmo esiste un complesso di posizioni e di ruoli, occupati e svolti dai vari soggetti che la compongono; tali soggetti, interagiscono mediante comportamenti, azioni, attività... di natura specifica (assistenziale, collaborativa, educativa, economica, religiosa...), nel quadro di norme regolative e di altri tipi di vincoli che precettano e limitano la varietà degli atti di un soggetto nei confronti degli altri componenti del nucleo: si pensi solo ai diritti (atto sessuale naturale aperto alla procreazione) e ai divieti (incesto) concernenti gli atti sessuali. Da qui la necessità di una regolamentazione giuridica basata sulla peculiarità delle norme che devono necessariamente essere bilaterali (nel senso che riguardano solo i rapporti fra due soggetti: es. un genitore con più figli ha tanti rapporti giuridici quanti sono i figli (e non uno solo con tutta la discendenza), reciproche (nel senso che ai diritti di uno corrispondono i doveri dell'altro), indisponibili e inderogabili (nel senso che i membri della famiglia non possono disporre o derogare i loro diritti e i loro doveri senza l'intervento del magistrato).

Caratteristiche tipiche del diritto di famiglia e comuni a qualsiasi legislazione sia essa laica o confessionale.

Le relazioni e i rapporti, strettamente inquadrati nelle norme che precedono, costituiscono il nucleo essenziale e la struttura giuridica della famiglia distinguendola così per una interazione più intensa fra i singoli componenti del gruppo dal quale sono esclusi gli estranei, come una cellula che ha un valore intrinseco *in se e per se*, tale da distinguerla da altre cellule similari. Nonostante i cambiamenti sociali e i mutamenti del costume, la famiglia non può non essere inquadrata nel senso che precede e compito del legislatore non è solo quello di modificare e adattare le norme al comune sen-

tire con il limite dell'ordine pubblico e del buoncostume per quello laico e con il limite del diritto naturale e divino positivo per quello canonico, ma anche di educare i cittadini e i fedeli a vivere in maniera eticamente e giuridicamente corretta le pulsioni e i rapporti familiari.

Come si può capire, *in subiecta materia*, per qualsiasi legislatore hanno un'importanza predeterminante i codici morali che devono correttamente ispirare e diffondere la loro azione normativa in un sistema di leggi organico dove una norma sia non solo complementare, ma anche puntello e sostegno di quelle che la precedono e la seguono e in armonia con le altre nascoste nei meandri del codice e delle leggi speciali. Tutto questo non è sempre sufficiente, anzi normalmente non lo è, ed è quindi necessario che, perché la norma sia recepita e accettata dai vari segmenti della popolazione (cittadini, fedeli o fedeli-cittadini), vengano predisposti dei mezzi sussidiari per promuovere l'adesione, quali, con un'elencazione non esaustiva, l'educazione, un corretto uso della comunicazione di massa, la promozione di alcuni agenti di controllo, la previsione di eventuali sanzioni....

Le regole morali alle quali si ispira il legislatore non possono essere applicate se non ispirate e concretamente attuate nei principi di sussidiarietà (orizzontale e verticale), di fraternità, di solidarietà e uguaglianza, sia pure nella disuguaglianza di ruoli e funzioni, ai quali devono armonizzarsi le norme giuridiche che non possono prescindere dalle caratteristiche storiche-sociologiche della società nella (o nelle) quale vengono prodotte. In questo consiste il diritto vivente sul quale vi è una presa di coscienza dell'Enciclica in esame: "con il recente evolversi della società, si sono prodotti mutamenti tali da far sorgere nuove questioni che la Chiesa non poteva ignorare, trattandosi di materia che tanto da vicino tocca la felicità degli uomini (n. 1). Ma il diritto vivente non può essere condizionato e subordinato al mutamento del pensiero sociale dominante, ma deve fare salvi i principi di diritto naturale ed etici sui quali si basa un'ordinata convivenza civile e da qui, per quanto attiene ai dettati dell'Enciclica, l'esplicito riferimento all'amore umano, da una parte totale ed esclusivo e dall'altra fecondo.

Ne segue che il diritto naturale e l'etica o, se si preferisce, i codici morali non sono altro che la partenogenesi del diritto della famiglia e quindi della società e pertanto in qualsiasi ordinamento giuridico derivante dalla somma delle esperienze romana e cristiana, non potranno far altro che rilevare le seguenti linee direttive con tutte le implicazioni sociali e politiche che ne derivano: 1) la famiglia trae la sua origine dal matrimonio che ne è l'atto costitutivo; 2) ha come membri essenziali il marito, la moglie e i figli nati dalla loro unione, anche se questi possono mancare e ammettersi altri parenti o affini integrati in questo nucleo essenziale; 3) i singoli membri sono collegati fra loro da vincoli legali, affettivi, sociali, economici, religiosi....; 4) è la struttura base della società e il primo fondamento e pilastro dell'ordine legale e giuridico.

In tali condizioni è favorita e protetta dal diritto sia in se stessa, sia come gruppo sociale nel quale si attua la personalità dell'individuo, gruppo che richiede "l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale (art. 2 Cost.) al punto che la Repubblica agevola con misure economiche e altre previdenze la formazione della famiglia e l'adempimento dei compiti relativi..." (art. 31,1 Cost.). In diritto canonico non si trovano codificate espressioni analoghe, ma ciò non deve affatto stupire dato il costante richiamo al diritto divino naturale, esplicitato nella dot-

trina sociale della Chiesa. Esaminata questa rapida rassegna sulla famiglia come moralmente, socialmente e giuridicamente disciplinata nei due ordinamenti, non resta che, sempre alla luce della *Humanae Vitae*, esaminare quali debbano essere, sotto gli stessi profili, i rapporti fra i membri che la costituiscono, tenendo presente il principio di diritta naturale relativo alla dignità della persona umana estrinsecantesi nel concreto nei principi di sussidiarietà, fraternità, solidarietà e uguaglianza, per lo studio dei quali è stato istituito il Comitato Nazionale che non persegue un profitto, ma deve solo essere efficace e offrire risultati. Per quanto attiene ai rapporti fra coniugi, il *Codex Iuris Canonici* è molto sintetico nel senso che vi si trova l'affermazione che “entrambi i coniugi hanno pari doveri e diritti per quanto riguarda la comunione di vita coniugale” (can. 1135); affermazione la prima che si ritrova anche nella legislazione laica italiana: “Il matrimonio è ordinato sulla uguaglianza morale e giuridica fra i coniugi...” (art. 29,2 Cost.), specificato nel codice: “con il matrimonio il marito e la moglie acquistano gli stessi diritti e assumono i medesimi doveri” (art. 143,1).

Il riferimento alla parità dei sessi e alla comunione di vita si ritrova nel *Codex*: “nel matrimonio cristiano i coniugi, per i compiti e la dignità del loro stato, vengono corroborati e come consacrati da uno speciale sacramento” (can. 1134), al punto come si esprime l'*Humanae Vitae*, che “gli sposi tendono alla comunione dei loro esseri in vista di un mutuo perfezionamento personale” (n. 8), senza specificare in concreto quali siano tali rapporti bilaterali, fonte di reciproci diritti e doveri. Non si tratta di una dimenticanza, ma di un semplice rinvio recettizio alle norme civili che vengono canonizzate in quanto in perfetta sintonia con il diritto naturale e con i codici etici. E, infatti, il codice civile italiano esaminando gli effetti naturali del matrimonio fra coniugi, elenca i diritti-doveri di fedeltà, di assistenza morale e materiale, di collaborazione nell'interesse della famiglia, di coabitazione (art. 143, 2) e prevede che “entrambi i coniugi sono tenuti, ciascuno in proporzione alla propria capacità di lavoro professionale o casalingo, a contribuire ai bisogni della famiglia” (art. 143,3) per concludere che “i coniugi concordano fra loro l'indirizzo della vita familiare e fissano la residenza della famiglia secondo le esigenze di entrambi e quella preminente della famiglia stessa” (art. 144 c.c.).

Senza entrare nel merito del dettato legislativo, del resto facilmente intelligibile, osservo che tali principi sono l'esempio pratico di quelli generali oggetto di studio da parte del Comitato. In proposito ho già richiamato gli artt. 2 e 3,2 della Costituzione ai quali deve aggiungersi l'art. 31.1: “La Repubblica agevola con misure economiche ed altre previdenze la formazione della famiglia e l'adempimento dei compiti relativi...”. Del resto nel recente discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite l'attuale Pontefice, riferendosi al “comune desiderio di porre la persona umana nel cuore delle istituzioni, leggi e interventi della società”, ha affermato che tale desiderio di rispondere alle esigenze dell'umana famiglia, mediante regole internazionali vincolanti e attraverso strutture in grado di armonizzare il quotidiano svolgersi della vita dei popoli, è essenziale per un armonico sviluppo della società (10 maggio 2008).

Nel suo intervento all'Accademia Pontificia di Scienze Sociali, Benedetto XVI ha tessuto una vera e propria lode della sussidiarietà, come fondamento del pilastro costituzionale della democrazia e della libertà: “una società che onora il principio di sussidiarietà libera le persone dal senso di scoraggiamento e sfiducia, garantendo loro la libertà di impegnarsi assieme.... Una maggiore sussidiarietà significa un maggiore ser-

vizio della politica alla società, più spazio all'autogoverno della persona anche associata nel gruppo famiglia, maggiore responsabilità e libertà per l'iniziativa personale e sociale". Restano da esaminare gli effetti naturali del matrimonio nell'ambito dei rapporti fra genitori e figli.

L'Humanae Vitae si limita ad osservare che gli sposi collaborano "con Dio alla generazione e all'educazione di nuove vite" (n. 8). Il codice di diritto canonico traduce questa collaborazione con l'Onnipotente in una formula giuridica: "i genitori hanno il dovere gravissimo e il diritto primario di curare secondo le proprie forze, l'educazione della prole, sia fisica, sociale e culturale, sia morale e religiosa (can. 1136). Formula analoga a quella del codice civile: "il matrimonio impone ad ambedue i coniugi l'obbligo di mantenere, istruire ed educare la prole, tenendo conto della capacità, dell'inclinazione naturale e delle aspirazioni dei figli" (art. 147), formula estesa ai figli naturali (art. 261) e che ripete il dettato costituzionale (art. 30). Come si vede si tratta di due doveri distinti: uno materiale (il mantenimento) e l'altro morale (l'istruzione e l'educazione) che, data la reciprocità delle norme del diritto di famiglia, costituiscono altrettanti diritti dei genitori e doveri dei figli: il rispetto (dovere morale) e il contributo, se dotati di proprietà o redditi, al mantenimento della famiglia fin tanto che nelle stessa convivono (art. 315 c.c.). Poco da osservare sull'obbligo materiale: il mantenimento non comporta le sole spese necessarie alla stretta sussistenza, ma anche le spese di una personale vita di relazione e un'educazione e un'istruzione proporzionate al mondo socio-economico al quale la famiglia appartiene e che non termina con il conseguimento della maggiore età che è di 18 anni per entrambi gli ordinamenti (art. 2. c.c., can. 78 c.j.c.), ma perdura fino ad una effettiva autonomia lavorativa.

Più complesso il dovere morale che il diritto canonico sottodivide in educazione ed istruzione non solo religiosa e morale, ma anche civile.

Devono essere rispettate le inclinazioni e le aspirazioni dei figli con criteri molto elastici che si sostanziano nei poteri che fanno parte della potestà genitoriale il cui campo di autonomia, in base al principio di sussidiarietà per il quale lo Stato non deve intervenire quando i gruppi sociali sono in grado di autodeterminarsi, non può essere invaso da nessuno, salvo che il suo esercizio non provochi un danno ingiusto o particolari deviazioni.

L'educazione e l'istruzione sono fondamentali per un comportamento morale non solo nel fanciullo, ma anche nell'adulto in modo che possa rettamente comprendere i divieti fondati sulla legge morale e giuridica, facilitarne la loro divulgazione in maniera che possano essere un fattore repressivo degli impulsi istintuali.

Mi piace terminare questa mia relazione ricordando un fatto di cronaca recentemente accaduto in Italia. Una giovane signora ha scritto una lettera aperta, pubblicata su un giornale, al Presidente della Repubblica per dire che era incinta, che avrebbe voluto suo figlio, ma che era costretta ad abortire perché il suo lavoro precario non le consentiva di mantenerlo, decisione poi rientrata. Vi è stata una concordante risposta del Pontefice e del Capo dello Stato soffermandosi entrambi sull'insicurezza del lavoro, sulla difficoltà che gravano sulle giovani coppie per crescere la prole ed ambedue hanno esortato le istituzioni e quindi gli organi politici a mettere al centro delle loro azioni la difesa della vita e della famiglia. Così il Pontefice: la Chiesa "non si stanca di ribadire... (che è necessario un forte) stimolo a promuovere ogni iniziativa a sostegno delle donne e della famiglia per una condizione favorevole all'accoglienza della vita e

alla tutela della famiglia... (dato che) diversi problemi continuano ad attanagliare la società odierna, impedendo di dare spazio al desiderio di tanti giovani di sposarsi e formare una famiglia per le condizioni sfavorevoli in cui vivono. La mancanza di lavoro sicuro, legislazioni spesso carenti in materia di tutela della maternità, l'impossibilità di assicurare un mantenimento adeguato ai figli.... È necessario per questo unire gli sforzi perché le diverse Istituzioni pongano di nuovo al centro della loro azione la difesa della vita umana e l'attenzione prioritaria alla famiglia...." (udienza ai membri del Movimento per la vita del 12.05.2008).

E così il Presidente Giorgio Napolitano: "Il nuovo Parlamento affronti le pratiche rivolte alla famiglia con misure volte ad elevare il tasso di occupazione femminile, e conciliare la vita familiare e la vita lavorativa; e sviluppare azioni di assistenza sul territorio e favorire una complessiva crescita del sistema dei servizi socio-educativi per l'infanzia, per dare risoluzioni concrete ai bisogni e alla speranza".

È inutile concludere che così trovano piena applicazione non solo i principi di sussidiarietà, fraternità, solidarietà e uguaglianza, ma anche quelli di responsabilità e libertà.

Il diritto alla vita, diritti dell'uomo e l'Europa

1. *Il diritto alla vita fin dal concepimento come espressione della dignità umana*

Ci sono due domande che i filosofi e i giuristi si sono posti da sempre: “Che cosa distingue la legge dal comando del più forte?” e “Che cosa distingue lo Stato da una associazione per delinquere ben organizzata?”.

L'urgenza di dare una risposta convincente e definitiva è divenuta fortissima dopo la seconda guerra mondiale durante la quale l'applicazione delle dottrine razziste, la violenza, la discriminazione, il genocidio sono avvenuti non in violazione della legge, ma in attuazione della legge e non per opera di singoli individui criminali ma per l'azione potente e pianificata dello Stato. L'aspetto più tragico è stato che proprio lo Stato è divenuto il più grande nemico dell'uomo.

In tale contesto è stata elaborata la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo approvata il 10 dicembre 1948. Sottolineo che proprio quest'anno ricorre il 60° anniversario di tale dichiarazione di cui Paolo VI ha detto che si tratta “di quanto c'è di più alto nella saggezza umana”. Le prime parole di tale Dichiarazione Universale sono le seguenti: “Il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo consiste nel riconoscimento della uguale dignità di ogni essere appartenente alla famiglia umana e dei suoi uguali e inalienabili diritti”. In queste parole si trova la risposta alle due antiche domande che ho indicato. La giustizia è tale se riconosce la dignità dell'uomo. Perciò la legge è legge se ha per scopo la difesa di tale dignità e lo Stato è Stato e non una associazione criminale se il suo scopo è, appunto, quello di difendere e promuovere la uguale dignità di ogni membro della famiglia umana.

Nel testo delle Nazioni Unite non c'è la definizione di “dignità”, tuttavia si capisce che essa non è una qualità che si aggiunge ad altre caratteristiche umane, perché, come si ripete ancora più chiaramente in altri trattati internazionali che dalla dichiarazione universale hanno preso ispirazione¹, la “dignità” è “inerente” ad ogni singolo essere umano. Ciò significa che il semplice fatto dell'esistenza implica la presenza della dignità. Inoltre la dignità è uguale per tutti. Ciò significa che è sempre la più alta possibile e che perciò non è graduabile. In altri termini non ci può essere una esistenza umana più degna o meno degna di un'altra. Mi sembra logica la deduzione che affermare la uguale dignità umana e riconoscere il diritto alla vita di ogni uomo è la stessa cosa. Inoltre il riconoscimento della dignità e del diritto alla vita non è autentico se non riguarda ogni uomo in eguale misura e se perciò non è affermato “dal concepimento alla morte naturale”.

* Onorevole deputato al parlamento italiano, Parlamentare Europeo.

¹ “Patto sui diritti politici e civili”; “Patto sui diritti economici, sociali e culturali” del 16 dicembre 1966.

La Dichiarazione Universale fa dipendere dalla dignità umana (e quindi dal riconoscimento del diritto alla vita) non solo la giustizia, ma anche la libertà e la pace. A questo proposito vengono in mente le parole pronunciate da Madre Teresa di Calcutta nel ricevere il premio Nobel per la pace: “Se accettiamo che una madre possa sopprimere il frutto del suo seno che cosa ci resta? L’aborto è il principio che mette in pericolo la pace nel mondo”. Deve essere notata la coincidenza tra questo pensiero e quello espresso nella prime parole della Dichiarazione Universale dei diritti dell’uomo. La pace dipende dal riconoscimento del diritto alla vita di tutti gli uomini e quindi anche del bambino concepito, ma non ancora nato. Madre Teresa di Calcutta è stata proclamata Beata ed è stata una testimone di amore cristiano per i poveri e i deboli; ma le sue parole non sono in contrasto con quelle scritte in un documento assolutamente laico come la Dichiarazione Universale.

2. *La “svolta dalle tragiche conseguenze”: la questione antropologica come problema della titolarità dei diritti umani*

Al paragrafo 18 dell’enciclica *Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II ha scritto: “... giunge ad una svolta dalle tragiche conseguenze un lungo processo storico, che dopo aver scoperto l’idea del “diritti umani” – come diritti inerenti a ogni persona e precedenti ogni Costituzione e legislazione degli Stati – incorre oggi in una sorprendente contraddizione. Proprio in un’epoca in cui si proclamano solennemente i diritti inviolabili della persona e si afferma pubblicamente il valore della vita, lo stesso diritto alla vita viene praticamente negato e conculcato, in particolare nei momenti più emblematici dell’esistenza, quali sono il nascere e il morire.”

In questo testo è posta in modo chiaro la “questione antropologica”. Giovanni Paolo II la pone particolarmente riflettendo su momenti più “emblematici” della vita umana. Il nascere e il morire sono “emblematici” perché sono stagioni nelle quali l’uomo è soltanto uomo: non ha più o non ha ancora bellezza, intelligenza, potere. È soltanto essere umano. La sua umanità è nuda. Perciò se viene riconosciuto il diritto all’esistenza anche a colui che non ha altra caratteristica se non l’esistenza, allora vuol dire che la dignità umana viene riconosciuta davvero a tutti e non solo a chi è forte, intelligente, potente. In definitiva si tratta di decidere sul valore dell’uomo.

Ma in che senso vi sarebbe oggi il pericolo di una “svolta tragica”? Il fatto è che non sappiamo più chi sia l’uomo. Diviene perciò assolutamente inutile fare un elenco più o meno lungo dei suoi diritti. Il concetto di uomo è il chiodo a cui deve essere appeso l’intero quadro. Se questo chiodo manca o è insicuro, il quadro anche se bellissimo, rovina a terra e viene distrutto. In questo consiste la tragedia. La Dichiarazione Universale afferma la dignità di ogni membro della famiglia umana; l’art. 3 successivo proclama che “ciascuno ha diritto alla vita”. Nell’art. 2 della “Convenzione Europea per la salvaguardia dei diritti e delle libertà fondamentali” approvata da tutti i Paesi che fanno parte del Consiglio d’Europa (Roma, 4 novembre 1950) si stabilisce che “il diritto alla vita di ogni persona è protetto dalla legge” e nell’art. 2 della Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea approvata a Nizza nel 2000 e destinata a costituire il nucleo ideale di una auspicabile Costituzione Europea. Ma chi è membro della famiglia umana? Il concepito rientra nell’espressione ciascuno? In definitiva

è un "altro" o è una cosa, un soggetto o un oggetto?. Molti dicono che sussistendo una pluralità di opinioni a riguardo ciascuno può pensarla come meglio crede e gli Stati sono liberi di decidere secondo le diverse opinioni delle diverse maggioranze variabili nel tempo e nello spazio. In questo modo viene distrutta la ragione stessa della dichiarazione Universale, che cessa di essere universale, il cui contenuto non giudica più la legge positiva per esigerne la conformità alla giustizia. Torna ad essere rilevante soltanto il diritto positivo, cioè la legge, quale che ne sia il contenuto. In questo modo viene persa la possibilità di distinguere la legge dalla forza e lo Stato da una associazione per delinquere ben organizzata. Ecco perché non dobbiamo stancarci di parlare del diritto alla vita come facciamo in questo convegno.

Benedetto XVI, nel concludere da Cardinale nel dicembre 1987 un convegno promosso dal Movimento per la Vita italiano disse: "Ad una diffusa opinione pubblica di benpensanti può sembrare esagerato ed inopportuno, anzi addirittura fastidioso che si continui a riproporre come questione decisiva il problema del rispetto della vita appena concepita e non ancora nata. Dopo i laceranti dibattiti concomitanti alla legalizzazione dell'aborto, avvenuta nell'ultimo quinquennio in quasi tutti i paesi occidentali, non si dovrebbe considerare ormai risolto il problema ed evitare quindi di riaprire ormai superate contrapposizioni ideologiche? Perché non rassegnarsi ad aver perso questa battaglia e non dedicare invece le nostre energie ad iniziative che possono trovare il favore di un più grande consenso sociale? Restando alla superficie delle cose, si potrebbe essere convinti che, in fondo, l'approvazione legale dell'aborto ha cambiato poco nella nostra vita privata e nella vita delle nostre società. In fondo tutto sembra continuare esattamente come prima. Ognuno può regolarsi secondo coscienza: che non vuole abortire non è costretto a farlo. Chi lo fa con l'approvazione di una legge – così si dice – forse lo farebbe comunque. Tutto si consuma nel silenzio di una sala operatoria, che almeno garantisce condizioni per una certa sicurezza dell'intervento. Il feto che non vedrà mai la luce è come se non fosse mai esistito. Chi se ne accorge? Perché continuare a dar voce pubblica a questo dramma? Non è forse meglio lasciarlo sepolto nel silenzio della coscienza dei singoli protagonisti?" ... Per dare una risposta l'allora Cardinale Ratzinger ricorre all'immagine proposta dal filosofo Michel Serres nella prefazione al libro di Jacques Testart "L'uomo trasparente". L'immagine è quella di Gesù mostrato da Pilato alla folla. Nel tentativo timido ed impaurito di salvarlo dalla morte Pilato pronuncia la frase "Ecce Homo!" Pilato non sapeva che in tal modo rivelava l'essenza dell'uomo. Gesù era spogliato, flagellato, coronato di spine, ormai condannato alla croce, nelle mani altrui. Così scrive Ratzinger: Chi è l'uomo? È proprio il più debole e indifeso, colui che non ha né potere né voce per difendersi, colui al quale possiamo passare accanto nella vita facendo finta di non vederlo. Colui al quale possiamo chiudere il nostro cuore e dire che non è mai esistito.

E così, spontaneamente, ritorna alla memoria un'altra pagina evangelica, che voleva rispondere ad una simile richiesta di definizione: "Chi è il mio prossimo?". Sappiamo che per riconoscere chi è il nostro prossimo occorre accettare di farsi prossimo, cioè fermarsi, scendere da cavallo, avvicinarsi a colui che ha bisogno, prendersi cura di lui. "Ciò che avrete fatto al più piccolo di questi miei fratelli lo avrete fatto a me" (Mt. 25,40).

3. *“La sconfitta dell’Europa”*

L’argomento della mia conversazione riguarda anche l’Europa. C’è un altro pensiero di Giovanni Paolo II che è il caso di ricordare. L’11 ottobre 1985 Papa Wojtyła, rivolgendosi al Consiglio delle Conferenze Episcopali europee disse: “L’introduzione della legislazione permissiva dell’aborto è stata considerata come l’affermazione di un principio di libertà. Domandiamoci se non sia il trionfo del principio del benessere materiale e dell’egoismo sul valore più sacro, quella della vita umana. Si è detto che la Chiesa sarebbe stata sconfitta perché non è riuscita a far recepire la sua norma morale. Ma io penso che in questo tristissimo e involutivo fenomeno che è stato sconfitto è l’uomo, è la donna. È sconfitto il medico, che ha rinnegato il giuramento e il titolo più nobile della medicina, quello di difendere e salvare la vita umana; è stato veramente sconfitto lo Stato “secolarizzato”, che ha rinunciato alla protezione del fondamentale e sacrosanto diritto alla vita, per divenire strumento di un preteso interesse della collettività, e talora si dimostra incapace di tutelare l’osservanza delle sue stesse leggi permissive. L’Europa dovrà meditare su questa sconfitta”.

Meditiamo, allora, su questa sconfitta. Le organizzazioni europee sono nate con il fine di fare rispettare, non solo nel Continente europeo, ma in tutto il mondo i diritti dell’uomo. Non a caso il primo atto emanato dal Consiglio d’Europa è la convenzione europea per la salvaguardia dei diritti e delle libertà fondamentali. Come voi sapete il Consiglio d’Europa è l’organizzazione internazionale che comprende ormai tutti gli Stati dell’Europa geografica. Ma vi è poi anche l’Unione europea che ha ambizioni politicamente più importanti del Consiglio d’Europa, che comprende 27 Stati, tra i quali anche la Romania. Ho già ricordato la Carta Europea dei diritti fondamentali o carta di Nizza il cui primo capitolo si intitola “dignità”. Nel parlamento europeo esiste uno speciale comitato per i diritti umani e ogni anno vengono preparati e discussi due rapporti sullo stato dei diritti umani nel mondo e all’interno dei 27 Stati che fanno parte dell’Unione. Non si entra nell’Unione europea se non si dimostra di aver raggiunto un livello accettabile di protezione dei diritti umani. Eppure l’Europa è divenuta nemica del diritto alla vita. Le sue proclamazioni solenni dei diritti umani sono divenute ipocrisia. L’Europa vorrebbe riconoscere al posto del diritto alla vita del concepito il diritto di aborto che vorrebbe iscrivere nell’elenco dei diritti fondamentali. Non è questa la sede per fare una analisi più dettagliata, di questo capovolgimento di valori. Basti ricordare la recente raccomandazione (16 aprile 2008) dell’Assemblea parlamentare del Consiglio d’Europa in tema di aborto. E, per quanto riguarda l’Unione Europea, l’approvazione del VII programma quadro di ricerca (Novembre 2006) dove è previsto lo stanziamento di denari europei per la ricerca scientifica distruttiva su embrioni umani. Nel 1994 si svolse al Cairo la Conferenza Internazionale su “Popolazioni e sviluppo”. In quella circostanza Stati Uniti e Unione europea dettero vita a una potente offensiva affinché il diritto di aborto fosse riconosciuto come diritto fondamentale. Solo la ferma opposizione del Vaticano appoggiato da pochi Stati cattolici e da tutti i paesi mussulmani impedì il successo di quel tentativo. Ma fu penoso constatare quanto siano vere le parole di Giovanni Paolo II sulla “sconfitta” dell’Europa. Tale sconfitta sul fronte della vita umana travolge anche la famiglia e la sessualità. Non si contano le prese di posizione delle Istituzioni europee per sostenere la pluralità di modelli familiari e per introdurre fra questi anche le unioni omo-

sessuali. Inoltre, l'educazione sessuale in molti documenti europei viene ridotta all'insegnamento e propaganda della contraccezione, che è, invece, uno strumento coerente con la visione banale della sessualità.

4. *Diritto alla vita, dignità della procreazione e famiglia*

Non deve apparire estranea al tema generale di questo convegno questa mia riflessione sul diritto alla vita. L'argomento generale riguarda l'attualità del messaggio di Paolo VI nella "Humanae vitae", che esamina piuttosto il tema della dignità del gesto sessuale. In realtà vi è una profonda connessione tra la domanda "chi è l'uomo?" e la domanda: "quale è il significato della sessualità umana?". La moderna "cultura della scissione" ha separato ciò che era inseparabile: la sessualità non è più collegata alla generazione dei figli e non si coglie più il rapporto tra sessualità, amore e famiglia. Il sesso è una cosa, l'amore un'altra, la famiglia un'altra ancora. A sua volta la "cultura della scissione" è figlia della "cultura della morte". Quest'ultima non è caratterizzata dal desiderio di morire o, peggio, di uccidere. Piuttosto essa è contrassegnata dalla incapacità di vedere o almeno intuire qualcosa oltre il sepolcro. La tomba come esito della vita è il giudizio di questo modo di pensare. Il quale, a sua volta, è prodotto dal materialismo, teorico o pratico che sia. Se tutto è materia il senso della vita umana non può che essere il piacere come fine e il possesso come mezzo per conseguirlo. Così il piacere sessuale diviene l'oggetto di una ricerca spasmodica. Ma, contemporaneamente, la sessualità svincolata dalla sua relazione profonda con la vita umana, diviene qualcosa di banale. A me pare, invece, che proprio meditando sulla meraviglia della vita umana, direi, addirittura, sul mistero della vita umana è facile capire l'attenzione che il Magistero della Chiesa riserva alla individuazione delle regole che sottraggono alla banalità il gesto sessuale. Anche senza la Fede Cristiana che riconosce in ogni singolo uomo una parola d'amore di Dio e vede in ogni concepimento l'attualizzarsi della creazione (ciascuno di noi in un determinato istante è comparso dal nulla), anche semplicemente usando la ragione è possibile intuire il riverbero di grandezza che la meraviglia della vita umana fa cadere sull'atto che la genera. Se c'è un fine dell'universo sembra logico cercarlo nell'Uomo. Se c'è un senso nella storia dell'umanità, esso va collocato nel futuro e perché vi sia un futuro è necessario il succedersi delle generazioni. I figli sono indispensabili perché resti la speranza in un mondo migliore (i credenti dicono "in una civiltà dell'amore"). Dunque l'incontro sessuale in quanto aperto e indispensabile alla generazione è una garanzia che il fine complessivo dell'universo – stiamo parlando in termini assolutamente "laici" – possa essere perseguito e raggiunto. No, la sessualità non è una dimensione banale della persona.

Per contro la dignità della stessa persona umana è rivelata e consolidata dalla famiglia. Perché un gesto di così totale intimità dei corpi per generare un essere umano? Perché avvertire che quel gesto, in sé banale, assume significato se è espressione di un amore che tende alla gratuità (solo nella famiglia, per natura, accade che si possa dare tutto senza chiedere nulla in cambio) e alla vittoria sulla morte (per lo più la promessa del "sempre" accompagna le dichiarazioni di amore)? Perché – è acquisizione scientifica – i bambini hanno più bisogno di amore che di latte? Perché di regola solo l'ambiente familiare assicura il massimo di umanizzazione ed è strumento effi-

cace di prevenzione e recupero del disadattamento? Ha scritto Giovanni Paolo II nella "Familiaris consortio" che Dio che è amore, ha creato l'uomo per amore... l'amore è dunque la vocazione nativa di ogni essere umano... l'uomo è a se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso se non si incontra con l'amore, se non lo fa proprio e non ne fa una qualche esperienza... la famiglia e il luogo dove ad ogni uomo è dato di fare questa esperienza ... la stessa verginità consacrata prende luce dalla famiglia.

Insomma appare evidente il collegamento tra vita umana, sessualità e famiglia. La dignità dell'uomo ("il diritto alla vita") rivela la dignità della procreazione e la famiglia rivela e rafforza la dignità umana.

5. *Una petizione europea "per la vita e la dignità dell'uomo"*

Non possiamo rassegnarci alla "sconfitta dell'Europa".

Il 10 e l'11 dicembre scorso, mentre le tre massime istituzioni dell'Unione Europea (Parlamento, Consiglio dei Ministri, Commissione) proclamavano solennemente la Carta dei diritti fondamentali, auspicandone l'inserimento in una futura riforma dei trattati di nuovo in progettazione, alcuni movimenti per la vita di Europa (Italia, Francia, Spagna, Germania, Belgio, Romania, Malta, Slovacchia, Portogallo, Croazia) hanno deciso di far sentire la voce dei popoli alle istituzioni europee mediante una petizione denominata "per la vita e la dignità dell'uomo". È stato elaborato un contenuto breve della petizione: l'Europa riconosca il diritto alla vita fin dal concepimento, definisca la famiglia come l'unione stabile di un uomo e di una donna fondata sul matrimonio, garantisca ai genitori il diritto di educare i propri figli.

L'art. 44 della Carta europea dei diritti fondamentali prevede il diritto di ogni cittadino dell'Unione Europea di presentare una petizione al Parlamento europeo e questo diritto è regolato dettagliatamente dal Regolamento del Parlamento Europeo, sotto il titolo VII petizione, agli artt. 191 e seguenti. Nulla vieta che richieste siano rivolte anche alle altre istituzioni dell'Unione (consiglio dei Ministri e Commissione) e allo stesso Consiglio di Europa. Una petizione può essere sottoscritta da un solo cittadino, oppure da molti, da moltissimi, da milioni. Ovviamente la sua autorità è tanto maggiore quanto più numerosi sono i sottoscrittori. Non abbiano l'illusione di cambiare immediatamente il mondo con una petizione. Ma vogliamo far sentire la voce dei popoli. Vogliamo mettere a disposizione dei popoli uno strumento educativo. Vogliamo costruire un collegamento europeo operativo tra i vari movimenti che difendono la vita e niente è più efficace in questa direzione di un lavoro comune.

Qui in Romania la petizione può persino essere una occasione di ecumenismo. Ho ascoltato con commozione le parole del prof. Vasile Răduț: ho constatato che il pensiero della Chiesa ortodossa sulla vita è indentico a quello della Chiesa Cattolica: lavoriamo insieme per la causa dell'Uomo.

Il 12 maggio scorso nel ricevere i dirigenti del Movimento per la vita italiano insieme ad alcuni rappresentanti di Movimenti Europei, Benedetto XVI ha incoraggiato l'iniziativa della petizione. Il 10 dicembre sarà il 60° anniversario della Dichiarazione universale dei Diritti umani e nelle istituzioni europee ci saranno grandi cerimonie per ricordarlo. Ma noi sappiamo che se il diritto alla vita non è riconosciuto a

tutti, se i bambini non ancora nati non sono riconosciuti e protetti nella loro dignità di esseri umani, allora inconsapevolmente sarà celebrata la “sconfitta dell’Europa”. Mediante la petizione noi vogliamo far sentire la nostra voce nel prossimo dicembre, consegnando allora le firme raccolte ai massimi responsabili delle istituzioni europee. In tale circostanza è nostro proposito istituire un periodico “premio europeo per la vita” intestato a Madre Teresa di Calcutta, una donna europea, riconosciuta come modello esemplare in tutto il mondo, tanto che le è stato conferito il premio Nobel per la pace, una “madre” che è andata alla ricerca di tutti i poveri e gli abbandonati del mondo, a cominciare dai bambini non ancora nati minacciati dall’aborto. È nostra intenzione assegnare nel 2008 il “premio europeo per la vita Madre Teresa di Calcutta” alla memoria del prof. Jerome Lejeune, il grande scienziato, colui che ha scoperto l’origine del mongolismo, intrepido difensore del diritto alla vita, a cui il premio Nobel probabilmente non è stato attribuito proprio a causa del suo continuo affermare, da scienziato, che l’uomo è sempre uomo, fin dal concepimento.

I movimenti per la vita d’Europa vogliono riparare l’emarginazione subita da Jerome Lejeune. Sono lieto di poter manifestare questi propositi in questo simposio e in Romania. Sono fiducioso che l’iniziativa che in modo sintetico vi ho prospettato sarà occasione di altri incontri tra noi.

La conscia paternitas dalle origini dell'istituto giuridico del matrimonio cristiano fino all'Enciclica *Humanae Vitae*

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. La famiglia cristiana come sintesi tra quella greco-romana e quella biblico-giudaica. 2.1. La famiglia e il matrimonio nel Nuovo Testamento; 2.2. La famiglia e il matrimonio in Roma; 2.3. La famiglia e il matrimonio in Grecia; 3. I principi giuridici alla base della famiglia e del matrimonio alle origini della cristianità; 3.1. L'influenza di Paolo di Tarso; 3.2. I Padri della Chiesa; 3.3. La benedizione nuziale; 3.4. La dottrina agostiniana; 3.5. Il rito sacro; 3.6. L'ordine morale oggettivo; 4. La libertà di coscienza della paternità responsabile.

1. *Premessa*

Con l'Enciclica *Humanae Vitae* del Pontefice Paolo VI, la paternità e la maternità responsabile portano la persona umana alla sua più alta espressione mai raggiunta precedentemente, anzi, il personalismo cristiano raggiunge il punto più critico nel senso di completa acquisizione della soggettività responsabile nei confronti dell'uso familiare e delle generazioni future¹.

A queste conclusioni arrivava già prima della sua elevazione a Sommo Pontefice, l'allora Cardinale Karol Wojtyła per il quale il personalismo cristiano è il fondamento “totius doctrinae ethicae, quae Evangelio innixa semper ab Ecclesia cattolica docetur”² e, per quanto riguarda il valore da dare al termine persona, prosegue dicendo che “persona humana tamquam suppositum voluntarie et cum conscientia agens, in actibus suis moralitatem includit”³. Sostenitori di Paolo VI furono, infatti, “il cardinale Karol Wojtyła che aveva avuto un ruolo importante nella commissione allargata e che avrebbe poi molto innovato con il suo magistero pontificio sul corpo e la sessualità, e Joseph Ratzinger, altro porporato *ab eo creatus*”⁴. Qualche anno dopo, nelle meditazioni dettate negli esercizi spirituali in Vaticano nel 1976, Wojtyła aggiungerà: “la di-

* Prof. nella Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza, cattedra di Diritto canonico, avvocato civile e procuratore rotale, prof. invitato nel Pontificio istituto Orientale, Facoltà di Diritto canonico, Cattedre di Diritto ecclesiastico pubblico e concordatario e Diritto civile comparato con canonico.

¹ Cfr. A. D'AVACK, *La solidarietà familiare nell'Humanae Vitae*, relazione tenuta nel convegno a Bucarest il 27 e 28 maggio 2008, su *Humanae Vitae tra attualità e provocazione*, di prossima pubblicazione.

² In Acta et Documenta Conc. Vat. II apparando, serie I antepreap., vol. II; Pars II, Consilia et vota Episcoporum et praelatorum, pars II: Europa-Polonia, 32, Typ. Pol. Vat., 1960, p. 742.

³ In Acta et Documenta Conc. Vat. II apparando, serie I antepreap., vol. II; Pars II, Consilia et vota Episcoporum et praelatorum, pars II: Europa-Polonia, 32, Typ. Pol. Vat., 1960, p. 742.

⁴ Così G.M. VIAN, *A quarant'anni dalla Humanae Vitae*, in *L'Osservatore Romano*, del 24-25 luglio 2008

gnità della persona umana trova il suo fondamento nella coscienza, nell'ubbidienza interiore di fronte ai principi oggettivo che permette alla «praxis» umana di distinguere il bene dal male⁵. E quindi: «nell'ubbidienza dell'uomo verso la sua coscienza si trova la chiave della grandezza morale dell'uomo che è la base della sua regalità, di quel dominio, che è anche in senso etico, un antidominio. L'ubbidienza alla coscienza è un elemento chiave della partecipazione al cristiano in *munere regali Christi*. L'ubbidienza alla coscienza, che a sua volta ubbidisce alla legge divina dell'amore, fa sì che servire Cristo negli altri è regnare (LG, n° 36)»⁶.

Sulla base di questi rilievi di Karol Wojtyła sulla persona, trovano anche inquadramento le figure del concetto paternità responsabile e della maternità responsabile, connesse a quello di *mistero d'amore*: quest'ultimo, prima di essere sponsale, è un *mistero che concerne la paternità*⁷. La maternità responsabile: riandandolo al ruolo di Maria, ovvero alla sua marilogia in connessione con l'enciclica *Redemptor Hominis*, l'allora Cardinale Karol Wojtyła ritiene Maria non solo madre di Cristo capo della Chiesa, ma anche madre di tutti i membri e di tutti il corpo della Chiesa⁸. Attraverso la maternità della vergine che è universale, risulta meglio evidenziata la maternità della Chiesa stessa che consiste nel favorire efficacemente l'assimilazione di tutti i figli. Del resto così si esprime nel Concilio il futuro papa: «Maria Beatissima sit in ecclesia Corpore Christi Mystico tamquam Mater Capiti set mater omnium membrorum et cellularum Corporis»⁹. Infine la paternità responsabile: l'allora Cardinale Karol Wojtyła

⁵ Le mediazioni dettate dal cardinale Wojtyła nel marzo del 1976 per gli esercizi spirituali della Pasqua di quell'anno, furono poi pubblicati in *Segno di contraddizione. Meditazioni*, Milano 1977, p. 155.

⁶ K. WOJTYŁA, *Segno di contraddizione. Meditazioni*, Milano 1977, p. 155. Sul valore di persona, cfr. K. WOJTYŁA, *Persona e Atto*, trad. it., Città del Vaticano, 1982; J.F. CROSBY, *Persona est sui juris: reflections on the foundation of Karol Wojtyła's philosophy of the person*, in AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano, 1984 [Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano, Roma 23- 25 settembre 1983], pp. 25- 38; J. SEIFERT, *Truth and transcendence of the person in the philosophical thought of Karol Wojtyła*, in AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano, 1984 [Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano, Roma 23- 25 settembre 1983], pp. 93-106.

⁷ Cfr. G. CHANTRAINE, *La relation homme-femme selon Jean Paul II*, in AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano, 1984 [Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano, Roma 23-25 settembre 1983], p[. 207-214] 212: «a première dimension de l'amour et de l'élection, comme mystère caché depuis toujours en Dieu, est une dimension paternelle et non conjugale, dimension qui fut mise particulièrement en relief par les prophètes (Os. 11, 1-4; Is. 63,89; 64, 7; Mt 1,6). Et le mystère d'amour paternel devient sponsal grâce a l'amour rédempteur du Christ...le Christ en se donnant lui-même pour l'Église par cet acte rédempteur même, s'est une a elle une fois pour toutes, comme l'époux à son épouse, comme le mari à da femme, se donnant pour tout ce qui contient une fois pour toutes ce don de soi-même pour l'Église. De cette manière le mystère de la rédemption cache en lui, en un certain sens, le mystère des nocer de l'Agneau (Ap. 19,7)».

⁸ Questa riflessione è di K. KRENN, *Maria und das Wahre Menschsein*, in AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano, 1984 [Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano, Roma 23-25 settembre 1983], pp. 227-245.

⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typ. Pol. Vat., 1970-1978, vol. I, pars IV, p. 598. Nello stesso volume collectaneo si trova lo stesso rilievo in A. SCOLA, *Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II. Trasposizione e interpretazione teologica*, in AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano, 1984 [Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano, Roma 23-25 settembre 1983], p[. 289-306] 296.

mette in evidenza come sia nella relazione uomo-donna in rapporto al matrimonio, sia nella concezione teologica sulla persona e sul corpo, occorre riandare ad Aristotele e a San Tommaso d'Aquino: l'uomo alla donna con il matrimonio formano una comunione di persone responsabili perché responsabilmente danno vita alla procreazione attraverso l'amore reciproco che parve che il dono reciproco, e il dono reciproco può avvenire solo sulla reciproca conoscenza: in questa concezione è la donna, e Maria, ad avere una funzione redentrica¹⁰.

In Karol Wojtyła c'è dunque lo sbocco di duemila anni di storia della Chiesa sulla riflessione dei rapporti tra uomo e donna, sulla responsabilità paterna e materna e sulla paternità e maternità responsabile. In sintesi troviamo tutto il discorso teologico tra coscienza e principio oggettivo che ritorna anche in tutti i suoi pensieri, una volta salito al soglio pontificio. Da ciò ne risulta una continuità incredibile dai primi secoli dell'era cristiana ad oggi nel riaffermare che è omicidio impedire il nascere se è vero che già nel seme dell'uomo c'è il suo futuro, c'è l'uomo. E Benedetto XVI, sulla scia dei suoi predecessori, continua a tutt'oggi ad affermarlo insistentemente¹¹: «L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita»¹² «L'origine della vita umana... ha il suo autentico contesto nel matrimonio e nella famiglia, in cui viene generata attraverso un atto che esprime l'amore reciproco tra l'uomo e la donna. Una procreazione veramente responsabile nei confronti del nascituro deve essere il frutto del matrimonio»¹³.

La *paternità responsabile* (conscia paternitas) partendo proprio dalla *Humanae Vitae* al n° 10, può essere così raffigurata:

Quas ob causas amor coniugum ab ipsis exigit, ut munus suum probe noverint, paternitatem consciam attingens, quae, cum hodie optimo iure tantopere urgeatur,

¹⁰ Cfr. così J.G. PAGÉ, *Le pensée di Karol Wojtyła sur la relation homme-femme*, in AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano, 1984 [Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano, Roma 23- 25 settembre 1983], pp. 63-283.

¹¹ «Possiamo chiederci: come mai oggi il mondo, ed anche molti fedeli, trovano tanta difficoltà a comprendere il messaggio della Chiesa, che illustra e difende la bellezza dell'amore coniugale nella sua manifestazione naturale? Certo, la soluzione tecnica anche nelle grandi questioni umane appare spesso la più facile, ma essa in realtà nasconde la questione di fondo, che riguarda il senso della sessualità umana e la necessità di una padronanza responsabile, perché il suo esercizio possa diventare espressione di amore personale. La tecnica non può sostituire la maturazione della libertà, quando è in gioco l'amore. Anzi, come ben sappiamo, neppure la ragione basta: bisogna che sia il cuore a vedere. Solo gli occhi del cuore riescono a cogliere le esigenze proprie di un grande amore, capace di abbracciare la totalità dell'essere umano. Per questo il servizio che la Chiesa offre nella sua pastorale matrimoniale e familiare dovrà saper orientare le coppie a capire con il cuore il meraviglioso disegno che Dio ha iscritto nel corpo umano, aiutandole ad accogliere quanto comporta un autentico cammino di maturazione», cfr. BENEDETTO XIV, *Messaggio del Santo Padre al Congresso internazionale "Humanae Vitae: attualità e profetia di un'Enciclica"* (Roma, 3-4 ottobre 2008), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont_messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081002_isi_it.html.

¹² Istruzione *"dignitas personae. Su alcune questioni di bioetica"* a cura della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 12.12.2008, n° 4.

¹³ *Ibidem*, n° 6.

est idcirco recte intellegenda. Quapropter variis legitimisque rationibus inter se co-nexis ea consideretur oportet.

Si primum biologicos processus reputamus, paternitas conscia significat cogni-tionem et observantiam munerum, ad eos attinentium; quoniam humana ratio in fa-cultate vitae procreandae biologicas deprehendit leges, quae ad humanam personam pertinent.

Si deinde ad impulsus innatos et ad animi affectus spectamus, paternitas conscia necessariam declarat dominationem, quam ratio et voluntas in eosdem exerceant ne-cesse est.

Si postea ad condiciones físicas, oeconomicas, psychológicas et sociales respi-cimus, ii paternitate conscia fungi dicendi sunt, qui aut, prudenti consideratione ma-gnoque animo ducti, statuunt numerosiores suscipere liberos, aut, seriis causis mora-libusque praecceptis observatis, animum inducunt ut, vel ad certum vel ad incertum tempus, aliam filium non gignant.

Porro ea, de qua loquimur, conscia paternitas praecipue aliam eamque intimam secum fert rationem, pertinentem ad ordinem morale, quem obiectivum vocant, a Deoque statutum, cuius recta conscientia est vera interpret. Quapropter paternitatis consciae munus id postulat, ut coniuges sua officia erga Deum, erga seipsos, erga fam-iliam, erga humanam societatem agnoscant, rerum bonorumque ordine recte ser-vato.

Ex quo fit, ut in tradendae vitae munere iis integrum non sit, se arbitrato suo ge-rere, quasi ipsis liceat vias honestas, quas sequantur, modo omnino proprio ac libero definire; cum, contra, opera sua ad consilium Dei Creatoris accommodare teneantur, quod hinc ipsa matrimonii eiusque actuum natura exprimit, hinc constans Ecclesiae doctrina declarat.

Riandando a Tommaso d'Aquino, *Summa Theologia*, I-II, q. 94, a. 2 e confer-mando la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, nn. 50-51 (Cfr. A.A.S. LVIII (1966) pp. 1070-1073), e in un crescendo incessante ("quos ob causas...si primum...si dein-de...si postea...porro ea...ex quo fit), il testo dell'Enciclica così precisa:

Perciò l'amore coniugale richiede dagli sposi che essi conoscano convenientemen-te la loro missione di paternità responsabile, sulla quale oggi a buon diritto tanto si insiste e che va anch'essa esattamente compresa. Essa deve considerarsi sotto diversi aspetti legittimi e tra loro collegati. In rapporto ai processi biologici, paternità respon-sabile significa conoscenza e rispetto delle loro funzioni: l'intelligenza scopre, nel po-tere di dare la vita, leggi biologiche che riguardano la persona umana. In rapporto alle tendenze dell'istinto e delle passioni, la paternità responsabile significa il necessario dominio che la ragione e la volontà devono esercitare su di esse. In rapporto alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali, la paternità responsabile si esercita, sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia numero-sa, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto della legge morale, di evi-tare temporaneamente od anche a tempo indeterminato, una nuova nascita. Paternità responsabile comporta ancora e soprattutto un più profondo rapporto all'ordine mo-rale chiamato oggettivo, stabilito da Dio e di cui la retta coscienza è vera interprete. L'esercizio responsabile della paternità implica dunque che i coniugi riconoscano i

propri doveri verso Dio, verso se stessi, verso la famiglia e verso la società, in una giusta gerarchia dei valori. Nel compito di trasmettere la vita, essi non sono quindi liberi di procedere a proprio arbitrio, come se potessero determinare in modo del tutto autonomo le vie oneste da seguire, ma, al contrario, devono conformare il loro agire all'intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa natura del matrimonio e dei suoi atti, e manifestata dall'insegnamento costante della chiesa¹⁴.

Paternità responsabile è la traduzione italiana di *conscia paternitas* che compare tre volte nel § 10 dell'*Humanae Vitae*: si accetti o meno questa traduzione, *conscia paternitas* sta comunque ad indicare *paternità consapevole* e la *consapevolezza* implica la responsabilità di fronte ad un *ordine morale oggettivo*: si tratta dunque di una *paternità cosciente*. Del resto questa è l'indicazione del documento: "la paternità responsabile significa il necessario dominio che la ragione e la volontà devono esercitare su di esse. In rapporto alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali, la paternità responsabile si esercita, sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia numerosa, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto della legge morale, di evitare temporaneamente od anche a tempo indeterminato, una nuova nascita. Paternità responsabile comporta ancora e soprattutto un più profondo rapporto all'ordine morale chiamato oggettivo".

Scopo di questa nostra riflessione è di individuare quell'*ordine morale oggettivo* di cui parla il documento pontificio e che quest'ultimo dà per noto, ma che invece non è assolutamente conosciuto dai Credenti e dai non Credenti o perché se n'è persa la memoria (per i primi) o perché (per i secondi) un antico astio irreligioso ne ha negletto il ricordo. Nella ricerca, sarà opportuno riandare alla predicazione del Nazareno e a quella di Paolo di Tarso che sono alle origini della storia giuridica cristiana e da cui hanno origine le prime Comunità sorte dalla loro predicazione guidate dai primi Padri della Chiesa, dai loro Vescovi, dalle loro assemblee sinodali e conciliari: nella quotidianità dei primi tre secoli della Chiesa, si forma la primitiva tradizione giuridica della comunità cristiana in tema di *famiglia, matrimonio e paternità*, della *condizione giuridica femminile* unitamente al potere *maschile e maritale* accompagnato da una considerazione giuridica dell'elemento femminile come mai si era avuta precedentemente. Individuare l'ordine morale oggettivo da cui parte la predicazione del Nazareno e di San Paolo, vuol dire anche riandare alle loro radici semitiche (nonché giudaiche), vederne gli influssi della civiltà egiziana che influì non poco su di esso e conoscere come la tradizione giuridica romana, che è lo scenario in cui si muove la predicazione

¹⁴ Cfr. AAS 60 (1968), pp. 481-503. Le traduzioni del documento pontificio hanno dato luogo a non pochi problemi per la diversità che essi hanno dimostrato rispetto al testo latino. Per questo problema e per infiniti altri, cfr. E. LIO, *Humanae Vitae e Coscienza. L'insegnamento del Card. Karol Wojtyła teologo e papa*, LEV, Città del Vaticano, 1980 [Collana Teologia e Filosofia, IV] e, al termine di una lunga e diversificata operosità storiografica, B. HONINGS, *La Humanae Vitae. Tentativo di sintesi tra il plurisecolare magistero della Chiesa e la teologia contemporanea*, Roman, 2008 [Collana Studia et Documenta, n° 16. Academia Historico - Iuridico - Theologica Petrus Tocănel - Istituti Theologici Franciscani]. Queste due riflessioni contengono tutte le riflessioni enunciate sugli infiniti problemi che ha sollevato l'enciclica. Rinviamo alle note bibliografiche (soprattutto la n° 1) dell'intervento del Prof. D.J. Andrés pubblicata in questi Atti (D.J. ANDRÉS, *Presenza della Humanae Vitae nelle fonti CJC del 1983*).

dei primi tre secoli cristiani, si sia sviluppata e nello stesso tempo si sia inserita nella formazione egli istituti giuridici sorti dall'annuncio proclamato con le Beatitudini e nell'Areopago. Cornice indispensabile da tenere presente è la tradizione giuridica greca (e la sua ricaduta ellenistica) con cui le culture giuridiche locali si confrontano e si fondono. Nel ritrovare l'*ordine morale oggettivo*, si avrà particolare cura dell'influsso della cultura giuridica greca sull'evoluzione delle scuole giuridiche rabbiniche (dell'Israele antico) e su quelle farisaiche, oltre che sui Vangeli e San Paolo. Occorre in proposito fare una precisazione, nel senso che i testi evangelici antichi come quelli dell'Israele antico, devono essere necessariamente visti all'interno della tradizione rabbinica giudaica. E quindi, i quattro evangelisti e l'autore dell'Apocalisse, vivono della tradizione giuridica rabbinica come il Nazareno e San Paolo¹⁵.

2. La famiglia cristiana come sintesi tra quella greco-romana e quella biblico-giudaica

2.1. La famiglia e il matrimonio nel Nuovo Testamento

La famiglia ebraica al tempo del Nazareno risente delle sue origini semitiche e degli influssi avuti dalla cultura egiziana (al tempo della schiavitù nella Valle del Nilo, per intenderci) e dalla civiltà ellenistica e romana. Occorre tener presente che la figura della donna come sposa è, nella storia dell'istituto giuridico familiare ebraico, assoggettata allo sposo sia socialmente che giuridicamente. Lo sposo, infatti, è il suo signore (detto *bàal*) da cui per mezzo della dote (la *mohar*) viene acquisita alla famiglia paterna¹⁶. Questa concezione deriva essenzialmente dal fatto che nella cultura semitica il vincolo di sangue si rispecchia nel culto ancestrale nel quale il capo indiscusso della casa era il marito anche se la cultura egiziana aveva dato alla donna ebraica una dignità che proprio la cultura semitica non aveva mai conosciuto¹⁷. Il principio secon-

¹⁵ Cfr. I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio* [Matrimonio Ebraico], in *E.I.*, XXII, 1934, rist. 1951, p[p. 576-578] 577. Queste suggestioni storiografiche si devono alla lettura di P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, Torino, 1976 ed E. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a.C.-135 d.C.), trad. it., Brescia, 1987 a ss. Oltre che all'opera grandiosa dei maestri di Tubinga fusa nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. KITTEL, continuata da G. Friedrich nell'edizione italiana curata da F. Montanini, G. Scarpato, O. Soffritti.

¹⁶ Cfr. I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio* [Matrimonio Ebraico], in *E.I.*, XXII, 1934, rist. 1951, p[p. 576-578] 577.

¹⁷ Sul concetto di paternità nel mondo biblico e nel giudaismo antico, cfr. I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio* cit, p. 576. Inoltre, B. DELBRÜCK, *Die Indogermanischen Verwandtschaftsnamen*, in *ASG*, II, 5, 1890, pp. 446-452 e pp. 573-578 che spiega le origini indoeuropee del termine *πατερ* presente nella tradizione ab/abba della tradizione dei Settanta. Indispensabili sono le analisi di G. IPSEN, *Der alte Orient und die Indogermanen*, in *Festschrift für W. Streitberg*, 1924, pp. 223-237; E. MEYER, *Die Volkstämme Kleinasien, das ersten Auftreten Indogermanen in der Geschichte und die Probleme ihrer Ausbreitung*, in *SAB*, 1925, n° 18, pp. 244-260; E. KORNE-MANN, *Die Stellung der Frau in der Vorgriechischen Mittelmeerkultur, in Orient und Antike*, 4, 1927 ed ivi infra. Per il concetto di *Padre* dell'Antico Testamento, cfr. A. ALT, *Familie*, in *PWRE*, 3, 1925, pp. 181 e ss.; P. BAUER, *Gott als Vater in AT*, in *ThStKr*, 72, 1899, pp. 483-507; K. GALLING, *Patriarchat*, in *Reallexikon der Vorgeschichte*, 10, 1927, pp. 62 e ss.; I. MORGENSTERN, *Beena Marriage. Matriarchat in Ancient Israel und the Historical Implications*, in *ZAW*, N.F., 5, 1929, pp. 91-110.

do cui la discendenza avviene per linea materna, la *matrilinearità*, anziché per linea paterna, è tutta ebraica, certo, ma ha origine egiziana. La stessa poligamia, caratteristica anche questa del mondo semitico, è nel mondo ebraico molto attenuata, tanto da limitarsi al solo *levirato*, che impone di sposare la moglie del fratello morto¹⁸. L'istituto del concubinato sussiste, ma è testimoniato solo quando la sposa dava una delle sue ancelle al marito nel caso in cui era sterile (Genesi 30, 9; 16, 2 e ss.; 30, 3). La legislazione contro l'incesto era severissima ed è la risultante di un periodo storico molto lontano nel tempo e può benissimo coincidere con i contatti con i Cananei e l'avversione verso questi ultimi nella tradizione di Sodoma e Gomorra fino a parlare di incesto se un israelita (o una israelita) si risposa con un appartenente ai popoli (sette) Cananei (Deuteronomio 7, 3)¹⁹. Era vietato, quindi, il matrimonio con i Moabiti, gli Ammoniti e, fino alla terza generazione, con gli Egiziani e gli Edomiti. Il matrimonio è voluto da Dio: l'intenzione divina è espressa in Genesi 2, 18 ("non è bene che l'uomo sia solo, gli farò un aiuto che sia simile a lui") e 2,21 (la donna "carne della sua carne e osso delle sue ossa"). Elemento dominante del matrimonio è la fecondità che resta un beneficio divino permanente (Genesi 4, 1, 25 e ss.) tanto che in Deuteronomio 28, 4 si dice che se sei fedele a Jahvè, sarà benedetto il frutto delle tue viscere, ma che ricorda Genesi 24,60 nell'augurio che viene rivolto alla giovane sposa: "o sorella nostra, possa tu diventare migliaia di miriadi". Il poema di Rut (4, 5, 10) è scritto a gloria della fecondità che è associata nonostante la morte o l'esilio. Il poema prolunga la storia di Tamar che non esita a passare per una prostituta ed ottiene in questo modo d'essere feconda, nonostante l'egoismo del cognato di Onan e l'ingiustizia del suocero Giuda (Genesi 38, 6-25; Rut 4, 12; Matteo 1,3). Per combattere la sterilità si ricorre all'adozione mediante lo stratagemma, allora legale, consistente nel far partorire la serva sulle proprie ginocchia, ovvero nel considerare come proprio il figlio del proprio sposo (Genesi 16,2; 30,3) oppure della propria figlia (Rut 4, 16)²⁰.

¹⁸ Cfr. Deuteronomio 25,5-10: "Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato; il primogenito che essa metterà al mondo, andrà sotto il nome del fratello morto perché il nome di questo non si estingua in Israele. Ma se quell'uomo non ha piacere di prendere la cognata, essa salirà alla porta degli anziani e dirà: Mio cognato rifiuta di assicurare in Israele il nome del fratello; non acconsente a compiere verso di me il dovere del cognato. Allora gli anziani della sua città lo chiameranno e gli parleranno; se egli persiste e dice: Non ho piacere di prenderla, allora sua cognata gli si avvicinerà in presenza degli anziani, gli toglierà il sandalo dal piede, gli sputerà in faccia e prendendo la parola dirà: Così sarà fatto all'uomo che non vuole ricostruire la famiglia del fratello. La famiglia di lui sarà chiamata in Israele la famiglia dello scalzato".

¹⁹ "Non ti imparenterai con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, perché allontanerebbero i tuoi figli dal seguire me, per farli servire a dèi stranieri, e l'ira del Signore si accenderebbe contro di voi e ben presto vi distruggerebbe".

²⁰ Il libro di Rut è uno dei più brevi libri della Bibbia chiamata appunto "dei cinque rotoli": nelle odierne Bibbie ebraiche occupa il secondo posto venendo letto nelle Sinagoghe in occasione della festa delle Settimane – la nostra Pentecoste – che è la seconda delle cinque feste in cui sono destinati i Cinque Rotoli, ma in antichi manoscritti spagnoli occupa anche il primo posto. Questo libro è anche la testimonianza di un tempo remoto del Giudaismo per tutte le consuetudini giuridiche sul levirato e sulla proprietà della terra ivi presenti. Rut diventa il modello della sposa ubbidiente ai canoni della famiglia perché questo poi vuol significare aderire al *levirato* [il termine passato nella storiografia è latino, il termine ebraico è *yābham*] l'istituto che

Il rito matrimoniale è semplice: originariamente l'uomo consegnava un oggetto di valore e un documento scritto. L'oggetto di valore fu poi sostituito dall'anello insieme alla *Kethuba*, arra sponsalicia che enumera i diritti e i doveri di entrambi i coniugi²¹. In presenza di due testimoni l'uomo pronuncia le formula "tu sei consacrata (sei esclusivamente mia) con questo anello secondo la legge di Mosé e d'Israele". Il matrimonio è celebrato sotto un baldacchino in presenza di almeno 10 uomini adulti. Vengono recitate le benedizioni su due calici di vino. Il rito nuziale non può essere celebrato nei giorni festivi semifestivi. Il levirato non fu più praticato fin dal primo secolo d.C. e divenne prassi costante l'atto di rinuncia detto *halizah* (Deuteronomio 25,5)²².

Il matrimonio ebraico è un patto tra due persone libere, in un dialogo appassionato che sfugge alla costrizione²³. Così è presentato dal *Cantico dei Cantici*. Anche se è allegorico e concerne l'amore di Dio verso il suo popolo, è l'amore carnale che sta dietro quell'allegoria (Cant. 1,12-17; 6,4-8,4), ed è la massima espressione dell'amore senza costrizioni, in uno scenario che si muove tra eredità assiro-babilonese della comune radice semitica (il *mohar* è chiaramente presente nel codice di Hammurapi) dove è praticata la poligamia²⁴, e la ricerca della monogamia di chiara eredità egiziana, ma certamente lontana dalla consuetudine semitica come è chiaro per Isacco (Genesi 25, 19-28), Giuseppe (Genesi 41,50), Giuditta (Giuditta 8, 2-8), i due Tobia (Tobia 11, 5-15), Ezechiele (Ezechiele 24, 15-8), Giobbe (Giobbe 2, 9 e ss.), fino all'esaltazione del rapporto monogamico com'è evidente nei libri sapienziali (Proverbi 5,15-20; 8,22; 19,13; Ecclesiastico, 9,9; Qoelet 25,13; 26,18).

obbliga a sposare la propria cognata, quando questa rimaneva vedova e senza figli. Cfr. I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio* [Matrimonio Ebraico], in *E.I.*, XXII, 1934, rist. 1951, [p. 576-578] 577. Inoltre, con bibliografia recente, cfr. WESTERMANN C., *Genesis*, in *Biblischer kommentar zum Alten Testament*, II/20, Neukirchen 1974, pp. 39-52 (con excursus sul levirato a p. 46); H.I. GRIMMELSMAN, *The book of Ruth*, Chicago 1931; G. RICCIOTTI, *Rut*, in *E.I.*, XXX, 1936, pp. 348-349.

²¹ Cfr. P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC Torino, p. 29.

²² "Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato". Cfr. I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio*, cit.

Sul matrimonio nel giudaismo antico, cfr. G.N. VOLLENBRECHT, *Il matrimonio nella Bibbia*, Bari, 1967, trad. it.; I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio* [Matrimonio Ebraico], in *E.I.*, XXII, 1934, rist. 1951, pp. 576-578.

²³ I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio*, cit., p. 577.

²⁴ 1 Sam. 1, 2; Deut. 21, 15 parlano di un uso di avere due spose, o di prendere concubine mogli e schiave come in Genesi 16, 2; Esodo 21, 7-11; Giudici 19, 1; Deut. 21, 10-14; i re contraggono un gran numero di unioni per amore come in 2 Sam. 11, 2, o per interesse politico come in 1 Re 3, 1, arrivando fino a costruirsi harem, come in 1 Re 11, 3 e 2 e Cronache 13, 21 dove il vero amore è impossibile, come sottolinea Ester 2, 12, 17. Cfr. P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC Torino, p. 22 nt. 34.

Per un confronto con il matrimonio presso gli altri popoli semiti, cfr. A. VAN PRAAG, *Droit matrimonial assyro-babylonien*, Amsterdam, 1945; S. MORGENSTERN, *Rites of Birth, Marriage, Death and kindred occasions among the Semites*, Chicago, 1966; A. VON SELMS, *Marriage and family in Ugaritic Literature*, London, 1954; M. TSEVAT, *Marriage and monarchical legitimacy in Ugaritic and Israel*, in *Journal of Semitic studies*, 3, 1958, pp. 237-247. Per quanto riguarda il matrimonio in Egitto, cfr. F. BOZZA, *Il matrimonio nel diritto dei papiri dell'età tolemaica*, in *Aegyptus*, 14, 1934, pp. 205-244.

L'esaltazione della *monogamia* è nell'affermazione della stabilità del matrimonio e della sua *indissolubilità*. A questa si riferisce la fedeltà verso la sposa della giovinezza (Proverbi 5,15-19)²⁵ o quando si paragona il patto matrimoniale (*berith*) con l'indissolubile patto tra Jahvè e Israele. Ed è vero che è presente largamente il ripudio a motivo della sterilità (ma in ogni caso sempre per salvare la fecondità: Genesi 16; Deuteronomio 24,1 e ss.), anche se Malachia afferma che Dio *odia il ripudio* (Malachia 2, 14 e ss.); e non può che essere così perché Dio guida lo sposo nella scelta della sua sposa (Genesi 24,42-52), e assume in nome dell'alleanza i precetti che regolano il matrimonio (Levitico 18), garantendo la santità dell'istituzione matrimoniale (Esodo 20,14; Proverbi 2,17), proteggendo il focolare domestico (Tobia 3,16) fondato sulla fede in lui e sulla preghiera (Tobia 7, 11; 8, 4-9), secondo il modello tracciato da Genesi 8,6 e 2,18, custodito dalla fedeltà quotidiana alla Legge (Genesi 14,1; 8,13).

In questo scenario, si perviene alla lettura dei testi neotestamentari che vanno analizzati all'interno del dibattito delle scuole rabbiniche che ha dato vita alla predicazione del Nazareno e di San Paolo. Con questi presupposti si comprendono allora tutte le disposizioni neotestamentarie. Gesù, nato da donna (Galati 4,4, ma cfr. anche Luca 11,27), con la sua vita di Nazareth (Luca 2, 51 e ss.) consacra la famiglia che viene ereditata da tutto l'antico testamento. E andando esplicitamente al disegno creatore di Gesù, questi afferma il carattere assoluto del matrimonio e la sua indissolubilità (Matteo 19,1-9)²⁶. Facendosi portatore di tutta la tradizione vetero-testamentaria, il Nazareno afferma che è Dio ad unire l'uomo e la donna dando alla loro scelta una consacrazione che trascende le loro stesse persone. Essi formano una sola carne; e questo spiega perché il ripudio – tollerato a motivo della durezza dei cuori – deve essere escluso nel regno di Dio. Certo, che c'è il caso di fornicazione (Matteo 19,9), ma questo non giustifica il divorzio (Marco 10,11; Luca 16,18; 1 Corinzi 7,10 e ss.), ma concerne il rinvio di una sposa illegittima oppure una separazione cui non potrà mai far seguito un altro matrimonio. Che ciò sia vero, dimostra lo spavento dei discepoli davanti al vigore della nuova legge: “se questa è la condizione dell'uomo nei confronti della donna, è meglio non sposarsi”, dice Matteo 19,10. E quest'assolutezza dei principi non esclude la misericordia verso chi non osserva la nuova legge (che è poi la scelta delle posizioni antiche di chi si opponeva alla “durezza dei cuori”). Più volte il Nazareno incontra adultere o persone infedeli all'ideale dell'amore (Luca 7,37; Giovanni 4,18; 8,3 e ss.; Matteo 21,31 e ss.)²⁷. Gesù le accoglie non per approvare la loro condotta, ma per offrire loro una conversione e un perdono che sottolineano il valore dell'ideale tradito (Giovanni 8,11).

Come nell'antico testamento, gli sposi hanno il dovere di stimarsi e amarsi. Il marito deve amare la moglie quanto se stesso e più di se stesso. La moglie deve stimare l'onore del marito più del proprio. La donna virtuosa adempie la volontà del marito.

²⁵ “Bevi l'acqua della tua cisterna e quella che zampilla dal tuo pozzo, perché le tue sorgenti non scorrano al di fuori, i tuoi ruscelli nelle pubbliche piazze, ma siano per te solo e non per degli estranei insieme a te. Sia benedetta la tua sorgente; trova gioia nella donna della tua giovinezza: cerva amabile, gazzella graziosa, essa s'intrattenga con te; le sue tenerezze ti inebriano sempre; sii tu sempre invaghito del suo amore!”.

²⁶ Cfr. P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC Torino, pp. 576-577.

²⁷ Cfr. P. DACQUINO, *Storia del Matrimonio cristiano*, cit., ibidem.

Ed i principi che il Nazareno detta in tema di matrimonio sono netti. Come in Marco 10,11-12: “chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito ne sposa un'altra, commette adulterio”. Il che è del tutto innovativo, perché il Nazareno introduce nel diritto ebraico una novità assoluta, a conferma del ruolo positivo che dà alla donna, affermando contro la legge mosaica (che consentiva solo all'uomo di poter ripudiare la propria moglie), che altrettanto può fare la donna. Non si è lontani dal vero se affermiamo che in Gesù influisce la tradizione giuridica romana. Su questo tema è preciso più volte Matteo. In un primo passo (Matteo 5,31-32) si dice che “chi ripudia la propria moglie, le dia l'atto di ripudio; ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio”. In un altro passo (Matteo 19,3-9) si aggiunge: “Allora gli si avvicinarono alcuni farisei per metterlo alla prova e gli chiesero: «È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?». Ed egli rispose: «Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi». Gli obiettarono: «Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e mandarla via?». Rispose loro Gesù: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così. Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio». In un terzo passo, Luca 16,18 si conferma: “chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio”.

Ed a sublimare questa concezione del matrimonio c'è Efesini 5,21-33 e 1 Corinzi 7, che diventeranno poi le fondamenta del matrimonio cristiano. Il primo passo è il capolavoro di San Paolo e della scuola rabbinica di Hillel di cui era discepolo Gamaliele, il maestro di San Paolo: “Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito, infatti, è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai, infatti, ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito”.

È la famiglia, sempre in Efesini 6,1-9, nel rapporto che deve instaurarsi tra figli e genitori (“...e voi padri, non inasprire i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore...”: 6,4), tra padroni e schiavi (“... voi padroni, comportatevi verso di loro mettendo da parte le minacce...”: 6,9), risulta di un'incredibile ten-

sione di armonia e di pace sociale, come non compare in nessun testo antico, di nessun'altra cultura umana. Tutta la prima lettera ai Corinzi, è il capolavoro sul matrimonio e sulla verginità²⁸.

2.2 La famiglia e il matrimonio in Roma

Nel diritto romano non si trova nulla di quanto è stato descritto finora. A caratterizzare la famiglia romana dalle origini dell'Urbe è il rapporto genetico tra i vari gruppi familiari, che si fonda sul matrimonio monogamico che deriva dall'esigenza di una certezza della prole per scopi puramente ereditari. La famiglia si presenta come gruppo patriarcale, potestativo e agnaticio e, in terzo luogo, legando la sua stessa esistenza al dato ineliminabile della *proprietà come bene produttivo*. L'unione monogamica tra uomo e donna si sviluppa piuttosto per tempo nell'ambito della società gentilizia, la quale è una società *esogamica* nel senso che nessuno può sposare un membro della propria gens²⁹. La base della famiglia romana, dunque, è il matrimonio monogamico insieme alla potestà del *pater familias* che rappresenta il tessuto connettivo del gruppo. Quest'ultimo, ha un valore determinante: tanto è vero che nella famiglia possono far parte anche figli non generati nel matrimonio bensì adottati, e anche soggetti sui iuris che si sottopongono volontariamente, attraverso l'*adrogatio* alla potestà del *pater*. Il carattere patriarcale della famiglia romana risulta ancora più evidente se si considera che esso è anche patrilocale e patrilineare. Il carattere patriarcale è dato dalla netta e indiscussa supremazia giuridica dell'uomo sulla donna che non sono mitigati dall'esortazione dei testi del Vecchio del Nuovo Testamento e che giunge, agli albori della storia giuridica romana, fino alla possibilità di uccidere propria moglie³⁰ o per altre infrazioni tra le quali l'uso smodato del vino³¹.

Il *pater familias* è il garante delle divinità del focolare domestico (i *Lari*) e degli spiriti tutelari dei viveri di riserva ed in genere della dispensa (i *Penati*) della famiglia³². I *Lari*, nati come culto agrario come protettori dei campi, erano dèi venerati *in fundo*

²⁸ Infinita è la dottrina su quanto ora esposto. Per un riferimento bibliografico essenziale P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino, 1984, pp. 582-594. Inoltre, cfr. M. ADINOLFI, «*Ab inizio autem ... non fuit sic*». Osservazioni sulla problematica della coppia in *Genesi 1-3*, in *Rivista biblica*, 18, 1970, pp. 358-378; J. SCHAEBERT, *Quellen und Redaktion in Genesis 2,4b - 4,16*, in *Biblische Zeitschrift*, 18, 1974, pp. 45-64; M. GILBERT, «*Soyez féconds et multipliez*» (*Gen. 1, 28*), in *Nouvelle Revue Théologique*, 96, 1974, pp. 729-742; M. DE MERODE, «*Une aide qui lui correspondre*». *Lexégèse de Gn 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament du Judaïsme et du Nouveau testament*, in *Revue Théologique de Louvain*, 8, 1977, pp. 329-352.

²⁹ Sulla *gens*, cfr. R. ORESTANO, alla voce omonima, in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 782-784.

³⁰ Segno evidente, quest'ultimo, di uno scenario giuridico fortemente agrario molto diverso da quello pastorale e seminomade della società veterotestamentaria in cui si è formato il nucleo fondante della famiglia ebraica. Cfr. F. DE MARTINO, *Storia arcaica e diritto romano privato*, in *RIDA*, 4, 1950, pp. 390 e ss.

³¹ Secondo Dionigi di Alicarnasso, 2, 22, 6 l'uomo poteva uccidere la moglie nel caso di adulterio e di violazione del divieto di bere vino; Plutarco, Romolo, 22, 3, testimonia come il marito potesse ripudiare la moglie per avvelenamento dei figli (o per aborto?), per sottrazione di chiavi e per adulterio.

³² Che Dionigi di Alicarnasso traduce in I, 67, con κτήσται, protettori di ricchezza.

villaeque in conspectu, in tempietti posti dove confinavano più fondi, e quei crocevia si chiamarono *compita*. Il *lar familiaris* era lo spirito affettuoso e benigno e della famiglia. Progressivamente il culto rustico dei lari entra nella città e quando Augusto, nel 7 a.C., suddivise la città in *regiones* e *vici*, riorganizzò i *collegii compitalicii* e il culto dei Lari per cui ogni *vicus* ebbe il suo *compitum Larum*, formato da due Lari e sorse così, in ogni domus patrizia, il *larario*, edicola del culto domestico, con le immagini dei Penati, del Genio di Augusto e dei due Lari³³. Questo fa capire l'importanza del Pater Familias che governa il culto dei Lari, ma anche quello dei Penati, che erano forse di origine Frigia portati a Roma da Enea secondo la tradizione classica³⁴.

Forte di questo potere che dà luogo alla patria potestas, il pater familias ha tutti i membri della famiglia sotto il suo potere attraverso la figura giuridica della *manus* che gli dà la tutela sulle donne, sui figli e sui servi della casa, al fine di controllare tutti gli atti di disposizione patrimoniale della domus. Infatti, il pater familias eredita tutta la tradizione economica, religiosa e sociale della famiglia e della gens cui appartiene e da qui ne deriva il concetto di *patria* che sono il *complesso delle memorie della famiglia sotto il suo potere*. Questi esercita, inoltre, il suo potere attraverso la *potestas* e l'*auctoritas*: controlla la linea maschile di parentela (adgnatio) e la parentela femminile (cognatio) che rilevava come divieto limitato al sesto grado per poter dar vita al matrimonio: di qui la legge dell'*esogamia*, la proibizione di sposarsi all'interno del proprio gruppo, all'interno, cioè, della famiglia agnaticia. Per questo motivo il divieto di coniugio riguarda tanto gli adgnati quanto i cognati in senso stretto: esso colpisce sia la parentela in linea maschile che quella femminile. E il pater familias controlla anche le ramificazioni dell'adfnitas, la relazione che intercorre tra uno dei coniugi e i parenti dell'altro. All'interno della familia, questi ha anche il potere della *curatela* sui furiosi e sui prodighi. Il pater familias, diventa così il solo titolare delle potestà personali e del patrimonio familiare. Nelle fonti è evidente l'incapacità patrimoniale dei membri della famiglia e in particolare dei filii familias finché sono in potestà del pater. La morte o la deminutio capitis e l'emancipazione, sono i soli fatti costitutivi della capacità patrimoniale dei membri della famiglia, del loro diventare *sui iuris*. Ma finché il padre è in vita, il filius familias non ha la capacità di diritto privato, mentre l'ha di diritto pubblico in quanto partecipa alle assemblee popolari, può percorrere il *cursus honorum* e raggiungere le supreme magistrature.

Questa è la patria potestas, che tiene unita la famiglia romana nel corso dei secoli e che si sostanzia in una serie di poteri e facoltà che alle origini della storia giuridica romana era lo *ius vendendi*, *ius noxae dandi*, *ius vitae et necis*, *ius tollendi*, *ius exponendi*.

I modi d'acquisto della patria potestas erano tre: per nascita (da *matrimonium iustum*), per adoptio e per adrogatio. Si intendeva nato da matrimonio *iustum* il figlio di donna legittimamente sposata venuto alla luce almeno sei mesi dopo le nozze e non oltre il decimo mese dallo scioglimento del matrimonio. Si intende per adrogatio un

³³ Cfr. la voce *Lari*, in *E.I.*, XX, 1933, pp. 540-541 di G. GIANNELLI.

³⁴ I Penati convivevano con i Lari, ma avevano templi propri, a partire da quello sulla Velia che rappresentavano i *Penati pubblici del popolo romano*, ma che precedentemente era anche a Lavinio e ad Alba, a testimonianza che il culto proveniva da Troia. Cfr. la voce *Penati*, in *E.I.*, XXVI, 1935, p. 660, di N. TURCHI.

soggetto sui iuris, cioè un pater familias che passa ad una famiglia diversa dalla propria con tutti i suoi lari e penati e quindi con tutti i suoi beni e la sua memoria storica, materiale e spirituale. Il pater familias diventa, nel momento in cui viene adrogatus, filius familias del pater che lo prende sotto tutela: l'adrogatus acquistava il nomen della gens di cui entrava a far parte e il cognomen della nuova famiglia e diventava partecipe dei nuovi sacra, familiaria e gentilicia, nonché titolare del ius sepulchri. E l'adoptio riguarda i soggetti alieni iuris, ossia i filii familias che passavano dalla potestà di un pater a quella di un altro, restando alieni potestati subiecti³⁵.

I riti e le cerimonie al culto domestico – come è prima si è detto – sono gelosamente custoditi nell'ambito della famiglia e tramandati alla discendenza: il pater familias diventa il sacerdote laico perché certamente non è legato ai culti della trascendenza che erano venuti progressivamente meno nel corso dei secoli e che la giurisprudenza romana non teneva più da tempo in debita considerazione. Di qui si può benissimo affermare che *il diritto privato* in Roma è il *diritto di famiglia che consiste nella subordinazione completa al potere del pater familias; il diritto pubblico è invece il diritto della Repubblica (lo Stato) che ha come suo interlocutore non la famiglia, ma l'individuo*, che opera nell'esercito, nelle assemblee, nei collegi sacerdotali, nelle magistrature. Il risultato fu che finché la famiglia fu forte, era questa che influiva profondamente sulle sorti e sull'agire dello Stato.

Se questa è la conclusione che si trae dall'analisi delle fonti, resta ancora valida la tesi di Pietro Bonfante che fin dal 1888 giunse a concepire la famiglia romana come organismo politico, diverso dallo Stato solo per la minore complessità della sua organizzazione³⁶.

E resta il problema della «religiosità» della famiglia romana e, in particolare, della celebrazione del rito matrimoniale che dà luogo all'istituto della famiglia con i problemi, ben noti in dottrina³⁷, della confaeratio, usus e coemptio. È ben noto il rito celebrativo romano del matrimonio, che iniziava con un sacrificio da cui si prendevano gli auspici; seguiva di regola la sottoscrizione del contratto nuziale (tabulae nuptiales) in presenza di dieci testimoni (come nel rito ebraico). Quindi la *pronuba*, una matrona *univira* che aveva già assistito la sposa nella preparazione al rito, prendeva le due destre

³⁵ Per la patria potestas, la famiglia romana e i problemi connessi, cfr. F. DE MARTINO, *Famiglia* [Diritto Romano], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 42-46. Inoltre, G. FRANCIOSI, *Il processo di Virginia*, in *Labeo*, 7, 1961, pp. 20 e ss.; IDEM, *Sul matrimonio tra cugini incrociati in Roma antica*, in *Studi Sanfilippo*, 3, 1983, pp. 213 e ss.; E. VOLTERRA, *Il preteso tribunale domestico in diritto romano*, in *RISG*, 2, 1948, p. 103 e ss.; A. BALDUCCI, *Intorno al iudicium domesticum*, in *AG*, 191, 1976, pp. 69 e ss.; G. RUGGIERO, *Nuove riflessioni in tema di tribunale domestico*, in *Sodalitas*, 4, 1984, pp. 1593 e ss.; E. VOLTERRA, *Un'osservazione in tema di tollere liberum*, in *Fest. Schultz*, 1951, pp. 388 e ss.; G. GUALANDI, *Tollere liberos in un passo di Petronio*, in *RISG*, 3, 1952-1953, pp. 413 e ss.; E. VOLTERRA, *La nozione dell'adoptio e dell'adrogatio secondo i giuristi romani del II e del III secolo d.C.*, in *BIDR*, 69, 1966, pp. 109 e ss.; P. VOCI, *Storia della Patria Potestas da Augusto a Diocleziano*, in *Iura*, 31, 1980, pp. 37 e ss. Utile è ancora la voce *Famiglia* in *E.I.*, XIV, 1932, pp. 771-777, di E. VOLTERRA.

³⁶ La tesi di P. BONFANTE è sviluppata in *Storia del diritto romano*, IV ed., ristampa, Milano 1958, vol. I, pp. 77 e ss. La tesi è ben esposta da F. DE MARTINO, *Famiglia* [Diritto Romano], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 43.

³⁷ Per cui vedi più oltre. Cfr. E. ALBERTARIO, alla voce *Matrimonio*, Roma, in *E.I.*, XXII, 1934, p. 580 ma anche E. VOLTERRA, *Manus*, in *Nov. Dig. It.*, X, 1964, rist. 1982, p. 198 ed ivi ampia bibliografia.

dei nubendi congiungendole (*dextrarum iunctio*). In età antichissima si celebrava un sacrificio a Giove Fauco mangiando una focaccia di farro con la pronuncia di formule solenni e con il compimento di cerimonie che si protrassero fino al periodo di Tacito che le chiama frutto di horrida antiquitas. Seguiva il banchetto di rito (coena nuptialis) dopo la quale iniziava la cerimonia dell'accompagnamento della sposa a casa del marito, la *deductio*: la processione si apriva con il segno del ratto da parte dello sposo che fingeva di strappare la moglie dalle braccia del marito, come ci testimonia Plutarco che lo rinvia ad un antichissimo costume di matrimonio per ratto, e poi proseguiva in un rituale fissato da una consuetudine antica³⁸. Ebbene, questo complicato rito celebrativo delle nozze, di chiaro sapore agrario, fu tenuto in qualche considerazione dal punto di vista giuridico? Tanto per dirla chiare lettere: una cerimonia delle nozze era momento costitutivo per l'esistenza del matrimonio? Con certezza assoluta possiamo rispondere affermativamente per quanto riguarda il diritto consuetudinario; in modo negativo per quanto concerne lo jus civitatis. Nelle migliaia di fonti della giurisprudenza romana non compare alcuna rilevanza giuridica data alla cerimonia della *dextrarum iunctio*. Il matrimonio s'intende realizzato, quando la donna è *deducta in domum mariti*. In quel momento inizia il matrimonio: ciò che è avvenuto prima, non interessa alla civitas: è la vita comune con donna ingenua e onorata che dà vita in diritto romano classico al matrimonio (D. 23, 2, 24). Si dirà anche lo stesso Digesto a 23, 2,1 afferma, riportando Modestino, che il matrimonio è *consortium omnis vitae*, che è un'unione *individuum vitae consuetudinem continens* (I. 1, 9 pr.), che la sposa è colei che in societatem vitae venit e che è assunta come *socia prosperis dubiisque rebus* (Tacito, *Annales* XII, 5; cfr. ibidem, anche III, 34), si proclama, con Modestino, che oltre ad essere *consortium omnis vitae*, il matrimonio è *communicatio divini et humani iuris*, ma tutte queste sono le enunciazioni di principio che nulla intaccano la regolamentazione giuridica che ha come punto di riferimento, per far iniziare il matrimonio, la sola *deductio in domum mariti* della sposa per cui si parla di *ducere* o di *deducere uxorem*, di *transire ad maritum*, di *accipere aqua et igni*. La conclusione è che "se è possibile il matrimonio quando è assente il marito, purché la donna si rechi *in domum mariti quasi in domicilium matrimonii*, non è possibile il matrimonio quando è assente la donna"³⁹.

³⁸ L'incedere di tre bambini *patrimi e matrimi*, che avessero in altre parole vivi il padre e la madre; la sposa che portava fuso e conocchia, tenendo per mano uno dei due bambini mentre il terzo agitava una fiaccola di biancospino accesa nel focolare della casa della sposa. Tutto ciò mentre intorno il seguito parla ad alta voce lanciando frizzi e allusioni. Giunta alla casa maritale, la sposa ornava la soglia con bende di lana e l'ungeva con il lardo di maiale; in seguito il marito le chiedeva il nome e la sposa rispondeva con la formula *ubi tu Gaius ego Gaia* venendo sollevata di peso al di sopra del lumen; in casa avveniva la cerimonia sacrale *aqua et igni accipere* con cui si aspergeva la sposa ed infine la pronuba faceva sedere quest'ultima sul lectus genialis di fronte alla porta allontanandosi mentre pronunziava le preghiere di rito. Il giorno dopo, la sposa, vestiti gli abiti matrimoniali, faceva offerta ai Lari e Penati della Casa, riceveva i doni del marito e partecipava al banchetto ristretto con i parenti (*reposita*). U.E. PAOLI, *Matrimonio* [Roma - Usi nuziali], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582 ed ivi ampia bibliografia; cfr., inoltre, U.E. PAOLI, *Lar familiaris*, Firenze, 1929, pp. 235 e ss; B. KÖTTING, *Dextrarum iunctio*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, pp. 881-887.

³⁹ Si spiega così tra mille cose che possono dedursi da questo principio, l'istituto giuridico del *trinoctium*, che legittimava la donna a chiedere il divorzio. Cfr. E. ALBERTARIO, alla voce *Matrimonio*, Roma, in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 580-581.

È da tener presente, comunque, che la distinzione tra *matrimoni cum manu* e *matrimoni sine manu*, così come dimostrato dalla maggior parte della dottrina non è romana, “quasi che si trattasse di due specie distinte di matrimonio e l’assoggettamento alla *manus*, andò sempre più rarefacendosi nel corso dell’età repubblicana e scomparve durante l’Impero. Gaio (*Inst.* 1, 3) parla dell’assoggettamento mediante l’*usus* come di istituto spento; l’assoggettamento mediante *confaeratio* praticamente dovette essere in disuso da molto tempo. Già al principio dell’Impero è rimasto in seguito ristretto ai matrimoni della classe sacerdotale, e anche qui con effetti limitati; più resistente fu l’assoggettamento mediante *coemptio*, ma Servio, il commentatore di Virgilio, nel secolo IV ne parla come di istituto di remota applicazione (*coemptio...apud priscos peragebatur*)”⁴⁰.

In questo scenario, il *pater familias* domina la vita politica romana fino a che l’istituto familiare non si degrada dissolvendosi completamente. Ma per tutto il tempo in cui questa figura giuridica fu viva, essa esaltò la famiglia fino a sottomettere vita sociale e religiosa, tradizione delle divinità dei campi (Lari) e della vita domestica e tutti i collegi sacerdotali della fase arcaica agli effetti economici di quest’ultima. Con queste premesse Roma, attraverso il soggettivismo giuridico e la difesa della proprietà privata, fece dell’istituto familiare il contenitore della gestione economica delle conquiste politiche dell’Urbe⁴¹. Basti pensare ai concetti di successione, all’eredità, alla pro-

⁴⁰ E. ALBERTARIO, alla voce *Matrimonio*, Roma, in *E.I.*, XXII, 1934, p. 581. Ora è ben nota cosa sia la *manus*. Essa è il potere del *pater familias* sulle persone a lui soggette, siano liberi o schiavi (*D.* 1, 1, 4 pr.). Successivamente, il termine *manus* servi per designare soltanto il potere del *pater familias* sulle donne e liberi, mentre per designare il potere del *pater familias* sugli uomini liberi e sulle donne libere si usò esclusivamente il termine di *patria potestas* e per designare il potere sui servi si usò l’espressione di *dominica potestas*. La confusione di considerare la *confaeratio*, l’*usus* e la *coemptio* come tre forme di matrimonio è nata, secondo la dottrina, dal fatto che la donna nei riguardi della quale il cittadino romano aveva il *conubium*, compiva la *conventio in manu* verso il marito (se era *pater familias*) o verso il *pater familias* del marito se quest’ultima era del primo *filius familias*. Il fatto che ci sia una contemporaneità dei due atti (*deductio in domum mariti* e *conventio in manum*) non toglie nulla alla loro individualità. Lo dimostra il fatto, se ve ne fosse bisogno, che l’istituto dell’*usus*, in base al quale la donna cadeva sotto la *manus* del marito o del *pater familias* di costui dopo un anno di matrimonio (*anno continuo nupta*: Gaius I, 111) dimostra inequivocabilmente che il matrimonio si formava ed esisteva indipendentemente dalla *conventio in manu*. Cfr. E. VOLTERRA, *Manus*, in *Nov. Dig. It.*, X, 1964, rist. 1982, p. 198, che fa il punto della situazione dei suoi studi fino a quel momento: *La concezione del matrimonio secondo i giuristi romani*, Roma, 1939; *La conception du mariage d’après les juristes romains*, Padova, 1940; *Ancora sulla manus e sul matrimonio*, in *Studi Solazzi*, 1948, pp. 675-688; *Nuove osservazioni sulla conventio in manum*, in *Atti del Convegno Internazionale di Diritto Romano*, III, Verona, 1948, pp. 29-45. Cfr. inoltre, O. ROBLEDÁ, *El matrimonio en Derecho Romano*, Roma, 1970.

⁴¹ Cfr. F. DE MARTINO, *Famiglia* [Diritto Romano], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 42-46; E. ALBERTARIO, alla voce *Matrimonio*, Roma, in *E.I.*, XXII, 1934, p. 580. Per raggiungere questi scopi, fu creata intorno all’istituto del *pater familias* dogmatica del diritto privato con i suoi innumerevoli istituti giuridici, regolando momento per momento tutta l’attività economica della società circostante e dei rapporti interni familiari, nei territori della penisola e nei rapporti internazionali, spiegando i principi del pensiero filosofico greco al diritto romano, dando vita raccolta di norme omogenee impressa nei codici, cosa che nessuno aveva mai osato compiere precedentemente: tutela e curatela, *curator ventris*, (in difesa del patto per la protezione del patrimonio destinato al nascituro, e non già per la difesa del nascituro in sé), la difesa del *nomen gentilicio* che era sì, la difesa dei sacra e dei sepolcra della gens, ma soprattutto ri-

blematica della proprietà (a titolo derivativo e a titolo originario circa i modi di acquisto), ai gradi di successione all'interno della famiglia, che stanno bene ad indicare il carattere rigorosamente economicistico della famiglia romana, così come le sorti che l'istituto della dote ebbe all'interno della problematica della possibilità del divorzio nel matrimonio. Come è noto il problema della restituzione della dote e connessa all'istituto della *retentio*, sotto probabilmente in funzione processuale e che riguardava la possibilità di trattenere parte della dote in caso di scioglimento del matrimonio e che poteva essere di vari tipi⁴².

Quando la famiglia venne meno, venne meno anche il diritto pubblico in funzione del diritto privato e venne meno anche la Repubblica. La famiglia così descritta si fondava sul rapporto monogamico che garantiva l'unità economica del gruppo gestita unicamente alla conservazione della memoria storica della famiglia stessa e che non poteva che essere *esogamica*, perché attraverso l'esogamia si veniva ad arricchire la famiglia originaria⁴³.

In un tale sistema, quindi, non era consentito la poligamia. E quando si pensò alla possibilità della bigamia⁴⁴, l'ordinamento giuridico fu durissimo nel combatterla: perché solo la monogamia, insieme al culto della memoria del passato, poteva garantire l'unità della famiglia.

Il cristianesimo che si diffondeva nell'impero romano, nulla aveva a che fare con questo sistema giuridico e soprattutto nulla aveva a che fare con una concezione del matrimonio che affermava che, accanto alla convivenza, l'elemento di costituzione del patto matrimoniale era il consenso, che non poteva che essere quello degli sposi, come qualsiasi contratto bilaterale di natura obbligatoria il cui oggetto era l'*affectio maritalis* (che è l'interesse a stare insieme), venendo meno il quale veniva meno il matrimonio. A tale concezione arrivò la Giurisprudenza romana del III secolo d.C., proprio quando l'impero era dominato dai giuristi. Quindi, come ogni patto bilaterale, anche il matrimonio, privo di una garanzia esterna, trascendente o meno, poteva finire se veniva meno la volontà a stare insieme dei due contraenti. Si discuterà poi se il

guardava la difesa della possibilità di intervenire, attraverso i sacra e la memoria dei sepolcra, sui patrimoni di ciascun appartenente alla gens che comprende non solo il gentiles, ma anche i clientes che erano quell'insieme di individui e di famiglie decadute o non emerse che, posti di fronte all'alternativa se rimanere in posizione subordinata all'interno del gruppo o staccarsene perdendo i vincoli con la gens di origine passando nelle file della plebe, optarono per la prima soluzione. Su tutte queste problematiche, oltre a quanto riportato alle note precedenti, cfr. U.E. PAOLI, *Vita Romana*, Firenze, 1945; J. ASSA, *La donna nell'antica Roma*, Milano, 1960; M.A. LEVI, *Roma antica*, Torino, 1963.

⁴² Cfr. E. VOLTERRA, s.v. *Sponsali*, in *E.I.*, XXXII, 1934, pp. 409-410; E. WEISS, s.v. *Sponsalia*, in *PWRE*, III, 1893, coll. 1929-1950. L'istituto della *retentio*, accanto a quello del *peculium* dimostrava il potere incredibile del pater all'interno della famiglia. Esternamente fu l'istituto della patria potestas a modellare il diritto pubblico in sua funzione e comunque rispondente al suo ufficio. Le forme della *retentio* erano cinque: *retentio propter liberos* (trattenimento di una parte della dote per le spese sostenute per la famiglia), *retentio propter res donatas* (trattenimento dalla dote di una parte corrispondente all'importo delle donazioni fatte alla moglie), *retentio propter res amatas* (riferito alle res mobili del marito sottratte dalla moglie).

⁴³ Cfr. U.E. PAOLI, *Matrimonio* [Roma - Usi nuziali], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582; cfr. quanto detto precedentemente.

⁴⁴ Cfr. F. DE MARTINO, *Famiglia* [Diritto Romano], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 42-46; E. ALBERTARIO, alla voce *Matrimonio*, Roma, in *E.I.*, XXII, 1934, p. 580.

consenso (*consensus facit nuptias*) dovesse essere iniziale per poter essere confermato con la *diuturnitas* (e quindi la volontà di stare insieme) o se il consenso, espresso all'atto del patto matrimoniale, avesse valore una volta emesso per sempre come appare chiaramente a partire Giustiniano⁴⁵. Restava fermo il principio fissato da Ulpiano secondo il quale il matrimonio era un contratto bilaterale il cui elemento fondante era l' *affectio maritalis* che veniva approvato con una convivenza⁴⁶.

Quando il cristianesimo s'impose sulla società civile romana, questo era l'istituto giuridico del matrimonio.

2.3 La famiglia e il matrimonio in Grecia

L'eredità di una concezione della donna omerica libera di sé, amata e rispettata, venerata dal popolo e tenuta in grandissimo onore se regina (come Areta moglie di Alcino), oggetto di desiderio di amante (come Elena per Paride) e delicata scambiare in pubblico carezze (come Andromaca per Ettore) è impensabile in sede storica e nel mondo attico ed è molto diversa a Sparta, dove certamente la donna era più libera anche se con fama di immoralità, ma splende nel periodo ellenistico dove si presenta tutta una galleria di figura femminile con una spiccata personalità con le redini del potere, e con personalità nella vita politica dello Stato⁴⁷. Qui le relazioni tra i sessi si affinano e si ingentiliscono; la donna partecipa alle arti in larga misura. Eppure in Grecia la donna è giuridicamente incapace: ha limitata capacità processuale e limitato esercizio di diritti privati. In diritto attico, la donna non può fare testamento, non presta il suo consenso all'*εγγυσις*, l'atto solenne con cui veniva promessa in sposa al *κουριος*; fino a 14 anni è sotto la potestà del padre e la tutela del tutore (*ἐπίτροπος*). Raggiunta la maggiore età è soggetta a tutela muliebre esercitata dal *κουριος* (il padre, il fratello o il marito), ma può essere citata in giudizio, può deporre come testimone, prestare giuramento decisivo⁴⁸.

Il matrimonio è sentito come un dovere di perpetuare i sacra e i beni. In Sparta questo dovere è sancito dalla legge. Le nozze sono combinate dai padri e di solito lo sposo è adulto e la donna è giovanissima. È frequente in Sparta il matrimonio tra zio

⁴⁵ Cfr. così E. VOLTERRA, voce *Sponsali*, in *Nov. Dig. It.*, X, 1966, pp. 330-335; U.E. PAOLI, *Vita Romana*, Firenze 1948; J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Bari, 1967.

⁴⁶ "Coitus matrimonium non facit, sed maritalis affectio", Ulpiano, l. 22 13 *De don. In ter vir. et uxor.* 24, 1.

⁴⁷ Cfr. Cfr. U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, pp. 35-42; E. CANTARELLA, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 118-21, 225; A.W.H. ADKINS, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1987; E. CANTARELLA, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano, Giuffrè, 1976; M.I. FINLEY, *Il mondo di Odisseo*, Bologna, Cappelli, 1956; F. FRONTISI, DUCROUX, J.-P. VERNANT, *Ulisse e lo specchio: il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1998; A.R.W. HARRISON, *The Law of Athens*, vol. I: *The Family and Property*, Oxford, Clarendon Press, 1968; C. PATTERSON, *The Family in Greek History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998; U.E. PAOLI, *Studi di Diritto Attico*, Firenze, 1930, pp. 249 e s.; E. CICCOTTI, *La famiglia nel diritto attico*, Torino, 1886.

⁴⁸ Cfr. U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, pp. 37-38; W. ERDMANN, s.v. *εγγύσις*, in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 1936, suppl. VIII, coll. 63 e ss.; F. BOZZA, *Il matrimonio nel diritto attico*, in *Annali del Seminario giuridico di Catania*, 1934, I, fasc. 2.

e nipote. In diritto attico, fondamento giuridico del matrimonio è la coabitazione tra gli sposi (συνουκείν) cittadini (πολιταί). All'atto dell'εγγυησις, veniva fissata la dote (φερνή, προίξ)⁴⁹. Il vincolo coniugale veniva meno con il venir meno della coabitazione. C'erano riti precisi nel giorno delle nozze e in quello precedente⁵⁰. Se questi riti, segno di una società agraria evidente avevano valore per l'inizio del rapporto matrimoniale, è la convivenza e la coabitazione che ne continuava la permanenza. In Sparta è attestato anche in epoca storica, la tradizione del ratto simbolico, combinato in precedenza dai reciproci genitori che non sembra fosse ridotto a fictio iuris (come per i Romani, attestato dalle fonti letterarie).

Nella variegata situazione del mondo greco, particolare attenzione va data al matrimonio greco-egizio, al matrimonio, cioè, praticato dalla comunità greca ad Alessandria d'Egitto dove, fin dal VII secolo a.C., dalla vicina colonia greca di Naucratis, si era stabilita una comunità greca che ben presto prese le redini dell'economia egiziana⁵¹. In Egitto, e secondo il diritto faraonico, sussistevano due tipi di unioni tra uomo e donna: a) il vero e proprio matrimonio; b) un patto di concubinato (συγγραφή προφίτις). Di contro, nella comunità greca, abbiamo tre tipi di contratti: a) συγγράφης προφίτις (il rapporto di concubinato); b) ομολογία γαμου; c) συγγραφή σθουκεσιου. Il secondo è la vera e propria convenzione nuziale, il terzo è un atto che prevede la dote e le disposizioni degli sposi per il periodo posteriore alla morte di uno dei due coniugi. Sulla varietà di questa situazione, c'è il dibattito più ampio⁵², che possiamo fissare in questi punti precisi: a) la complessa situazione prospettata in periodo faraonico si riduce nel periodo tolemaico alla distinzione tra il cosiddetto matrimonio scritto (εγγραφος), e un cosiddetto matrimonio non scritto (αγραφος) dove chiara appare la sintesi di tutta la tradizione greca delle poleis dell'Ellade con la tradizione giuridica in tema di matrimonio e famiglia dell'Egitto faraonico; b) questa distinzione tra matrimonio scritto e non scritto, ovvero documentato e non documentato, si perpetua per tutto il periodo romano caratterizzandosi con la particolarità che il primo è quello di forte incoraggiamento all'antica tradizione (lo attestano le precedenti fonti demotiche), mentre il cosiddetto matrimonio non scritto si lega alla tradizione greca. Ma questa distinzione non è netta perché l'uno deve all'altro non poco, si da poter dire che siamo in una commistione di tradizioni e di conferme di patti matrimoniali che, al di là della specificità dell'atto posto in essere (γαμος εγγραφος e γαραφος) incidono profondamente nella vita della famiglia: diversi, infatti, per il modo con cui si sono costituiti, il matrimonio egiziano (del periodo tolemaico e greco-romano) e quello greco-romano (che

⁴⁹ Cfr. H.J. WOLFF, s.v. προίξ, in PAULY, WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, 1936, XXIII, 1, coll. 134-170.

⁵⁰ Che in Atene si risolvevano in tre momenti essenziali: il sacrificio agli dèi protettori del matrimonio (θεοί γαμηχοί), il bagno in una fonte sacra o ritenuta tale (in Atene, nella fonte Calliroe, in Tebe nel fiume Ismeno, nella Triade nello Scafandro) ed il rito del banchetto nel giorno delle nozze. Cfr. U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, p[pp. 36-42] 38.

⁵¹ Per cui fondamentale rimane la voce *Matrimonio* [Diritto Greco-Egizio], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582, di U.E. PAOLI, con ampia bibliografia critica.

⁵² E questa non è la sede perché chi scrive si preoccupi delle infinite discussioni che sono sorte in proposito e che occupa la dottrina dagli anni Venti del secolo scorso (V. Arangio Ruiz e U.E. Paoli), fino ad oggi (E. Madrejewski), per cui cfr. U.E. PAOLI, s.v. *Matrimonio* [Diritto Greco-Egizio], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582.

si sviluppa parallelamente al primo in terra egiziana, nei territori del Delta del Nilo) differiscono anche profondamente per le forti conseguenze nei rapporti familiari per cui il figlio, se il matrimonio è greco-romano, non può disporre per testamento finché il padre è vivo (e questo per la forte incidenza che l'istituto della patria potestas ha sull'intero ciclo familiare); può testare, invece, se il matrimonio è puramente egiziano⁵³.

Nel periodo bizantino, il matrimonio egiziano scomparve sotto l'influenza del diritto romano. La Novella XLII di Giustiniano conferma la regola romana del *consensus facit nuptias*⁵⁴. Quando s'impone il Cristianesimo i tre elementi di costituzione del vincolo matrimoniale legittimo in Grecia⁵⁵ e i quattro elementi di scioglimento matrimoniale⁵⁶ vengono meno. In questo ampio ventaglio di disposizioni e di momenti storici, resta saldo il principio della famiglia greca (οικος) dove la donna ha essenzialmente la funzione di procreare (o futura sperata procreatrice) di prole legittima. In questo istituto giuridico, se il marito muore senza lasciare figli, la moglie deve tornare alla casa paterna a meno che non dichiararsi di essere incinta (e questa dichiarazione deve essere notificata all'arconte). Inoltre, se la donna è l'unica superstite dell'οικος, a lei spetta il patrimonio familiare che quindi diventa επικληρος con la conseguenza che il più prossimo dei parenti ha diritto di sposarla. Questo istituto dell'*epiclarato* parte dal principio unitario e indissolubile di persone, cose e *sacra*⁵⁷. Finché nell'οικος vi sono maschi, la donna, essendo επιπροκοκος (cioè portatrice di dote) può lasciare la casa, ma quando rimane l'unica rappresentante della famiglia, non potendo essere giuridicamente a capo della casa, la sovranità familiare passa di conseguenza al più prossimo dei familiari di sesso maschile. È peraltro questa logica che muove anche il levirato ebraico previsto da Deuteronomio 25, 5-30 come abbiamo visto in precedenza, per cui un cognato (yābham) era obbligato sposare la propria cognata – contro la norma generale che proibiva il matrimonio tra cognati – quando essa rimaneva vedova senza figli. Il primo figlio nato da tale matrimonio era ritenuto figlio del defunto.

Occorre chiedersi quanto di questa tradizione greca ha influenzato la prassi giuridica giudaica. Ed il problema è serio perché Paolo di Tarso rappresenta la mediazio-

⁵³ Per le due interpretazioni dottrinarie che fanno capo alle due scuole maggioritarie, dell'Arangio Ruiz e del Petropoulos, rimandiamo alla voce più volte citata di U.E. PAOLI, *Matrimonio* [Diritto Greco- Egizio], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582.

⁵⁴ Rinviamo ad A.C. JEMOLO, *Matrimonio* [Diritto della Chiesa], in *E.I.*, XXII, 1934, p[p. 583-585] 584.

⁵⁵ Essi sono: 1) lo stato di cittadinanza degli sposi; 2) la εγγυησις da parte del κυριος della sposa; 3) il συνοικειν, lo stare insieme: il matrimonio non cessava col cessare del συνοικειν. Cfr. U.E. PAOLI, s.v. *Matrimonio* [Diritto Greco- Egizio], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582.

⁵⁶ Cfr. U.E. PAOLI, s.v. *Matrimonio* [Diritto Greco-Egizio], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582, IDEM, *La legittima aferesi dell'επικληρος in diritto attico*, in *Miscellanea Mercati*, 1946, vol. V., pp. 524 e ss.; IDEM, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, p[p. 36-42] 37 per i quali sono: 1) la morte di uno dei due coniugi; 2) per ripudio del marito verso la moglie o per abbandono di quest'ultima del domicilio del marito; 3) per aferesi; 4) per espressa disposizione di legge. Cfr., inoltre, E. CANTARELLA, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 118-21, 225.

⁵⁷ Sull'*epiclarato*, cfr. U.E. PAOLI, *La legittima aferesi*, cit., pp. 524 e ss.; IDEM, s.v. *Matrimonio* [Diritto Greco- Egizio], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 581-582, IDEM, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, p[p. 36-42] 37, ed ivi ampia bibliografia.

ne tra cultura giuridica ellenistica e la cultura giuridica ebraica⁵⁸. Il matrimonio ebraico appare completamente diverso da quello degli altri popoli semiti e si discute di quanto lo si debba all'influenza ellenistica⁵⁹. Ma soprattutto si discute quanto della concezione generale della donna greca sia passata, soprattutto nella fase ellenistica (ed ellenistico-egiziana), a Paolo di Tarso che, è ben noto, ha sull'amore sessuale e sul matrimonio posizioni che non si trovano affatto in Gesù di Nazareth⁶⁰.

3. *I principi giuridici alla base della famiglia e del matrimonio alle origini della cristianità*

3.1. L'influenza di Paolo di Tarso.

La condizione femminile testimoniata nelle fonti bibliche vetero-testamentarie va dall'esercizio della profezia come Deborah e Hulda alla semplicità dei costumi e alla cordialità dei rapporti tra sessi diversi che sembra essere abbandonata nel periodo della monarchia con il formarsi degli harem regali di David e di Salomone nei quali la donna appare rivestita di notevole influenza, ma attraverso l'intrigo di palazzo e l'azione occulta esercitata nell'animo dello sposo. Tipico in tal senso è la storia della designazione di Salomone a successore di David per opera di sua madre Betsabea. A questa non edificante concezione femminile segue la celebrazione della donna forte di Proverbi 31,10-31, che è diventato il proclama della donna ebraica e poi cristiana della diaspora fino ai nostri giorni. Il passo dei Proverbi 31,10-31 è tanto più importante perché, precedentemente, in Proverbi 31,3, si dice (messa in bocca a "Lemuel re di massa che sua madre gli insegnò"), "non dare il tuo vigore alle donne, nei tuoi costumi a quelle che corrompono i re". Il passo probabilmente nasce proprio per contrapporre l'ideale della donna proba contro il decadere della famiglia macchiata da impudicizia e da donne corruttrici:

"Una donna perfetta chi potrà trovarla? Ben superiore alle perle è il suo valore. In lei confida il cuore del marito e non verrà a mangiarli il profitto. Essa gli dà felicità e non dispiacere per tutti i giorni della sua vita. Si procura lana e lino e li lavora volentieri con le mani. Ella è simile alle navi di un mercante, fa venire da lontano le prov-

⁵⁸ Elementi comuni dalla tradizione ellenistica e quest'ultima sono certamente l'intervallo tra gli sponsali (*εγγυησιος*) e la successiva festa nuziale (*γαμος*), il banchetto delle nozze, il corteo che ha accompagnato alla sposa alla casa del marito, il paraninfo e il e la sua parte caratteristica, la corona portata dagli sposi, il velo della sposa, l'accompagnamento fino a dentro il talamo nuziale. Comune era anche il momento delle nozze in cui si praticava nei riti religiosi con il fine di ottenere fecondità e prosperità alla convivenza dei nuovi coniugi. Cfr. U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, pp. 37-38; W. ERDMANN, s.v. *εγγύησις*, in PAULY- WISSOWA, *Real- Encyclopädie*, 1936, suppl. VIII, coll. 63 e ss.; F. BOZZA, *Il matrimonio nel diritto attico*, in *Annali del Seminario giuridico di Catania*, 1934, I, fasc. 2.

⁵⁹ Cfr. A. ADINOLFI, La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo, in *Rivista Biblica*, 20, 1972, pp. 369-390; A. MARANGON, Aspetti del tema matrimonio- famiglia nell'antico testamento, in *Asprenas*, 22, 1975, pp. 133-147; N.M. LOSS, Il tema biblico del matrimonio, in *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Roma, 1976, pp. 3-63; A. AMMASSARI, Un profilo biblico del matrimonio. Note di esegesi, Roma, 1977. Per ultimo cfr. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, Roma, 1982 [Anacleto biblica, 100 - Biblical Institute Press].

⁶⁰ Cfr. più avanti § 3.1.

viste. Si alza quando ancora è notte e prepara il cibo alla sua famiglia e dà ordini alle sue domestiche. Pensa ad un campo e lo compra e con il frutto delle sue mani pianta una vigna. Si cinge con energia i fianchi e spiega la forza delle sue braccia. È soddisfatta, perché il suo traffico va bene, neppure di notte si spegne la sua lucerna. Stende la sua mano alla conocchia e mena il fuso con le dita. Apre le sue mani al misero, stende la mano al povero. Non teme la neve per la sua famiglia, perché tutti i suoi di casa hanno doppia veste. Si fa delle coperte, di lino e di porpora sono le sue vesti. Suo marito è stimato alle porte della città dove siede con gli anziani del paese. Confeziona tele di lino e le vende e fornisce cinture al mercante. Forza e decoro sono il suo vestito e se la ride dell'avvenire. Apre la bocca con saggezza e sulla sua lingua c'è dottrina di bontà. Sorveglia l'andamento della casa; il pane che mangia non è frutto di pigrizia. I suoi figli sorgono a proclamarla beata e suo marito a farne l'elogio: «Molte figlie hanno compiuto cose eccellenti, ma tu le hai superate tutte!». Fallace è la grazia e vana è la bellezza, ma la donna che teme Dio è da lodare. Datele del frutto delle sue mani e le sue stesse opere la lodino alle porte della città».

Del resto, il passo di Ezechiele 16, 1-63, su Gerusalemme («Tu sei, per origine e nascita, del paese dei Cananei; tuo padre era Amorreo e tua madre Hittita. Alla tua nascita, quando fosti partorita, non ti fu tagliato l'ombelico e non fosti lavata con l'acqua per purificarti; non ti fecero le frizioni di sale, né fosti avvolta in fasce. Occhio pietoso non si volse su di te per farti una sola di queste cose e usarti compassione, ma come oggetto ripugnante fosti gettata via in piena campagna, il giorno della tua nascita»: 16, 3-5) che – una volta mandata e resa famosa per la sua bellezza, per la sua perfezione e per la gloria riposta in lei in nome del Signore Dio (16, 8-14), si era prostituita concedendo i suoi favori ad ogni passante (16,15), rendendosi infedele agli occhi di Dio, fino a dare lei i compensi ai suoi amanti con cui si prostituiva anziché ricevere i compensi da questi ultimi, comportandosi così da adultera che invece del marito accoglie gli stranieri (16, 28-34) – comunque (al di là dell'allegoria del passo) prospetta uno scenario di incredibile decadenza dei costumi e della famiglia in Israele e soprattutto in Gerusalemme, tanto più attendibile e veritiero in quanto egli ha il culto della legge e, nella sua storia delle infedeltà di Israele (1, 20), il rimprovero di aver “profanato i sabati” riappare come un ritornello. Ezechiele ha orrore delle impurità legali (4,14) e una grande preoccupazione di separare il sacro dal profano (45,1-6). Come sacerdote, regolava casi di diritto e di morale e il suo insegnamento assume, da questo fatto, uno stile casuistico (45,18). Il suo pensiero e il suo vocabolario si collegano alla legge di santità (Levitico 17-26)⁶¹.

Si aggiunga che a questa antica tradizione di impurità, legata alla diaspora babilonese, succede poi l'epoca ellenistica con tutte le sue impurità e si perviene alla predicazione profetica di Gesù di Nazareth di cui Paolo di Tarso si fa paladino⁶². In I Corinzi Paolo, dopo aver condannato la prostituzione (6, 12-20), espone il suo manifesto su matrimonio e la verginità (7, 1-40):

⁶¹ Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, p. 56.

⁶² L'indagine su Ezechiele connesso alla predicazione di San Paolo è svolta lungo l'insegnamento di P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, Torino, 1976 e F. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, cit., unitamente al commento di G. RAVASI, alla *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, 1990 (IX ed.), pp. 1531-1532 all'interno di una nota sull'intero profetismo (pp. 1513-1550).

“Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. Il marito compia il suo dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie. Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione. Questo però vi dico per concessione, non per comando. Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro. Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere. Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie. Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie? Fuori di questi casi, ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato; così dispongo in tutte le chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore, è un liberto affrancato del Signore! Similmente chi è stato chiamato da libero, è schiavo di Cristo. Siete stati comprati a caro prezzo: non fatevi schiavi degli uomini! Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato. Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio, come uno che ha ottenuto misericordia dal Signore e merita fiducia. Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei sciolto da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato; e se la giovane prende marito, non fa peccato. Tuttavia costoro avranno tribolazioni nella carne, e io vorrei risparmiarvele. Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo! Io vorrei vedervi senza preoccupazioni: chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito. Questo poi lo di-

co per il vostro bene, non per gettarvi un laccio, ma per indirizzarvi a ciò che è degno e vi tiene uniti al Signore senza distrazioni.

Se però qualcuno ritiene di non regolarsi convenientemente nei riguardi della sua vergine, qualora essa sia oltre il fiore dell'età, e conviene che accada così, faccia ciò che vuole: non pecca. Si sposino pure! Chi invece è fermamente deciso in cuor suo, non avendo nessuna necessità, ma è arbitro della propria volontà, ed ha deliberato in cuor suo di conservare la sua vergine, fa bene. In conclusione, colui che sposa la sua vergine fa bene e chi non la sposa fa meglio.

La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così, a mio parere è meglio; credo, infatti, di avere anch'io lo Spirito di Dio”.

Ed Efesini 5, 22-33, aggiunge:

“Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito, infatti, è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnata dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama, se stesso. Nessuno mai, infatti, ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito”.

Volendo chiarire il pensiero di Paolo di Tarso diremo che, per quanto riguarda 1 Corinti 7,1-40:

- a) ai vv. 1-11 l'Apostolo tratta della coppia cristiana in cui vengono fissati i seguenti principi: 1. La moglie e il marito non sono arbitri dei propri corpi, ma questi ultimi appartengono reciprocamente l'uno all'altro. Verginità e matrimonio sono sullo stesso livello («... è cosa buona per l'uomo non toccare donna... vorrei che tutti fossero come me... ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io, ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi e ardere”).
- b) Ai vv. 12-16, l'Apostolo tratta del matrimonio tra cristiani e pagani e qui avviene il fatto rivoluzionario che attualizza e storicizza e rende consapevole Paolo di Tarso della predicazione di Gesù di Nazareth e dei suoi contenuti storici. Il fatto che possano avvenire matrimoni tra credenti e non credenti, va contro il principio di Tobia 6,12 che fissava la regola del matrimonio all'interno del gruppo familiare ma che già era presente in Esdra 9,1 e storicizza il principio che lo stesso San Paolo afferma in Colossesi 3,11 (“greci e giudei, sciiti e barbari, liberi e schiavi, uomo e donna, costituiscono una sola cosa in Gesù Cristo”).

Essendo tutti gli uomini uguali, un cristiano può sicuramente sposare un non cristiano.

- c) Ai vv. 25-38, l'Apostolo – dopo aver affermato il principio secondo il quale “ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore” ribadendo che tutti sono uguali di fronte a Dio, circoncisi e non circoncisi, liberi e schiavi – tratta della condizione delle vergini e dei fidanzati, ricordando che ognuno deve rimanere nella situazione in cui si trovava quando è stato chiamato, affermando anche la superiorità della verginità sul matrimonio (“in conclusione, colui che sposa la sua vergine fa bene, e chi non la sposa fa meglio”).
- d) Ai vv. 39-40 si proclama l'indissolubilità del matrimonio (“la moglie è vincolata al marito per tutto il tempo in cui il marito vive, ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore”) con il ribadire per ultimo il richiamo alla verginità, tramite la castità: “ma se rimane così, a mio parere è meglio; credo, infatti, di avere anch'io lo Spirito di Dio”. Si ripropone, così, non solo la presenza del ripudio, ma anche la possibilità che ripudiare non solo l'uomo ma anche la donna. Efesini 5, 22-33, d'altronde, conferma la tradizione paolina che viene rafforzata con il richiamo a Genesi 2,24 (“... per questo l'uomo lascerà suo padre sua madre e si unirà alla sua donna, e i due formeranno una carne sola”) e che “la donna deve essere rispettosa verso il marito”.

Sulla base di questo scenario paolino viene costruita la dottrina nei primi tre secoli dell'istituto giuridico matrimoniale, lasciando ad Agostino di Ippona la grande responsabilità di costruire la dogmatica del matrimonio alle future generazioni cristiane. Tutte le fonti paoline, comunque, portavano, nell'affermare la superiorità della verginità sul matrimonio, alla necessità di sposarsi solo per non ardere nel corpo e, all'interno del rapporto matrimoniale, di vivere in continenza assoluta. Ha origine, da questa problematica paolina, la dottrina della paternità responsabile⁶³.

La novità assoluta dell'analisi paolina resta l'aver affermato la validità della verginità. Come è noto, nell'Antico Testamento il celibato è ritenuto vergognoso (Isaia 4,1), vergogna che impedisce che l'uomo realizzi la vita nella sua totalità secondo la concezione giudaica della vita della storia. Ed è tanto vero che non esiste termine per dire «celibe». Nel libro del profeta Geremia appare comunque per la prima volta la possibilità del celibato, motivato dalla chiamata di Dio (Geremia 16, 1 e ss.) senza che con questo venga sminuita la concezione veterotestamentaria che considera la vita celibataria come una dolorosa rinuncia (Geremia 15,17 e ss.).

San Paolo, profondo conoscitore dei testi della tradizione biblica, allievo di Gamaliele, riprende Geremia e canonizza il contributo di quest'ultimo al tema del celibato. Del resto Matteo 19,11 accenna alla possibilità di un celibato carismatico “per il regno dei cie-

⁶³ Prendiamo spunto per la nostra riflessione dalla ricerca di P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, p. 56. Cfr., inoltre, G. IPSEN, *Der alte Orient und die Indogermanen*, in *Festschrift für E. Streitberg*, 1924, pp. 233-237; R. LEONARD, alla voce *Familia*, in *PWRE*, VI, 1980-1984; E. STAUFER, in *GLNT*, I, 1965, pp. 351-376; F. HAUCK, in *GLNT*, VII, 1971, pp. 443-460; J. JEREMIAS, in *GLNT*, VII, 1971, pp. 1439-1458; A. BARDTKE- H. THIMME, in *EKL*, I, 1956, pp. 944 e ss.; F. HORST-H. GREEVEN, in *RGG*, II, 1958, pp. 316 e ss.; T. HAUCK-S. SCHULZ, in *GLNT*, X, 195, pp. 1447-1488; E. LOVESTAM, in *BHH*, I, 1962, pp. 369 e ss.; S. CIPRIANI, in *NDTB*, 1988, pp. 919-939.

li". Paolo in 7,26-40 raccomanda ai Corinti non ancora sposati, il celibato come forma di vita da preferire di fronte all'urgenza escatologica come disponibilità verso Dio.

3.2. I Padri della Chiesa

Ed è questo concetto tutto Paolino della paternità responsabile del matrimonio tra continenza e castità, che risulta essere il dato significativo delle deliberazioni dei Sinodi nella Chiesa dei primi secoli cristiani e delle riflessioni dei Padri della Chiesa, i quali stranamente e incredibilmente, prendono posizioni diverse da quella di San Paolo sul principio dettato da questi sulla possibilità che i credenti sposino i non credenti. Prenderemo come punto di partenza questo dato, per cercare di capire cosa accade nei primi tre secoli della storia cristiana fino a Costantino sul tema della famiglia del matrimonio. È ben noto che I Corinzi 7,12-15:

“Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?”

Quest'insegnamento è davvero rivoluzionario perché va contro tutta la tradizione di sposarsi fuori dalla comunità ebraica da Tobia ad Esdra. Abbiamo visto come tutto questo non poteva che essere insegnato da chi in Colossesi 3,11 aveva apertamente dichiarato che “greci e giudei, sciiti e barbari, liberi e schiavi, uomo e donna, costituiscono una sola cosa in Gesù Cristo”. Del resto a questo principio formava la *Lettera a Diogneto*, scritta verso 150 d.C., che i cristiani “convivono nel coniugio (γαμεω) come gli altri e come gli altri procreano figli”. Ed anche Atenagora nella sua *Supplica* nel 177 d.C. all'imperatore Adriano quando dichiarava che “ciascuno dei cristiani riconosce come moglie quella che ha condotto a casa secondo le leggi da voi stabilite”⁶⁴.

Ed è su questa linea che si muovono Tertulliano⁶⁵ e Giovanni Crisostomo⁶⁶, quando dicono che i cristiani si attengono alle norme comuni del diritto romano (“sia che conduciamo a casa la moglie sia che facciamo testamento, sia che compriamo servi, cose e campi, sia qualunque cosa noi facciamo...”) per cui possiamo dire che c'è una tendenza paolina che, sulla base di una universale concezione dei rapporti umani e giuridici (Colossesi

⁶⁴ La *Lettera a Diogneto* può leggersi nell'edizione e traduzione curata da E. BUONAIUTI, Roma, 1921, a oggi la migliore. Lo scritto è in forma di lettera diretta a un certo Diogneto da alcuni identificato con il filosofo stoico che fu uno dei maestri di Marco Aurelio. Parte della dottrina voleva perfino che Diogneto (Διογνητος, nato da Giove) fosse l'attributo dell'imperatore Adriano cui la lettera viene indirizzata. Per la supplica di Atenagora, cfr. *Legatio pro Christianis*, 33, in PG, 6,695. Cfr. E. CIPRIANI, alla voce *Atenagora*, in *E.I.*, V, 1930, pp. 168-169; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, p. 181.

⁶⁵ *Apologeticum*, 42, in PL, 1, 490.

⁶⁶ Omelia, 16 *Ad Populum antiochenum* 2, in PG 49, 164.

3, 11), ciascuno può sposarsi (e separarsi) con chi vuole (anche con i non credenti) secondo le regole giuridiche del luogo (*ius loci*, dunque) dove avviene il matrimonio.

Ma c'è anche un'altra tendenza, che risulterà vincente: viene cioè affermato il principio che il matrimonio deve avvenire in presenza del vescovo cristiano "in modo che le nozze (γάμος) avvengano secondo il Signore Gesù e non secondo passione". Così, infatti, si esprime la lettera d'Ignazio di Antiochia a Policarpo, vescovo della comunità di Smirne, in Asia Minore⁶⁷. Ignazio dice che è "giusto poi per quelli che intendono sposarsi e per le donne che devono essere maritate e con il parere (γνώμη) del vescovo facciamo l'unione (ἔνωσις)".

E poi c'è Tertulliano che in *Ad uxorem* II,3⁶⁸, scritto nel 203 dice, contro l'insegnamento paolino, che il matrimonio di cristiani con i pagani è da intendere come *stupro*. Il matrimonio con i Gentili e i non Giudei, l'Antico Testamento lo aveva proibito in Esodo 34,16 e in Esdra 10,3.11.44 ma, prima, in Esodo 34,16.

La *Didascalia degli Apostoli* raccomanda ai vescovi di far sposare le vergini ai suoi cristiani⁶⁹. Siamo nel 230, in Siria, e contemporaneamente dal 250 Cipriano si preoccupa della stessa cosa⁷⁰.

⁶⁷ La lettera di Policarpo, è una breve lettera ai Filippesi che cita di frequente San Paolo, gli Atti, i due vangeli di Luca e di Matteo, conosce la I *Clementis* che segue 14 punti alla lettera, sono allegate le lettere di Ignazio di Antiochia che Policarpo possiede. Cfr. M. NICCOLI, alla voce *Policarpo*, in *E.I.*, XXVII, 1935, pp. 630-631. Il testo può trovarsi in *PG*, V, p. 725.

⁶⁸ In *PL*, I, 1292. Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, pp. 186-187.

⁶⁹ Sulla *Didascalia degli Apostoli*, e la ricezione dei principi neotestamentari e le norme e principi del diritto romano recepiti nell'ordinamento processuale canonico, oltre alla costruzione del concetto di responsabilità personale, cfr. il mio studio: A. BUCCI, *Diritto della Chiesa e diritto dello Stato nel divenire dell'atto processuale. Un approccio storico giuridico alle attuali prospettive*, [Collana Studia et Documenta - vol. V - Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocánel], Ed. Serafica, Iași 2003, pp. 105-107 dove ne ricordo i principi generali: "a) l'esclusività della giurisdizione vescovile e il divieto di ricorrere ai giudici pagani (3- 7; 2. 53. 1), così come aveva affermato I Corinzi 6, 1- 10; b) il tentativo previo di conciliare in limine litis (2.46), così come ribadiva Matteo 18, 15-17 e Luca 17, 4, ma soprattutto Matteo 5, 25; c) imparzialità del giudice e pubblicità del giudizio (2. 47. 1 e 2- 47-22; 2- 48. 1- 3), come aveva proclamato Matteo 18, 15-17 e Corinzi 6, 1-10 (riferito agli arbitri cristiani); d) finalizzazione della istruttoria alla ricerca della verità, e interesse ed esercizio di pubblici poteri nella sua conduzione (2.47.3); e) eguaglianza e gradualità nella misura della pena (2.48-1- 3); f) presenza delle parti in giudizio (2.49.1-3); g) garanzia del diritto di difesa dell'accusato (2.50.1-3; 2.51.1); h) adeguata ponderazione e motivazione della sentenza (2.52.2-3; 2.53.1) come richiedeva tutta la tradizione del principio dell'attuazione della carità, come testimoniavano le fonti neo-testamentarie e, prima, quelle bibliche.

Sulla *Didascalia degli Apostoli*, redatta originariamente in greco (Διδασκαλία των Αποστόλων seu Κατολική) il cui testo è andato perduto, databili intorno al 230 e redatta in Siria da autore ignoto, cfr. R.H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin fragments*, Oxford, 1929, rist. 1969; A. VÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, I- II, *CSCO* 401 e 407 (testo), 402 e 408 (trad.), Leuven 1978. Per la dottrina cfr. F. NAU, *Didascalia des Apôtres*, in *D. Th. C.*, 4, 1971, pp. 743-748; H. LECLERCQ, *Didascalia*, in *DACL*, 4, 1921, pp. 800-812; J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. I, Torino, 1967, pp. 407-411; P. NAUTIN, *Didascalia Apostolica*, in *DPAC*, I, 1983, pp. 948-949; A. DI BERNARDINO, *Letteratura Canonistica penitenziale e liturgica*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Res Christiana. Temi interdisciplinari di patrologia*, Roma, 1999, pp. 292-293; D. CECCARELLI MOROLLI, alla voce *Didascalia Apostolica*, in *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma, 2000, pp. 227-228.

⁷⁰ Per Cipriano, cfr. *Testimonia*, III, 62, in *PL*, 4, 767.

Perché si sia giunti a non ascoltare il messaggio di San Paolo, è dovuto essenzialmente a tre motivi:

- a) al rafforzamento dell'istituto giuridico dell'episcopato. Ignazio vescovo di Antiochia ne è l'esempio evidente: tutta la sua vita è stata un rafforzamento dell'istituto episcopale, ed è chiaro che egli pensasse per prima cosa a tenere sotto controllo la celebrazione del matrimonio che dava vita alla famiglia. Si giustifica così il passo di Tertulliano⁷¹, che risale a 217 in cui si dice che “presso di noi cristiani anche le unioni occulte, non fatte, cioè, prima di essere conosciute presso la comunità, rischiano di essere giudicati adulterio e fortificazioni”⁷². Appare evidente che il passo di Tertulliano stia a significare che il matrimonio celebrato prima di diventare cristiani o il matrimonio celebrato fuori dalla comunità cristiana senza che l'*ecclesia*, la comunità cristiana lo sappia, “rischiano di essere considerate adulterio o stupro”⁷³
- b) alla necessità di controllare la famiglia e il matrimonio da parte della primitiva comunità cristiana, ritenuti fondamenti della nuova società che si stava costruendo. La famiglia che viene testimoniata nei Vangeli è il complesso dei *patria*, le regole, i numi protettori, la tradizione della divinità della casa che vanno conservate e quindi la necessità che i *patria*, queste regole, siano conservate insieme agli antenati, ma soprattutto la genealogia paterna che si ritrova nella discendenza futura. Era già così in Erodono 3,75 ripetendo 2, 143. E in 1, 200 πατρία (da cui traggono origine 2,143 e 3,75), si trova πατρά che significa non solo *paese natio* (come luogo che conserva di complesso di regole nate intorno al πατήρ) e quindi *patria*, ma nel senso di *casa, stirpe, famiglia*. Ovunque s'incontra il termine πατήρ, vuol dire che è l'origine dello stesso avo, si tratti o meno di un popolo, di una stirpe, di una casa, o della famiglia. È sempre inteso nel senso concreto e mai in astratto. Il termine non è solo riferito ai *figli di Dio*, ma a tutte le nazioni, stirpi e genti, come in Geremia 25,9, in Ezechiele 20,32, πατρία των εθνων της γης: le regole (nate intorno all'istituto giuridico del πατήρ) delle gente della terra. È da Geremia ed Ezechiele che prende le mosse Paolo, Pietro e Giovanni, ed Atti 3, 25 quando parla di πασαι αι πατρια της γης, i popoli della terra sottomessi al Signore. Su queste basi si fonda Efesini 3, 14 e ss.⁷⁴, ma il padre celeste non

⁷¹ in *De Pudicitia*, IV, 4 PL, 2, 987.

⁷² P. MARTINI, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, in *SDHI*, XLI, 1975, pp. 79-124; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, I vol., Leumann Torino, 1984, p. 185. Quest'autore ritiene che il passo di Tertulliano faccia riferimento a un matrimonio occulto e lo inquadra nella fase montanista di Tertulliano. Il fatto è che qui *coniunctiones occultae* sta per “matrimoni non conosciuti” o, meglio, “matrimoni celebrati precedentemente alla venuta conoscenza presso la comunità cristiana”, ma non matrimoni celebrati di nascosto dalla comunità ecclesiale, come sembra alluda alla nota 9 di p. 185. Sulla costruzione del potere episcopale di Ignazio di Antiochia in riferimento la famiglia e il matrimonio, cfr. J. RUIS-CAMPOS, *The four authentic letters of Ignatius the Martyr*, Roma, 1979; R. GRAYSON, *Les lettres attribués à Ignatius d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique*, in *Revue Théologique de Louvain*, 10, 1975, pp. 446-453.

⁷³ “Penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesias professae, iuxta moechiam et fornicationes iudicare periclitantur”.

⁷⁴ “Per questo piego le mie ginocchia davanti al padre, dal quale trae il nome ogni πατρία nei cieli e sulla terra”.

può esserci se non c'è nessun modello terreno, il padre della carne che conserva i *πατρια* che vi vanno tutti al padre celeste: il termine *πατηρ*, cioè, sta significare colui che riunisce nel concreto la famiglia o l'insieme delle famiglie.

I popoli, vengono quindi studiati e tenuti in considerazione a partire dalla famiglia che è l'unità sottoposta al padre: senza la famiglia non esistono i popoli che sono un agglomerato delle famiglie; sfera celeste e sfera terrestre sono unite dalla figura del *πατηρ*. È questa la concezione della famiglia cristiana, che fa propria la tradizione biblico-profetica che da Geremia ed Ezechiele perviene al Nazareno ed a San Paolo e che si concretizzano in un dato mai apparso prima nella storia: le regole del padre terreno hanno una loro validità eterna nella famiglia, perché si legano alle regole del padre celeste, che recupera il significato greco di padre primordiale, ma che si rivela nella predicazione di Gesù il cui messaggio lega la terra al cielo. La famiglia è una comunità pratica, che si realizza nella storia, ma le cui origini sono nella trascendenza.

In questa concezione il matrimonio con un non cristiano rischia di svilire significato originale e sacrale unico nella storia.

- c) alla dottrina encraticista. Gli encraticisti sono coloro che praticano la continenza (dal greco *εγκρατεια*); di qui *εγκρατεις*, i continenti, che diventano poi setta eretica perché gli encraticisti portarono la pratica della continenza fino ad aborrire e deridere il matrimonio, e quindi la procreazione (oltre a condannare l'uso di cibi animali e del vino). Nata ad opera di Taziano, venne continuata da Giulio Cassiano, e da Severo e da qui il nome di Severiani, data all'eresia. Sicuramente l'eresia nasce dall'aver condotto agli eccessi l'insegnamento di San Paolo sulla continenza. Paolo in 1 Corinzi 7,1 (“...è cosa buona per l'uomo non toccare donna”), 7,7 (“...vorrei che tutti fossero come me”), 7,8 (“...ai non sposati alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io”), 7,25-28 (“quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio, come uno che ha ottenuto misericordia dal Signore e merita fiducia. Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei sciolto da donna? Non andare a cercarla. Però se ti sposi non fai peccato; e se la giovane prende marito, non fa peccato. Tuttavia costoro avranno tribolazioni nella carne, e io vorrei risparmiarvele”). L'insegnamento di Taziano è collegato da Ireneo con quello di Saturnino e di Marcione mentre Cassiano è accusato da Girolamo e da Clemente di docetismo. L'encratismo si diffuse per tutto il II secolo, soprattutto in oriente ed è presente nel *Vangelo secondo gli Egiziani* e negli *Atti di Paolo*, due vangeli apocrifi, collegati allo gnosticismo sull'influsso del manicheismo.

Paolo si era accorto della pericolosità delle sue affermazioni e in 1 Timoteo 4,1-5 aveva detto:

“Lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diaboliche, sedotti dall'ipocrisia d'impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza. Costoro vieteranno il matrimonio, imporranno di astenersi da alcuni cibi che Dio ha creato per essere mangiati con rendimento di grazie dai fedeli e da quanti conoscono la verità. Infatti, tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie, perché esso viene santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera”.

Di fronte a questa lettura scorretta fatta dall'insegnamento di Paolo da parte di Taziano, Cassiano e Severo (che Paolo stesso aveva previsto e che aveva origini antiche, quindi, contemporanea Paolo; anzi a lui precedenti, perché si basava su alcune letture disarmoniche della dottrina manichea) non deve meravigliare che nei primi tre secoli della Chiesa si affermasse la validità della famiglia del matrimonio.

3.3. La benedizione nuziale

Sulla base della tradizione presente nelle fonti cristiane descritta precedentemente, e tenuto conto soprattutto dello scenario storico in cui si muove la *Lettera a Diogneto* V,1-7⁷⁵, nei primi tre secoli cristiani di matrimonio, partendo dalle norme comuni alle tradizioni giuridiche dei singoli territori, da Roma alla Siria, dall'Egitto alla Grecia, nessuna delle quali veniva respinta, andava sempre più caratterizzandosi in senso proprio e originale.

Partendo da Tertulliano si dividono in sette i momenti del rito del matrimonio che i cristiani ereditano dalla precedente tradizione classica e arcaica e che erano molto vivi: A. Sponsali/μνηστεια: a) anulus pronubus; b) velatio; c) dextrarum iunctio; d) osculo interveniente; e) arrhae sponsaliciae; e) tabulae matrimoniales; B) nuptiae/γαμος; a) traditio sponsae/εκδοσις e rito sacro con rinnovo della dextrarum iunctio; b) deductio in domum⁷⁶.

A. Sponsali/μνηστεια:

a) *anulus pronubus*: l'anello è certamente consegnato all'atto del fidanzamento (sponsali). Tertulliano ricorda i tempi in cui tutte le donne portavano solo l'anello nuziale e deride l'uso di avere le dita cariche d'oro. In *Apologeticum* VI,6, PL, I, 302, ci dice: cum aurum nulla norat praeter unico digito quem sponsus oppignorasset pronubo anulo. In *de cultu foeminarum*⁷⁷, si parla di anelli fatti di ferro. Si discute se l'anello sia segno di pegno o la memoria dell'antica soggezione della donna allo sposo (tenuto conto che era dato dal solo sposo alla sposa). Certamente in epoca storica è segno di pegno (così in Ambrogio di Milano che parla di *anulus fidei*)⁷⁸.

b) *velatio*. Tertulliano che vive in ambiente berbero per giustificare l'uso del velo subito dopo gli sponsali, si richiama a Rebecca che, appena visto Isacco suo sposo, si

⁷⁵ «I cristiani si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per costumi. I cristiani abitando città greche o anche non greche, come a ciascuno è toccato in sorte, e seguendo i costumi del luogo nel vestire, nel cibarsi e nel resto del vivere, dimostrano tuttavia il modo di comportarsi della loro patria che è meraviglioso e riconosciuto paradossale. Abitano la propria patria, ma come gente di passaggio; hanno parte a tutto come cittadini e tutto sopportano come stranieri. Convivono nel matrimonio come tutti e procreano figli, ma non espongono i nati. Considerano comune la mensa, ma non il letto». Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, p. 182 nt. 3.

⁷⁶ Prendiamo spunto dalle riflessioni compiute dal DACQUINO, nel già citato *Storia del matrimonio cristiano*.

⁷⁷ I, 5, in PL, I, 1310. Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano*, cit. p. 189, nt. 1.

⁷⁸ In *De Poenitentia*, III, 18, in PL, 16, 500. In entrambi i casi l'*anulus*, proclamato *pronubo*, sta a significare pegno per chi favorisce l'amore tra i coniugi (*nupti*) durante la loro convivenza. E Prudenzio accosta l'anello alla fede sponsale (*Peristephanon*, I, 85; PL 59, 289). Cfr. E. SAGLIO, in DAREMBERG - SAGLIO, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaine*, I, Paris, 1877, pp. 293 e ss.; F.H. MARSHALL, in *PWRE*, I, A, 1920, coll. 897 e ss.

velò il volto (Genesi 24,65) considerando la *dextrarum unctio* e l'*osculum* come segni caratteristici della celebrazione matrimoniale insieme alla *velatio* della sposa⁷⁹. E papa Gelasio, nel V secolo [492-496] dice che la “sposa aveva accettato le arre e ricevuto il velo da porre sul capo”⁸⁰.

c) la *dextrarum unctio*, testimoniata da tempo antichissimo, che Virgilio in Eneide VI, 306-307 riporta al patto concluso da Didone ed Enea e che Ovidio conferma nella II Epistola e poi nella XII Epistola delle *Heroides*: è il gesto di stringersi la destra tra i due promessi secondo il rito antichissimo della sponsio romana (*Spondesne mihi? Spondeo*) quale conferma dell’impegno assunto per celebrare le nozze, dando così inizio alla convivenza coniugale. È ben noto che il costume di stringersi la mano destra per confermare un affare o altri impegni è attestato da epoca remotissima e lo attesta Galati 2,9 per l’epoca biblica, e per quanto riguarda i Romani, da Plauto (*Poenulus*, I, 3, 286), Terenzio (*Andria*, I, 5, 289), Cornelio Nipote (*De viris illustribus*, XIV, 10) e Cicerone (*Philippicae*, XI, 2: *dexterarum quae fidei testes esse solebant*: le destre che sollevano essere testimoni della fedeltà). La *dextrarum unctio*, a conferma di un patto tra Settimio Severo e il figlio Antonino Pio (Caracalla), è raffigurata nell’arco di Settimio Severo eretto a Leptis Magna nel 204 d.C. Tertulliano richiama la *dextrarum unctio* come costume universalmente accettato dai Cristiani⁸¹.

Gli sponsali avvengono alla presenza di dieci testimoni, e ciò confermerebbe che i dieci testi della *confaeratio* romana appartenessero un tempo, e con ogni probabilità, al contesto sponsale. La *dextrarum unctio* compare sui sarcofagi dei primi secoli cristiani, nel sarcofago di Tipasa (Mauritania) del IV secolo d.C., in un sarcofago del II secolo conservato agli Uffizi di Firenze e un altro del I secolo conservato ai Musei Vaticani: dietro gli sposi c’è sempre Giunone o la dea Concordia. La stessa *dextrarum unctio* è ancora su monete coniate per le nozze di coppie imperiali (Antonino Pio con Faustina seniore; Caracalla con Plautilla; Marco Aurelio con Faustina minore)⁸².

d) *osculo interveniente*. Il bacio sponsale è ricordato da Tertulliano in *De virginibus velandis*, XVIII, 1 (PL, 2, 961) ed era di origine antichissima e così lo si ritrova in Ambrogio di Milano che in *De Poenitentia* III, 18; PL 16, 500, accanto all’*anulus fidei*, dice bacio come pegno in ordine alle nozze (*osculum enim quasi pignus est nuptiarum*: *Epistola* 41, 18; PL 16, 118). Nel 336 Costantino – all’interno di profonde mo-

⁷⁹ De virginibus velandis, XI, 7, in PL, 2, 905.

⁸⁰ La sposa ricoperta tutta dal velo il suo volto al marito solo quando viene terminata la celebrazione nuziale. Del resto così accadde a Rebecca che quando fu portata al suo pretendente (che non conosceva) si velò il capo essendo ancora impubere. Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano*, cit., pp. 190-191.

⁸¹ De Oratione XXII, 10: cfr. Corpus Christianorum, I, 271

⁸² Cfr. G. BOVINI, s.v. *dextrarum unctio*, in *E. C.*, IV, 1959, p. 517; P. TESTINI, *Aspetti di vita matrimoniale in antiche iscrizioni funerarie cristiane*, in *Lateranum*, 42, 1976, pp. 150-164; Sulla sponsio come forma contrattuale presso i Romani, G.I. LUZZATTO, *Sponsio*, in *Nov. Dig. It.*, XVIII, 1971, rist. 1982, pp. 38-41; E. VOLTERRA, s.v. *Sponsali*, in *Nov. Dig. It.*, XVIII, 1971, rit. 1982, pp. 34-37. Si comprende dunque come la *dextrarum unctio* trovi un richiamo autorevole in Graziano, *Decretum*, II pars, causa 27, quaest. II, cap. 51 (*Corpus Juris Canonici*, X, IV, IV, 1) riferendolo a S. Agostino (*fides autem consensus et cum etsi non stringat, corde fame net ore lucere*) ma erroneamente, secondo K. RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétienne du I au XI siècle*, Paris, 1970, p. 375 nt. 567, perché il passo sarebbe invece di Ivo di Chartres, del secolo XIII.

difiche in cui il cristianesimo imponeva ormai le sue regole – stabilisce che, nel caso in cui il fidanzamento sia stato celebrato *osculo interveniente* e uno dei fidanzati muoia, sia da attribuire al fidanzato rimasto la metà delle donazioni nuziali fatte allo sponsus (C. Th. 3, 5, 6).

e) *arrhae sponsaliciae*. Nella successiva legislazione imperiale il fidanzamento cristiano viene a identificarsi con quello *arrale* in cui la promessa al futuro matrimonio di entrambi gli sposi si accompagna alla redazione delle *arre sponsalice*. Il termine *arra* di origine semitica indica sia ciò che si dà a garanzia di un'obbligazione e che, in caso di mancata esecuzione viene perso a favore dell'altra parte, oppure ciò che viene dato all'altra a prova della conclusione di un contratto. È presente nel diritto fenicio, ebraico, aramaico e siriano. In greco il termine viene traslitterato con $\alpha\rho\rho\alpha$ e diventa anche $\alpha\rho\rho\omega\nu \xi\sigma\mu\alpha\iota$ che sta per fidanzarsi e trova uno sviluppo considerevole del rito bizantino fino essere regolata dal 98 nel Sinodo Trullano in cui le norme sul fidanzamento cristiano sono riferite agli sponsali conclusi collaborazione delle *arre*. In diritto romano classico *arra* viene usata come prova della conclusione di un contratto e che così compare in Gaio 1,10 e in D. XVIII, 1, 35 pr. (ma anche Gaio 159 e Plinio, *Naturalis historiae*, XXXIII, 6). Trasferiti questi concetti generali agli sponsali, l'istituto dell'*arra* ha molti punti in contatto con istituti semitici come la *tirhatu* babilonese e il *mohar* ebraico, tanto che in dottrina così la definisce: "Pazione da parte dello sposo in occasione del fidanzamento, a prova e garanzia dell'avvenuta promessa di matrimonio, dazione che, innovando il sistema degli sponsali classici, liberi da ogni vincolo, ha la funzione di pena per lo scioglimento degli sponsali"⁸³.

f) *tabulae matrimoniales*. Tertulliano parla di *tabulae matrimonialis*, tavole cioè degli sponsali e delle nozze (*De virginibus velandis*, XII, 1) che riguarda il documento scritto concordato e redatto al momento degli sponsali e sottoscritto dai testimoni e consegnato allo sposo il giorno delle nozze per ricordargli quanto pattuito. Sono le *tabellae nuptiales* ricordato nell'opera *Ad uxorem*, II, 3 o le *tabulae matrimoniales* di cui parla Agostino di Ippona⁸⁴, che aggiunge che erano sottoscritte anche dal vescovo. Queste tavole venivano lette ad alta voce a tutti presenti, perpetuando così la *recitatio tabularum* dei romani e, come ci attesta Agostino, a motivo di procreare figli e dei diritti dotali. Queste tavole erano redatte su tavolette cerate che poi in un secondo momento furono sostituite da rotoli di papiro di pergamena. Una regolamentazione giuridica relativa gli sponsali era già presente nella *Lex Julia de civitate* del 90 a.C. attestata da Servio Sulpicio nella sua opera *De dotis* e tramandata da Aulo Gellio nelle

⁸³ Alle fonti innanzi riportate si aggiungano 1,3,54; Nov. 123,39; D. 3,2,38, ma anche il Libro Siro Romano (L. 91; p. 45-46), in due papiri del VI secolo (Corpus Pap. Raineri, 30; Cairo 67,006) e, infine, le fonti bizantine Ecloga I, 1; Prochiron 2, 7; Epanagoge 14,15; Harmen IV, 1-3, fino alle Novelle 22,74,109 e 93 di Leone il Filosofo e la Novella 24 di Alessio Comneno. Cfr. E. VOLTERRA, *Arrha Sponsalicia*, in *Nov. Dig. It.*, I, 1957, rist. 1981, pp. 1003-1004; P. BRANDILEONE, *Contributo alla storia della subharratio*, in *saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano, 1906; S. RICCOBONO, *Arrha sponsalicia secondo la costituzione C. V,1,5*, in *Studi in onore di F. Pepere*, Napoli, 1900; E. VOLTERRA, *Studio sull'arrha sponsalicia*, in *RISG*, s. II, II, 1927; IV, 1929; V, 1930. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, p. 151.

⁸⁴ Sermo 37, 6,7; PL 36,225, Enarrationes in Ps., 80,21; De Civitate Dei, XIV, 18; De nuptiis et concupiscentia, I, 4,5; Contra Iulianum pelagianum, III, 21,43.

Noctes Atticae IV,1 e ss. Stipulato il contratto, se la sponsa non era suo tempo consegnata allo sponsus o se quest'ultimo mancava alla parola data, la parte lesa poteva sporgere querela. Se i motivi addotti non erano ritenuti validi, l'inadempimento era punito con un'ammenda. La lex Julia stabiliva per il fidanzamento violato una multa del quadruplo delle arre concesse. In un editto successivo, chi contraeva un secondo fidanzamento facendone un primo era considerato bigamo. Sotto Settimio Severo e Caracalla la sponsa infedele è considerata adultera. Per rompere il fidanzamento occorreva un libello con la formula *conditione tua non utor*. Se lo sponsus era impossibilitato di inviargli, la fidanzata doveva attendere almeno due anni prima di fidanzarsi con un altro⁸⁵.

Il termine *matrimonium* che per la prima volta lo troviamo in Plinio (*Trinummus*, III, 3, 4: *ire in matrimonium*, andare a vivere nel matrimonio) è usato giuridicamente da Sulpicio Rufo e stava significare lo stadio coniugale (*munus matris*) indicante lo Stato legale (*munus*) della donna diventata mater a seguito delle nuptiae che intervenivano dopo gli sponsali attraverso la *deductio in domum*.

B) Nuptiae/γάμος

a) *traditio sponsae* ἔκδοσις e *rito sacro con rinnovo della dextrarum iunctio*. Le nozze segnarono l'inizio della coabitazione coniugale. Di qui il termine *matrimonium*, *coniugium*, *connubium*. Il termine *nuptiae* indica il giorno in cui la sponsa viene accompagnata con solennità (*pompa*) nella casa del marito. Il termine è usato per la donna che sta indicare l'atto della sponsa verso lo sponsus (si dice di Virgilia nupsit Marcum) ben diverso dall'alto dello sponsus se verso la sponsa (si dice di Marcus uxorem duxit Virginiam). Nubere ha la radice di *nub*, *nubes*, come attesta Festo alla fine del III secolo a.C. (*De verborum significatione* 5: unde nuptiae dictae sunt a capite operatione) e stava significare la velatio della sposa fin dal momento degli sponsali. Così è anche in Varro, *De lingua latina*, 4⁸⁶. *Connubium* indica poi *cum-nubere* e il plurale *nubentes* indicò poi entrambi i coniugi che erano seduti l'uno accanto all'altro e – come attesta Servio – mentre il velo (che negli sponsali era riservato alla sola donna) ora veniva steso sul capo di entrambi gli sposi (così in *Ad Aeneid.*, IV, 374). Così lo riporta il Cippo chiusino dove, nel lato principale, sono raffigurati oltre a un gruppo di cinque persone che forse sono i testimoni, una donna e un uomo inghirlandati che reggono un velo con frange di steso orizzontalmente su tre figure coprendole in parte. Queste tre figure sono secondo la dottrina la coppia nuziale e la madre della sposa; il vero spiegato rappresenterebbe il *connubium*⁸⁷. Che *sponsali* e *nuptiae* siano due momenti separati nel percorso giuridico di dare vita al matrimonio, è ben chiaro nelle fonti. In Giuliano (II secolo d.C.) si dice: *sponsalia sunt nuptiae consensu contrahentibus fiunt* (D. 23,1,11) tanto è vero che gli sponsali potevano essere sciolti per ripudio (D. 23,1,10; C. V,17,2) o potevano durare anni prima di vita alle nozze (D. 23,1,17).

⁸⁵ Gellio fa riferimento anche al giureconsulto Nerazio e in particolare alla sua opera *De Nuptiis*. Nerazio, grande giurista nato nel Sannio, a Supino, visse fra Traiano e Adriano e probabilmente la sua opera fu la fonte da cui Gellio trasse la citazione di Sulpicio Rufo (Gallio, *Noctes Atticae*, IV, 4, 1-3).

⁸⁶ Cfr. FORCELLINI, *Lexikon totius latinitatis*, III, 40.

⁸⁷ Cfr. E. VOLTERRA, s.v. *Sponsali*, in *E.I.*, XXXII, 1934, pp. 409-410; cfr. M. BORDA, *Lares, La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari*, Città del Vaticano, 1947 [Collezione amici delle Catacombe, XI], p. 35.

Le nozze come si rilevava precedentemente, venivano celebrate in modo solenne. Al rito sacro, infatti, si giungeva dopo la traditio sponsale che precedeva il rito. Pompa (in greco *πωμπη*) era il solenne accompagnamento della sposa nella casa del marito con canti e musiche da parte dei parenti dei conoscenti, così descritto bene da Svetonio nella *Vita di Claudio*, 268, e Catullo, *Carmen LXI*, dopo che due sposi avevano confermato la volontà già espressa negli sponsali attraverso la domanda dello sposo alla sposa se volesse entrare a far parte della sua gens e la relativa risposta affermativa (ubi tu Gaius, ego Gaia). Questo punto si rinnovava la dextrarum iunctio già presente negli sponsali, ma questa volta compiuta alla presenza di una donna, anziana e sposata una sola volta (pronuba univira). Le raffigurazioni della dextrarum iunctio compiute nel momento delle nozze sono numerosissime nelle figure parietali, nelle figure plastiche, in quelle scultoree, in quelle monetarie e nei sarcofagi⁸⁸.

Dopo la cerimonia nuziale il padre della sposa offriva casa sua la *coena nuptialis* in cui erano serviti cibi speciali (*mustacia*) e che durava oltre il tramonto. Dopo il rito e le libagioni avveniva la domum deductio con la processione verso la casa dello sposo.

b) *deductio in domum*. Giunto alla casa della sposa avveniva la consegna formale della donna, da parte del padre della sposa allo sposo, ricordo di un rito antichissimo, era nell'atto dello sposo di strappare la sposa che fingeva riluttanza dalle braccia della madre. Il rito è presente in Ovidio, *Fasti*, VI, 129 e ss., ma anche in Plinio, *Naturalis Historiae*, XVI, 75⁸⁹. Infine, due amici dello sposo afferravano la sposa e la sollevavano di peso al limitare della casa, per superare gli ultimi ostacoli eventualmente opposti dalle divinità maligne⁹⁰.

Concludendo: i riti Sponsali nuziali al tempo di Tertulliano erano quelli sedimentati da una lunga tradizione che aveva le sue origini nella difesa tutela della famiglia e dove la famiglia, e in primo luogo il pater familias, giocava un ruolo fondamentale. Possiamo dire, con certezza storica, che la celebrazione matrimoniale sia nella fase degli Sponsali che in quella delle nozze, aveva decisamente carattere familiare. Eccetto che nella confaeratio che – seguendo la tradizione storiografica che dal Bonfante va allo Scherillo – “è l'unica forma di matrimonio la quale tra gli altri effetti produce l'acquisto della manus della donna”, e in quanto tale è “l'unica forma di matrimonio propria della religione nazionale dei romani”⁹¹, e mai si parla di un intervento da parte di

⁸⁸ Cfr. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino, 1984, p. 152; M. BORDA, *Lares, La vita familiare romana*, cit., p. 27 e ss.

⁸⁹ Parte della dottrina ritiene questa, una reminiscenza del ratto delle Sabine, ma poiché è presente anche presso altri popoli europei ed è presente in Plutarco, è probabile che esso rappresenti la memoria del matrimonio per ratto presso quei popoli (compreso il popolo romano). Cfr. così F. DE MARTINO, *Famiglia* [Diritto Romano], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 42-46; E. ALBERTARIO, alla voce *Matrimonio*, Roma, in *E. I.*, XXII, 1934, p. 580; R. ORESTANO, s.v. *gens*, in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, rist. 1981, pp. 782-784; Cfr. U.E. PAOLI, *Matrimonio* [Roma - Usi nuziali], in *E. I.*, XXII, 1934, pp. 581-582; Cfr. E. VOLTERRA, s.v. *Sponsali*, in *E. I.*, XXXII, 1934, pp. 409-410.

⁹⁰ Cfr. M. BORDA, *Lares, La vita familiare romana*, cit., p. 37.

⁹¹ Cfr. così G. SCHERILLO, alla voce *confaeratio*, in *Nov. Dig. It.*, IV, 1959, rist. 1981, p. 1, il quale così continua: “non solo, ma può anche affermarsi che fosse l'unica forma di matrimonio propria della religione nazionale dei romani, tale che il vincolo coniugale fosse rilevante anche di fronte alle divinità, e quindi produttiva di effetti non solo sul terreno del ius civile, ma anche sul terreno del ius sacrum (o ius pontificium che dir si voglia: di qui l'abbaglio degli

sacerdoti in quanto tali nel matrimonio romano. Ciò non toglie – come prima si è visto – che il matrimonio venisse attraverso una cerimonia squisitamente religiosa, ma senza sacerdote a meno che non si dica che l'unico sacerdote è il *pater familias*.

I primi cristiani, del resto, accettarono questa situazione perché essi provenivano da una cultura giuridica ebraica in tema di matrimonio del tutto simile a quella romana dove, cioè, la celebrazione delle nozze rappresentava un vero e proprio patto (*berith*) benedetto da Dio, ma compiuto dal padre della sposa e dal padre dello sposo e in ambiente squisitamente domestico⁹². Così avveniva in Grecia dove il matrimonio veniva celebrato in un ambiente familiare in cui avvenivano i sacrifici, ma compiuti dal padre di famiglia senza l'intervento del sacerdote⁹³.

È con il cristianesimo che il matrimonio avviene *in facie Ecclesiae*, in Oriente come in Occidente, quando pur avvenendo il matrimonio in ambito domestico, era presente il vescovo o un suo delegato; presente era anche il sacerdote allo stesso banchetto di nozze. Così invita a fare il canone 7 del concilio di Neocesarea (314), e così rappresentano le fonti armena al tempo di Narsete I (364-373); così è presente la benedizione nell'*Hexaemeron* di Ambrogio, ma anche in Basilio e in una lettera di Ambrogio di Milano a Vigilio vescovo di Trento. E così in centinaia di documenti per tutto il IV secolo e poi nel V secolo quando nel *Carmen XXV*, Paolino vescovo di Nola, nel 431, dice, descrivendo il rito della benedizione, che il celebrante congiunge le mani dei nubendi, vela le teste di entrambi pronunciando sopra di loro la preghiera di protezione di Dio.

Dal V secolo la Chiesa fa suo il rito matrimoniale per i cristiani rendendo cristiano e sostituendo con i suoi sacerdoti, il padre di famiglia. Negli *Statuta ecclesiastica antiqua* di Gennadio di Marsiglia, nel V secolo si dice che “lo sponsus e la sponsa ricevevano la benedizione del sacerdote”⁹⁴. Innumerevoli altre fonti confermano questo dato.

scrittori tardi, che dicono essere la *confaeratio* il matrimonio proprio dei pontefici): o meglio, trattasi della forma di matrimonio propria del *ius sacrum*, produttivo di effetti anche sul terreno dello *ius civile*”.

⁹² Facciamo riferimento a I. ZOLLER, s.v. *Matrimonio* [Matrimonio Ebraico], in *E.I.*, XXII, 1934, rist. 1951, p[. 576-578] 576. Cfr., inoltre, E. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a.C.-135 d.C.), trad. it., Brescia, 1987 a ss.; R. YARON, *Aramaic marriage contracts from Elephantine*, in *JSS*, 3, 1958, pp. 3-39; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, I vol., Leumann Torino, 1984, pp. 43-66.

⁹³ Cfr. U.E. PAOLI, *Famiglia* [Diritto Attico], in *Nov. Dig. It.*, VII, 1961, pp. 36-42 e, sempre dello stesso autore, s.v. *Matrimonio* [presso i Greci], in *E.I.*, XXII, 1934, pp. 578-580.

⁹⁴ *Sponsus et sponsa cum benedicti sunt a sacerdote, a parentibus suis vel a paranyphys afferantur. Qui cum benedictionem acceperit, eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneat* (*Statuta ecclesiae antiquae*, canone 101; PL., 56,884). Su quest'autore cfr. G.F. WIGGERS, *Versuch einer pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, Hamburg 1833, pp. 350-356. E. JUNGMANN, *Quaestiones Gennadianae*, Leipzig 1881; C. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania 1883; B. CZAPLA, *Gennadius als Literaturhistoriker*, Münster 1898; F. DIEKAMP, *Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfasst*, in *Römische Quartalschriften*, 12 (1898), pp. 411-420; O. BARDENHEWER, *Patrologie*, Freiburg im Br. 1908, p. 608; A. FEDER, *Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius*, in *Scholastik*, 2 (1927), p. 481 sg.; A. FEDER, *Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs*, in *Scholastik*, 8 (1933), pp. 217-232; A. FEDER, *Zusatze des Gennadianische Schriftstellerkatalogs*, in *Scholastik*, 8 (1933), p. 380 sg.; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1943, pp. 221 sg.

3.4. La dottrina agostiniana

È al termine di questa lunga tradizione storico-giuridica filtrata attraverso il pensiero di Gesù di Nazareth e di San Paolo e arricchita dalla dottrina dei padri della Chiesa e codificata dai sinodi svolti nelle comunità cristiane sparse dalla galleria alla pianura mesopotamica, che Agostino di Ippona elabora le sue considerazioni sul matrimonio cristiano diventate poi dottrina della Chiesa e illustrate in innumerevoli documenti pontifici fino alla *Casti connubi* e alla *Humanae Vitae*.

Agostino fissa i tre beni del matrimonio, il bonum prolis, fidei e sacramenti che danno vita tre diversificati capi di obbligazioni, munera, procreazione, fedeltà reciproca, indissolubilità. A giustificare il matrimonio, cioè, c'è non solo la fecondità (prolis), per cui infinite *tabulae nuptiarum* precristiane (e preagostiniane) contenevano come causa giustificativa del matrimonio la *procreatio prolis*; ma anche la fedeltà (fides)⁹⁵, e, infine, il *sacramentum*, con il quale termine si intende l'indissolubilità. Ed è di quest'ultimo bene che conviene parlare perché cardine di tutta la storia giuridica del matrimonio cristiano.

Bisogna partire dal termine *μυστήριον* usato da Paolo che così chiama il matrimonio ritenendolo grande (*μεγας*) [Efesini, 5,3,2]. E prendere atto che Tertulliano, in *De corona*, 15, traduce *μυστήριον* con *sacramentum*, parlando delle cerimonie mistiche⁹⁶. E capire infine perché Agostino continua (sulla scia della tradizione Tertulliano di *μυστήριον* con *sacramentum*), a parlare di *sacramentum connubii*⁹⁷. Agostino lo chiarisce subito in *De nuptiis et concupiscentia*, 1,21,23; PL 44,27: “risponderà anche il sacramento del connubio: di me prima del peccato fu detto in paradiso: lascerà l'uomo il padre e la madre e aderirà a sua moglie ed i due saranno un'unica carne. Il che proclama l'apostolo «grande sacramento in Cristo e la Chiesa». Quanto dunque è in Cristo e nella Chiesa un grande sacramento, nei mariti e nella moglie qualunque (appare) uno minimo, e tuttavia sacramento di un'unione inseparabile»⁹⁸.

La distinzione tra grande sacramento (matrimonio) e tutti gli altri (minimum) appare per la prima volta in Girolamo, *Commentarium in Epistolam ad Ephesos* III, 6:

⁹⁵ presente nel *De dotibus* del giurista Sulpicio Rufo scomparso nel 43 a.C., ma anche nel *de nuptiis* di Nerazio, come riporta Gallio nelle *Noctes Atticae* del 169 d.C.; presente anche in Virgilio, *Eneide*, IV, 166; in Ovidio, nella lettera *XX ad Aconzio*, 7 e 211-218: coniugium pactamque fidem, non criminis posco e sancta presente Diana esse tuam victam, numine teste, fidem; in Ovidio, *Metamorfosi*, XIV, 297-298: inde fides, detraeque datae, thalamque receptus, coniugii dotem sociorum corpora posco; Ambrogio di Milano, *De poenitentia*, III, 18; PL 16,500: anulus fidei.

⁹⁶ Sul termine *sacramentum* in Tertulliano, si vedano: M. PICCOLI, *Tertulliano*, in *E.I.*, XXXIII, 1937, pp. 654-656; M. SIMON, *Sacramenti*, in *E.I.*, XXX, 1936, pp. 407-408; E. DE BACKER, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui, dans les oeuvres de Tertullien*, Louvain, 1911; A.K. KOLPING, *Sacramentum tertullianum*, Regensburg, 1948; D. MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970.

⁹⁷ *Contra Faustum manichaeum*, XXII, 38; PL 42, 430.

⁹⁸ “Respondebit etiam connubii sacramentum: De me ante peccatum dictum est in paradiso, Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una (Id. II, 24). Quod magnum sacramentum dicit Apostolus in Cristo et in Ecclesia (Ephes. V, 23). Quod ergo in Cristo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris atque uxoris minimum, sed tamen conjunctionis inseparabilis Sacramentum”. Il richiamo a Genesi 2, 24 e ad Efesini V, 23 è chiaro.

PL, 26,535 e certamente non era nelle intenzioni di Paolo 5,32 nel senso che non possiamo attribuire al San Paolo di Efesini 5,32 il significato che il matrimonio sia il mistero più grande di tutti gli altri misteri; il sacramento più grande di tutti gli altri sacramenti anche se è l'analogia con l'unione mistica tra la Chiesa di Cristo. Perché, sicuramente ciò che noi chiamiamo sacramenti erano intesi dai primi cristiani come misteri e sicuramente paragonando l'unione tra l'uomo alla donna con l'unione tra Cristo e la Chiesa (e poiché la seconda non potrà venire mai meno per dogma), non può venir meno neppure la prima: di qui il principio dell'indissolubilità del matrimonio cristiano⁹⁹.

In ogni modo Agostino ha chiaro il principio che, perché ci sia matrimonio, occorrono tutti e tre questi beni: prole, fedeltà e connubio, cioè coniunctio, coniugio. È quest'ultimo elemento che porta all'indissolubilità, per analogia dell'unione – questa dogmaticamente indissolubile – tra Cristo e la Chiesa: di qui la coincidenza è già presente in Girolamo, prima ricordato, *Commentarium in epistulam ad Aphens* III, 6: PL 26,535 dove mistero è coniugio e mistero è l'unione di Cristo con la Chiesa. E, infine, in *Sermo* 341 così interpreterà il pensiero di Paolo: “notate (come sia proprio) lui (Paolo) ad affermarlo, affinché non sembri che abbiamo osato noi dire qualcosa con le nostre elucubrazioni: «saranno, infatti, disse, i due un'unica carne», e aggiunse «questo sacramento è grande». E perché nessuno stimasse ancora che ciò riguardasse il marito e la moglie secondo la convivenza naturale e l'unione corporale, proclamò: «io però dico in Cristo e nella Chiesa». Secondo quanto (si è) dunque [realizzato] in Cristo e nella Chiesa, viene compreso quanto fu detto: «saranno i due una carne sola»; non già due, ma è un'unica carne”. I riferimenti a Genesi 2,24b, Efesini 5,32b sono evidenti¹⁰⁰.

Si badi bene: Agostino sa bene che questo suo pensiero è personale e quindi nient'affatto tradizionale¹⁰¹. Solo successivamente il suo punto di vista diventa la dottrina comune nella Chiesa, e lo diventerà con l'adesione progressiva di tutti vescovi dell'Occidente alle sue tesi. Affermando l'indispensabilità della convivenza tra l'uomo e la donna perché ci sia matrimonio, Agostino si poneva lungo la tradizione del diritto matrimoniale ereditando tutta la dottrina sacramentale della nascente tradizione pa-

⁹⁹ Agostino su questo punto ha pochi dubbi. Così è il *Sacramentum Nuptiarum* in *Tractatus in Ioannis evangelium*, IX, 2: PL 35, 1463; *De nuptiis et concupiscentia* I,10,11: PL 40,420; *De bono coniugali* I,18,21: PL 40,587; *De fide et operibus*, VII, 10: PL 40, 203 fino a pervenire al *Contra Faustum manichaeum*, XXII,38: PL 42,421 dove il matrimonio è detto *magnum coniugii sacramentum* o a dire, in *Contra Iulianum pelagianum*, V,14,46: PL 44,810 che questo sacramento (μυστηριον) esiste in ogni coniugio, ma è caratterizzato soprattutto nei cristiani. Questo motivo ritorna in *De nuptiis et concupiscentia* I,10,11: PL 40,420, in *Contra Iulianum pelagianum*, V,14,46: PL 44,810, in *De bono coniugali* I, 24,32: PL 40,394; I,18,21: PL 40,587; *De fide et operibus*, VII, 10: PL 40, 203.

¹⁰⁰ il testo latino [*Sermo* 341,10,12, PL 39, 1500] così dice: “Videte ipsum exponentem, ut non coniecturis nostris aliquid ausi dicere videamur. *Erunt enim*, inquit, *duo in carne una*; et addidit: *Sacramentum hoc magnum est*. Et ne adhuc putaret quisquam in viro esse et uxore secundum naturalem utriusque sexus copulationem corporalemque mixturam: *Ego autem dico*, inquit, *in Christo et Ecclesia*. Secundum hoc ergo quod in Christo et Ecclesia accipitur quod dictum est: *Erunt duo in carne una; non iam duo, sed una caro est*”.

¹⁰¹ «Quod mihi visum est esse aliquid sacramentum», *Contra Iulianum pelagianum* V,14,46: PL 44,810, che a me parve rappresentare un certo sacramento.

tristica. Del resto *sacramentum* “è sinonimo di giuramento e trae il nome dallo stato di *sacer*, cioè di separazione dalla comunità e di devoluzione gli dèi che un tempo colpiva lo scongiuro. Da esso nasce un vincolo religioso che talvolta si sostituisce a un’adeguata sanzione giuridica. Ancora in epoca storica, *sacramentum* è il giuramento di fedeltà dei militari ai loro capi. Ma è anche la somma che nel rito processuale della *legis actio sacramento* depositano le parti e che il soccombente perde a vantaggio dell’erario... il problema storico è di risalire, sulla traccia del nome, all’originaria natura di questo istituto processuale. Si tratta, con ogni verosimiglianza, come suggerisce anche la comparazione con altri diritti antichi, di un giuramento assertorio della propria pretesa, con effetto decisivo, che le parti pronunciavano in un’epoca in cui il processo aveva carattere di ordalia, forse con l’appoggio di congiuratori, cioè di testi qualificati e col proprio giuramento comunicavano quello delle parti”¹⁰².

I riti liturgici dei primi cristiani apparvero dei segni misteriosi e furono chiamati per questa ragione *sacramenti*, e la loro acquisizione avviene con giuramenti assertori delle proprie pretese, con effetto decisivo, che la parte pronunciava nel momento in cui li faceva propri. In questo la cristianità era erede di tutta una tradizione che si perde nella notte dei tempi e che è presente diffusamente in tutte le regioni della terra e che arriva grazie alla cultura dell’oriente, alle iniziazioni dei misteri eleusini, del culto di Iside e dei misteri mitraici¹⁰³. A questo proposito Marcel Simon spiega come “l’atto rituale stabilisce tra il fedele e il suo Dio, una relazione stretta che talvolta arriva fino all’identificazione completa e che costituisce per l’iniziato un atto di immortalità beata”¹⁰⁴. Agostino, che aveva trascorso anni di esaltazione e di angoscia tra i Manichei e che ben conosceva i culti mitraici, così definisce sacramenti: “Cum signa ad res divinis pertinent sacramenta appelluntur, quando i segni riguardano la realtà divina, si denominano sacramenti (*Sermo* 272: PL 38, 1247) e così definisce il segno (*sigum*): aliquid ex se facies in cogitatione venire: ciò che è forza di se stesso può avvenire mentre qualcos’altro (*De doctrina christiana*, II, 1, 2: PL 34, 36)¹⁰⁵.

¹⁰² Così C. GIOFFREDI, s.v. *Sacramentum*, in *Nov. Dig. It.*, XVI, 1969, rist. 1982, pp. 310-311. Prima, IDEM, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Roma, 1955, pp. 119 e ss.

¹⁰³ Cfr. le voci M. SIMON, *Sacramenti*, in *E.I.*, XXX, 1936, pp. 407-408; HASTINGS voci *Baptism* e *Sacrament* nell’*Encyclopedia of Religion and Ethics*, voll. II e X, Edimburgo, 1909-1918; I.G. FRAZER, *Totemism*, London, 1910; A. LONG, *Mith, Ritual and religion*, London, 1899; R. PETAZZONI, *I misteri*, Bologna, 1924; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, II ed., Paris, 1930; IDEM, *Le mystère de Mithra*, Paris, 1913; A. LOISY, *Les mystères païens et les mystères chrétiens*, II ed, Paris, 1930.

¹⁰⁴ M. SIMON, *Sacramenti*, in *E.I.*, XXX, 1936, pp. 407-408; cfr. anche J. DE GHELLINCK-E. DE BACKER-J. POUKENS-G. LABACQUZ, *Pour l’histoire du mot sacramentum*, Louvain, 1924.

¹⁰⁵ tutta la dottrina cattolica nasce da questa concezione agostiniana. La definizione dei sacramenti come segni efficaci della grazia costituita Gesù Cristo per santificarci, ha questa origine. Cfr. E. ROSA, *Sacramenti* [Sacramenti della teologia cattolica], in *E.I.*, XXX, 1936, pp. 408-411; P.G. CARON, *Sacramenti*, in *Nov. Dig. It.*, XVI, 1969, rist. 1982, pp. 306-310. Per quanto riguarda l’attenzione di Agostino verso il matrimonio (che da lui in poi nella tradizione cattolica si dirà essere il *sacramento del matrimonio*) si tenga conto:

a) che parla ripetutamente delle tabulae matrimoniales ricordando che anche il vescovo che sottoscriveva nel giorno della festa nuziale inizia ai testimoni (*Sermo* 332,4; PL 38,1463; Verum est illis tabulis subscripsit episcopus. Cfr anche *De genesis ad litteram* XI, 4, 57: PL 34, 452). Sulle tavole ricorreva anche il motivo di procreare figli e che per questo la donna veniva chiamata *uxor* (ad hoc aeternum dicitur uxor; nam id etiam tabulae indicant ubi scribitur: libero-

Questa la genesi dei cosiddetti sette sacramenti i quali, pur essendo momenti fondanti di tappe giuridiche dell'essere cristiano, conserveranno sempre all'origine di natura salvifica, di legame con il Salvatore come era nella tradizione precristiana, e per questa ragione diventeranno campo di studio e di protezione dei teologi dove non sarà permesso giuristi di dettare norme cogenti in proposito¹⁰⁶.

Ecco dunque che i tre *munera* diventano tre capi di obbligazione per i coniugi cristiani con la differenza che i primi due (impegno a procreare e impegno di fedeltà reciproca) appartengono alla storia precedente dell'istituto del matrimonio; il terzo, il coniugio, non dipende più dall'*affectio maritalis* come per antica tradizione romana, ma è simbolo il segno dell'unione tra Cristo e la Chiesa, e quindi segna il simbolo di

rum procreandorum causa (*Sermo* 9,11,18: PL 38,88 e *Sermo* 278,9,9). Il contenuto delle tavole veniva letto pubblicamente (*Confessiones*, IX, 9,19: PL 32,772: ex quo illas tabulas quale matrimoniales vocantur, recitari audivissent; *Sermo* 51,13,22: PL 38,345: recitantur et recitantur in conspectu omnium adstantium et recitandum liberorum procreandorum causa et vocantur tabulae matrimoniales). Ma le tavole allude anche Girolamo (*Epistula* 69 a Oceano, 5: PL 22,658), Tertulliano (*De virginibus velandis*, XII, 1 e *Ad uxorem* II, 3).

b) la particolare attenzione di Sponsali. Che ci dovesse essere un lasso di tempo tra gli Sponsali e il matrimonio è così giustificato da Agostino (che così giustifica di Sponsali): Institutum est iam pacate sponsale non statim traduntur ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam (fu istituito che le spose, benché già pattuite, non fossero subito concesse appunto perché il marito non avesse a male per aver avuta colei che non aveva sospirato a causa dell'attesa: *Confessiones*, VIII, 3, 7: PL 37,752). Occorre considerare che si perpetua l'insegnamento di Agostino quando, nelle epoche successive, si parla di una caro (la donna congiunta al marito) che compare in *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, V, 9. L'una caro riportata nell'*Oratio ad sponsas velandas* presente nel sacramentario inviato da papa Adriano I (789-791) a Carlo Magno ed è riportato poi nel messale di Pio V, il *Missale Curiae Romanae* del 1474 imposto all'intera cristianità latina nel 1570 il cui pontefice aggiunse una introduzione e le rubriche generali. Cfr. G.I. LUZZATTO, *Sponsio*, in *Nov. Dig. It.*, XVIII, 1971, rist. 1982, pp. 38-41; E. VOLTERRA, s.v. *Sponsali*, in *Nov. Dig. It.*, XVIII, 1971, rit. 1982, pp. 34-37; P. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano*, Torino, 1984, pp. 500-504.

¹⁰⁶ Basta vedere le giustificazioni date per ogni sacramento: per il *battesimo*, Agostino dice: "ecco perché Cristo anche mediante lo stesso lavacro d'acqua nella parola, dove i ministri sembrano operare sensibilmente, è lui che l'ha, è lui che purifica" (*Contra litteras Peliliani*, III, 59: PL 43, 379: ecce quia Christus etiam ipso lavacro aquae in verbo, ubi ministri corporaliter videntur operari, ipse abluit, ipse mundat". E poi *L'eucaristia*, Gaudenzio di Brescia dice: "ricevete tutti, insieme noi, con ogni aridità di cuore religioso, questo sacrificio della Pasqua salutare, uscendo dalla potestà dell'Egitto e del faraone che pari al Satana, affinché siano santificare gli interni delle nostre viscere da parte dello stesso nostro Signore Gesù Cristo che ben sappiamo essere presente ai suoi sacramenti e la cui potenza inestimabile del male per tutti i secoli" [hoc sacrificium Paschae salutaris omnes de protestate Aegypti et Pharaonis diabolis exeuntes, tota nobiscum religiosi cordis aviditate precipite ut ab ipso Domino nostro Iesu Cristo, quem sacramentis suis intesse credimus, viscerum nostrorum sanctificetur interna, cuius virus inestimabilis permanet in omnia specula: *Tractatus* 2: CSEL 68,32]. Cfr. C. COUTURIER, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de S. Augustini*, in *Études Augustiniennes* (curante H. RONDDET), Paris, 1953; Chr. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, in *Études sur le latin de chrétiens*, Roma, 1958, pp. 233-24; P. VISENTIN, *Mysterium- Sacramentum dai Padri alla Scolastica*, in *Studia Patavina*, 4, 1957, pp. 394-414.

Per una sintesi generale, ma completa sui sacramenti, cfr. A. PIOLANTI, s.v. *Sacramenti* [I. Teologia dogmatica], in *E. C.*, X, 1953, coll. 1569-1578; P. PALAZZINI, s.v. *Sacramenti* [II. Teologia morale], in *E. C.*, X, 1953, coll. 1578-1584; A. MICHEL, *Sacraments*, in *D. Th. Cath.*, XIV, coll. 485-494; N. TURCHI, *Misteri*, in *E. C.*, VIII, 1952, coll. 1129-1131; C. COLOMBO, *Mistero*, in *E. C.*, VIII, 1952, coll. 1131-1136; G. BORNKAMM, μυστήριον, in *GLNT*, coll. 645-716].

indissolubilità. Ciò in quanto il coniugio cristiano non è di per sé qualcosa di diverso dal precedente, ma diversi sono i cristiani che attraverso il battesimo sono diversi dai protagonisti dei matrimoni precedenti.

A dare appoggio la dottrina agostiniana fu papa Leone Magno discepolo di spirituale del Santo di Ippona che in Epistola 167 *Ad Rusticum narbonensem*, Resp. IV: PL 54,1204, confermando Agostino dice: “di conseguenza, proprio perché la società delle nozze fu così costituita fin dai primordi, oltre allo stare insieme dei sessi (praeter sexuum coniunctionem) avesse in sé un sacramento nei confronti di Cristo della Chiesa, non c'è dubbio che non appartenga al matrimonio con la donna presso la quale si insegna non esserci il mistero nuziale”¹⁰⁷.

In una sintesi perfetta Papa Leone fissa, lungo l'insegnamento di Agostino, i punti più importanti del matrimonio della famiglia cristiana: a) il matrimonio che dà luogo la famiglia è una *societas nuptiarum* da cui scaturisce il *mutuum adiutorium*; b) il matrimonio e la famiglia sono stati costituiti alle origini della storia (...ita ab inizio constituta sit); da qui scaturisce che la famiglia è una istituzione di diritto naturale; c) il matrimonio comporta la vita in comune dei sessi (praeter sexuum coniunctionem); il riferimento al *remedium concupiscentiae* è esplicito; d) il matrimonio è *sacramentum* con tale termine si traduce il termine greco μυστήριον (misterium), ed è tale perché da riportare l'unione tra Cristo e la Chiesa: il riferimento a Efesini 5,31-32 è evidente: le espressioni *sacramentum* e *nuptiale mysterium* sono sinonimi. Di qui la conseguenza dell'indissolubilità del matrimonio.

Da Leone papa all'*Humanæ Vitæ*, unico sarà l'insegnamento del vescovo di Roma in tema di matrimonio e di indissolubilità. In questo scenario viene sottolineato il principio della paternità e maternità responsabile. Questa paternità e maternità responsabile è delineata secondo l'antico insegnamento veterotestamentario e lungo l'insegnamento che da Gesù di Nazareth arriva a San Paolo, riproponendo i principi del Deuteronomio 6,4 che vogliono significare rispetto della memoria collettiva della tradizione¹⁰⁸.

3.5. Il rito sacro

Il *sacramentum*, dunque, è la risposta al mistero, ed è esso stesso μυστήριον, come diceva il termine greco in San Paolo. *Sacramentum* e μυστήριον sono una rispo-

¹⁰⁷ Il testo latino così dice: “unde cum societas nuptiarum ita ab inizio constituta sit ut, praeter sexuum coniunctionem, haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium”.

¹⁰⁸ “Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti dò, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte”. Appare evidente come questo passo del Deuteronomio sia la proclamazione del monoteismo, unico signore del mondo come del suo popolo e alla base c'è l'amore di Dio che non è proposto con una scelta ma con un comando. Questo amore, che corrisponde all'amore di Dio per il suo popolo, include il timore di Dio, l'obbligo del suo servizio e l'osservanza dei suoi precetti. In questo passo inoltre c'è il culto della memoria e la consapevolezza dell'educazione dei figli. Il cristianesimo è erede diretto di questa concezione della vita della storia.

sta richiesta dal rito e dalla sacertà del matrimonio. Perno del rito era stato sempre l'atto benediciente compiuto dal pater familias prima e poi dei sacerdoti dei vari collegi sacerdotali, in primo luogo i feriali. È vero che la giurisprudenza romana non diede mai rilevanza all'atto benediciente, ma il cristianesimo continuò nel proporla e lentamente gli diede un rilievo giuridico fino allora non conosciuto. Appare chiaro fino ai giorni nostri che la differente valenza giuridica dell'atto benediciente ha portato due significati diversi nella chiesa di lingua latina e di tradizione giuridica romana e nelle chiese orientali di tradizione bizantina, antiochena, greca, siriana, armena e araba.

Per capire come si sia formata questa divisione che, è presente ancora fine giorni nostri, bisogna partire anche in questo caso dalla Lettera a Diogneto già richiamata precedentemente¹⁰⁹ che al punto V,6 ricorda come i cristiani contraevano le nozze "al pari degli altri uomini", e quindi sotto la presidenza del pater familias con gesti e riti benedicienti invocando la divinità, ma in ambiente puramente domestico, dove questi era considerato sacerdote. Ma la *Lettera a Diogneto*, in V,4, afferma anche che i cristiani si rifanno alle "leggi straordinarie paradossali della loro società spirituale", cioè quella nuova cristiana che implicava non solo che il fine primario del matrimonio era la protezione della prole e della fedeltà, cardini della legislazione romana (che era durissima in tema di adulterio), ma anche la vigilanza esercitata dai vescovi sulla celebrazione delle nozze come poi Ignazio di Antiochia (*A Policarpo* V,2), Clemente Alessandrino (*Stromata* IV,20) e Tertulliano (*Ad uxorem*, II, 9: qui si invita a celebrare il matrimonio con l'eucaristia).

È certo che le chiese orientali hanno qualificato il matrimonio come patto, e così lo esprime Basilio quando parla di $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\kappa\alpha$ ed è anche vero che il punto nodale del matrimonio è stato sempre inteso dalle stesse chiese orientali (come per il diritto romano), il coniugio, il vivere cioè insieme (così nel concilio Trullano, al canone 53, si parla di $\gamma\alpha\mu\iota\kappa\omicron\nu\ \sigma\upsilon\nu\omicron\iota\kappa\epsilon\sigma\iota\omicron\nu$, e nel canone 72 si parla di $\alpha\theta\epsilon\sigma\mu\omicron\nu\ \sigma\upsilon\nu\omicron\iota\kappa\epsilon\sigma\iota\omicron\nu$ dei matrimoni contratti illecitamente da parte degli eretici e, per gli stessi, si aggiunge $\alpha\kappa\upsilon\text{-}\rho\omicron\varsigma\ \gamma\alpha\mu\omicron\varsigma$ per dire che è un matrimonio invalido). Ma a parte la considerazione che il canone 98 dello stesso concilio Trullano considera il matrimonio come società nuziale ($\kappa\omicron\iota\nu\nu\omicron\nu\iota\alpha\ \gamma\alpha\mu\omicron\nu$) è l'affermazione rigorosa di Ignazio di Antiochia già prima richiamata nella lettera Policarpo che fa fare al matrimonio delle chiese orientali una svolta decisiva rispetto a quello latino, lì dove si dice "è necessario per gli uomini e per le donne che si sposano e facciano l'unione secondo le disposizioni del vescovo affinché il matrimonio sia contratto secondo il Signore e non secondo il desiderio della carne"¹¹⁰.

Del resto è tutta la Chiesa orientale che si differenzia da quella latina nei primi secoli della cristianità. In oriente le comunità cristiane sono capillarmente diffuse rispetto all'Occidente e l'episcopato si è dato un'organizzazione più solida di quello latino che stenta ad imporsi (compreso il Vescovo di Roma che solo molto tardi si libererà dal gravame bizantino). Si può quindi capire come il *Canone degli apostoli* (inizi del V

¹⁰⁹ Cfr. precedentemente al § 3.2.

¹¹⁰ Per quanto riguarda la disamina delle fonti qui citate, cfr. G. FERRARI, *Il matrimonio della tradizione patristica liturgico orientale*, in *Oriente Cristiano*, 2, 1972, pp. 42-44 ma soprattutto D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle chiese orientali*, Bologna 1994, pp. 27-28. Sul I Concilio Trullano (III Costantinopoli), cfr. E. G. FARRUGIA, *Costantinopoli III, Concilio di (680- 681)*, in *Dizionario enciclopedico dell'oriente cristiano*, Roma, 2000, pp. 200-202 e IDEM, *Il Secondo Concilio Trullano o Quinsesto*, in *Dizionario enciclopedico dell'oriente cristiano*, Roma, 2000, p. 202.

secolo d.C.) stabilisca che “i presbiteri e i diaconi in nulla compiano senza il consenso (ἀνευ γνώμης) del Vescovo; a lui è affidato, infatti, il popolo del Signore ed egli renderà conto delle loro anime”¹¹¹ e come il canone 57 del Sinodo di Laodicea (347-381) stabilì che “nulla facciamo senza il consenso del loro vescovo”¹¹². Ignazio di Antiochia sarà ancora più netto: nell’*Epistula ad Smyrnaeos* 8,1 [PL 5,713] aveva detto “nessuno senza il Vescovo faccia nulla di quelle cose che appartengono alla Chiesa... non è lecito senza il Vescovo né battezzare né consacrare né offrire sacrificio, né compiere benedizione, ma solo ciò che il Vescovo ritiene opportuno compiere, secondo il volere di Dio affinché tutto ciò che viene fatto, sia valido e salvo”¹¹³.

A dare valenza giuridica alla benedizione nuziale ci pensò l’Ecloga dell’imperatore Leone III (717-741) che decretò che il matrimonio poteva essere contratto regolarmente e validamente anche agli effetti civili e con il mutuo consenso, con la benedizione nuziale¹¹⁴. Il passaggio ulteriore fu quello definitivo: l’imperatore Leone VI il Sapiente (886-912) nella Novella 89 dichiarò nulli, anche davanti alla legge dello Stato romano, i matrimoni celebrati senza il rito religioso. Il testo così dice: “se per gli

¹¹¹ I canoni degli apostoli, sono una raccolta di sentenze date sotto forma di canoni, la cui paternità è attribuita agli apostoli. Questa raccolta contiene 84 canoni nel testo greco che è l’originale. Dionigi il piccolo l’ha tradotta in latino, in una collezione di 50 canoni. Cfr. G. D’ERCOLE, *Dionigi il Piccolo*, in *E. C.*, IV, Firenze, 1950, coll. 1669-1670; A.M. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini. Institutiones Academicæ*, I, Roma 1975, pp. 46-48; D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle chiese orientali*, Bologna 1994, p. 27. D. CECCARELLI MOROLLI, *Canoni ecclesiastici degli Apostoli o Costituzione Ecclesiastica degli Apostoli*, in *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano*, curante E.G. FARRUGIA, Roma, 2000, p. 138.

¹¹² Il Sinodo di Laodicea si tenne tra il 343 (Sinodo di Sardica) e il 381 (Concilio di Costantinopoli). I 60 canoni che vanno sotto il suo nome sono probabilmente un riassunto di quelli originali. Cinque di questi sono riproduzioni dei canoni di Nicea. Trattano di questioni disciplinari e liturgiche. Cfr. C.J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, vol. I, Paris, 1907, pp. 989-1028.

¹¹³ Cfr. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle chiese orientali*, Bologna 1994, p. 28. U. NAVARRETE, *Differenze essenziali nella legislazione matrimoniale del codice latino e del codice orientale*, in A. AL. AHMAR-A. KHALIFE-D. LE TOURNEAU (edd.), *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Usek, 24-29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban 1996, 273-304; I. ŽUŽEK, *Index analyticus Codicis Canonis Ecclesiarum Orientalium*, Roma, 1992, p. 199. Si comprende dunque perché mai nei primi tre secoli della cristianità, pur confermando gli usi e le consuetudini matrimoniali di ogni singola regione storica dell’area mediterranea, si stabilizzasse anche una tradizione con la presenza del presbitero per la celebrazione delle nozze e dell’uso, sempre più presente, della benedizione che accompagnava la promessa degli sposi prima e quella matrimoniale dopo. Dall’Ambrosiaste (*Commentarium* in I Cor. 7,40: PL 17,238 e *Quaestiones veteris et novi testamenti*, CSL, 50,400) a papa Innocenzo in una lettera a Vitricio, Vescovo di Rouen del 404 (*Epistula ad Vitricium* VI: PL 20,474), fino a Fulgenzio vescovo di Ruspe del secolo V e Isidoro di Siviglia dell’VIII secolo (*De Ecclesiasticis officiis*, II, 20,5: PL 83,810), dai *Responsa ad Bulgaros* di Papa Nicolò I dell’866 (per i *Responsa ad Bulgaros* di Papa Nicolò I, cfr. *Responsa ad Bulgaros* III, 3: PL 119,979), a Icaro di Reims (*De coerendo et extirpando raptu*, Res. V: PL 125, 1020; *De divortio Lotharii et Teutbergiae*, Inst. V: PL 125,653) e a Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianziano, Massimo Vescovo, Teodoro Sauditita fino ai formulari della liturgia nuziale siriana, copta, caldea, e ai formulari inglesi del secolo X, è sempre presente un presbitero (e nei primi tempi il diacono) che chiedono all’Altissimo una benedizione sugli sposi.

¹¹⁴ D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle chiese orientali*, Bologna 1994, p. 28.

antichi si può trovare una certa scusa per questo loro modo di pensare (di non aver considerato cioè con esattezza la natura dei matrimoni avendo i permessi senza la dovuta benedizione sacerdotale), per noi, al contrario, che per grazia di Dio le cose della vita sono giunte a una posizione assai più stabile e sacra, è necessario non trascurare né l'una né l'altra di queste istituzioni indicate (l'aspetto pattizio e quello sacramentale). Per questa ragione ordiniamo che da ora in avanti se vi saranno degli sposi che non contrarranno così la loro unione, questo fin dagli inizi non verrà considerato matrimonio, e una coabitazione di tal fatta non produrrà effetti del matrimonio. Perché tra il celibato e il matrimonio, non ci può essere uno stato intermedio irreprensibile. Aspiri tu allo stato coniugale? Allora bisogna che osservi le leggi del matrimonio. Non ti piacciono le leggi del matrimonio? Osserva allora il celibato e non ingiurieri il matrimonio e non fingerai di atteneri al celibato in modo menzognero¹¹⁵.

Il matrimonio, contratto senza rito liturgico è stato considerato inesistente¹¹⁶. Sicuramente la Novella di Leone il Saggio era estesa, nelle intenzioni della casa imperiale a tutto l'impero romano (Bizanzio intendeva per impero romano la pars Orientis e quella Occidentis, così come lo intese fino alla caduta della città ad opera di Maometto II nel 1453). Questi ebbe anche il grande merito di promuovere la cultura giuridica mantenendo a Bizanzio l'atmosfera di intellettualità che aveva creato Fozio, dando vita ai βασιλικά, che sono considerati il completamento dell'opera di Giustiniano. La novella di Leone VI il saggio sul matrimonio e sull'indispensabilità della cerimonia liturgica per la sua validità, cade in questo scenario storico e in un momento di completa rottura con il papato e l'Occidente latino¹¹⁷. D'altro canto la patristica latina aveva tenuto ben saldo il legame con la concezione giuridica del matrimonio romano, in particolar modo con il principio dell'*affectio maritalis* e di quello del *consensus* (e solo questo) *facit nuptias*. Agostino di Ippona, facendo intervenire il *bonum sacramenti*, rinvia alla divinità, all'unione tra Cristo e la Chiesa, indipendentemente dal rito religioso, così specificando il messaggio Paolino della lettera agli Efesini.

¹¹⁵ Il testo è in P. NORILLES-A. DAIN, *Le Nouvelles de Léon le Sage*, Paris, 1944, p. 295. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio*, cit., p. 28.

¹¹⁶ A mettere in risalto questo principio di Leone il saggio, ci pensò Teodoro Balsamone, il grande canonista bizantino del secolo 12°, nato nel 1140, eletto patriarca di Antiochia e mai raggiunta perché occupata dai crociati che vi avevano eretto il patriarcato latino, autore del commentario al Nomocanone dei XIV Capitoli (già attribuito a Fozio) che gli elaborò per ordine di Emanuele Comneno e del patriarca Michele d'Anchiaio, difese strenuamente il principio della validità giuridica del matrimonio solo in presenza della celebrazione liturgica e dichiarò inesistenti qualunque matrimonio fatto senza la celebrazione fino ad arrivare a condannare i matrimoni fra i greci e latini e da negare qualunque somministrazione dei sacramenti ai prigionieri e ai fedeli latini che ne facevano richiesta. Le opere canoniche di Balsamone possono leggersi nella Patrologia Greca 137 e 138. Cfr. S.G. MERCATI, alla voce *Balsamone, Teodoro*, in *E.I.*, V, 1930, p. 998; G. ROTONDI, *Problemi giuridici in alcuni scolii di Teodoro Balsamone*, in *Scritti Giuridici*, II, Milano, 1922, pp. 38-59; RHALLI-POTLI, Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων, I-IV, Atene, 1851-1854. Sull'opera di Balsamone, cfr. anche K. KRUMBACKER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, II ed., pp. 607-609.

¹¹⁷ La legislazione di Leone VI il Saggio è in A. PERTUSI, *Leone VI il Saggio, imperatore d'oriente*, in *E.I.*, XX, 1933, pp. 901-902. Cfr. inoltre, *Basilicorum libri LX*, I-IV, ed. W.E. EIMBACH, Lipsia 1833-1870 con i supplementi di ZACHARIAE VON LINGENTHAL (XV-XIX, Lipsia, 1846) e di FERRINI e MERCATI (VII, Lipsia, 1897); ZACHARIAE VON LINGENTHAL K.E., *Ius greco-romanum*, in 7 parti, Lipsia, 1856-1864.

L'oriente bizantino si muove all'interno di una concezione puramente normativa e non teologica e attribuisce alla cerimonia religiosa e il valore vincolante per la validità del patto matrimoniale. E dato che la cerimonia religiosa viene compiuto da un sacerdote, quest'ultimo diventa parte integrante del patto matrimoniale, per cui non a torto si può dire che il matrimonio delle chiese cristiane di oriente ha tre soggetti, tre ministri del matrimonio: gli sposi e il sacerdote benedicente.

3.6. L'ordine morale oggettivo

Quando dunque l'*Humanae Vitae* parla di «*amor coniugum, munus suum, conscia paternitas e recte intellegenda*» (n° 10) fa propria tutta questa incredibile memoria storica unica nella tradizione giuridica dell'umanità, tanto da poter dire che «*conscia paternitas praecipue aliam eamque intimam secum fert rationem, pertinentem ad ordinem moralem, quem obiectivum vocant, a Deoque statutum, cuius recta conscientia est vera interpres*». Mai documento giuridico come questo è stato più puntuale preciso nei suoi significati più razionali: «*Quapropter paternitatis consciae munus id postulat, ut coniuges sua officia erga Deum, erga seipsos, erga familiam, erga humanam societatem agnoscant, rerum bonorumque ordine recte servato*». L'esercizio responsabile della paternità, cioè, implica che *gli sposi riconoscano i propri doveri verso Dio, verso se stessi, verso la famiglia e verso la società, in una giusta gerarchia dei valori. Questo, dunque, è l'ordine morale oggettivo che la Chiesa, dopo 2000 anni di tradizione storica giuridica, offre all'umanità intera (hunc constans Ecclesiae doctrina declarat), tenendo conto della giusta gerarchia dei valori (rerum bonorumque ordine recte servato) che sono l'Altissimo, se stessi, la famiglia e la società. Paternità responsabile significa, precisa il documento, cognitionem et observantiam munerum, conoscenze rispetto delle funzioni, cioè, dei processi biologici.*

L'uso del termine *munus* non può dare luogo a equivoci: non deve essere inteso come arbitrio, bensì gestito con il necessario dominio della ragione e con ponderate e generose decisioni di dare vita a una famiglia numerosa tenendo conto delle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali dei coniugi. E la stessa *Gaudium et Spes* lo ricorda quando pone l'accento sul fatto che i coniugi «*adempiranno il loro dovere con umana e cristiana responsabilità e, con docile riverenza verso Dio, di comune accordo e con sforzo comune, si formeranno un retto giudizio: tenendo conto sia del proprio bene personale che di quello dei figli, tanto di quelli nati che di quelli che si prevede nasceranno; valutando le condizioni sia materiali che spirituali della loro epoca e del loro stato di vita; e, infine, tenendo conto del bene della comunità familiare, della società temporale e della Chiesa stessa*»¹¹⁸. Alla base di questo esercizio del *munus* ci sono due punti di riferimento: a) la natura del matrimonio e dei suoi atti che perseguono il fine di continuare l'opera creatrice di Dio della *procreatio proles*; b) l'insegnamento costante della Chiesa di fronte alla storia e all'umanità intera.

Alla luce di queste considerazioni si può capire il vero valore dato all'espressione ordine morale oggettivo che si lega il concetto di *potestas iuridica* che è la manifestazione più rilevante della potenzialità del soggetto di diritto e che nella tradizione giuridica dell'umanità è stata rappresentata storicamente dal diritto romano, sapiente-

¹¹⁸ GS, n° 50.

mente ereditato dalla Chiesa e spogliato dei suoi elementi più strettamente legati al momento storico in cui furono espressi.

Con il termine *potestas* il diritto romano indicava la capacità del soggetto giuridico di poter incidere sull'ambito esterno attraverso azioni che avevano il significato della signoria della volontà¹¹⁹. Di qui il valore di ordine che il documento *Humanae Vitae* realizza, il quale, esprimendo efficacemente la forza causale del diritto, collega necessariamente ai cosiddetti diritti potestativi o diritti del potere giuridico (*Recht des rechtlichen Rechts*) che non riguardano, nella visione cristiana del diritto, la sola manifestazione di volontà di un soggetto che si afferma senza e talvolta contro la volontà di un altro soggetto, ma l'affermazione della volontà di una persona che è tale solo in quanto è in armonia con l'altro. È evidente che la concezione cristiana della volontà di agire implica necessariamente l'autonomia giuridica del soggetto, ma questa volontà soggettiva di agire non può che essere indirizzata al fine generale dell'ordinamento giuridico che è sempre un fine normativo, regolativo cioè delle azioni in ordine all'organizzazione di scopi e funzioni sociali e alla composizione dei conflitti di interessi.

Ecco perché, in una scala di valori, l'*Humanae Vitae* parla di Dio, di se stessi e della società umana. Ma questa scala di valori deve essere perseguita dal soggetto giuridico in modo autonomo, secondo ragione, in comunione con l'altro (come nel caso del matrimonio) facendo riferimento a quella sfera di libertà che il principio del libero arbitrio, cardine della dogmatica cristiana, implica. Il libero arbitrio del resto soggettivamente espresso non limita in modo assoluto la Chiesa, come ordinamento giuridico superiore, a esercitare il suo potere di controllo che le è connaturale.

Ne consegue che l'*ordine giuridico*, e tanto più quello *morale* (che si esprime sempre in forme giuridiche) è la concreta manifestazione della potestà del volere soggettivo che si incontra con la volontà dell'altro soggetto (nel nostro caso la Chiesa) a cui compete giudicare il comportamento prescritto dalla norma. Ciò che distingue questa concezione di ordine giuridico proprio della Chiesa da quella dello Stato e che le manifestazioni unilaterali di volontà non trovano la loro legittimità nell'ordinamento giuridico dell'ente maggiore rispetto all'ente minore (che è proprio dello Stato moderno, di derivazione hegeliana), ma nell'etica di diritto naturale formatasi nel corso dei millenni e che guida di comportamento sia per l'individuo che per la Chiesa che ne ha garantito la conservazione. È, cioè, nella comune memoria giuridica che il soggetto giuridico (*christifidelis*) e la *mater Ecclesiae* devono convivere e trovare il proprio ruolo, di figli e di Madre¹²⁰.

¹¹⁹ Avesse significato di supremazia politica (*potestas regia*) o di autorità giuridica (D. I, 13, 17: *scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem*), o di autorità familiare (*patria, domenic, maritalis potestas* sempre legata alla *manus*) o di dominio assoluto sulle cose (*plena potestas in re*: Inst. 2, 4, 4) che comportava - è la manifestazione più evidente era la *proprietas* (l'antico *dominium ex iure Quiritium*) - il diritto di padronanza di una persona su una cosa (compreso il *servus* che era considerato *res*) e disporre in modo arbitrario della propria e altrui persona, il termine *potestas* in Roma stava sempre a significare un valore di tale subordinazione dell'altro a se stesso, la *potestas* del soggetto inserito nella *societas* cristiana non ha nulla di tutto questo, perché implica la compartecipazione dell'altro ai propri destini e di se stesso al destino dell'altro, proprio a partire dal matrimonio e proprio a partire dalla condizione giuridica della donna che non è paragonabile in alcun modo alla condizione giuridica della donna romana. Cfr. quanto detto nei paragrafi precedenti.

¹²⁰ Ci eravamo a suo tempo soffermati su queste problematiche in *Diritto della Chiesa e diritto dello Stato nel divenire dell'atto processuale. Un approccio storico giuridico alle attuali prospet-*

Questo è l'ordine morale giuridico inteso nell'enciclica *Humanae Vitae*, tanto più cogente perché morale, appartenente, cioè, a una millenaria consuetudine di rispetto della tradizione preservata dalla Chiesa e della cui continuità la Chiesa stessa si fa garante.

4. *La libertà di coscienza della paternità responsabile*

È da questa concezione dell'ordine morale giuridico che bisogna partire per riflettere sul principio di autorità di cui la Chiesa si investe, erede come è della millenaria cultura giuridica in tema di famiglia e di matrimonio e di cui si fa garante. La Chiesa, nell'affermare che ha l'autorità di poter dare un giudizio su quanto accade nell'umana avventura, eredita tutti quei principi dell'*auctoritas romana*. Appare ovvio, per chi scrive, che l'*auctoritas pontificis* ha più di una somiglianza con l'*auctoritas principis* di origine augustea e che per il Vescovo di Roma possa dirsi, ogni qual volta viene eletto dal conclave, ciò che Ottaviano disse (come è registrato nelle *Res gestae Divi Augusti*, 34,3) dopo aver ottenuto il titolo di Augusto dal senato romano nel momento in cui egli trasferì la *respublica* dalla sua potestas "in senatus populi Romani arbitrium": "Post id tempus auctoritate omnibus prestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt"¹²¹. È altrettanto noto che il termine *auctoritas* deriva dalla radice *augeo* che ha un valore squisitamente religioso, e basterebbe riandare al collegio sacerdotale degli Auguri per ricordarlo¹²², e questa derivazione ben si lega all'origine divina dell'autorità del Vescovo di Roma come Vicario di Cristo e successore del Principe degli Apostoli. Al tempo stesso sappiamo bene che nel diritto romano si parla di *auctoritas prudentium*, *auctoritas patrum* (del Senato), *auctoritas tutoris*, di *interpositio auctoritatis*, *auctoritas parentum* e, soprattutto, *auctoritas patris*¹²³.

tive, [Collana *Studia et Documenta* - vol. V - *Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocănel*], Ed. Serafica, Iași 2003. Cfr., inoltre, V. CARNELUTTI, *Teoria generale del diritto*, Roma, 1945; F. CHIOVENDA, *L'azione nel sistema dei diritti*, Roma, 1930 [Saggi di diritto processuale civile, I].

¹²¹ "Dopo di che, sovrastai tutti per autorità, ma non ebbi potere più ampio di quelli che mi furono colleghi in ogni magistratura". Non deve essere motivo di scandalo il tentativo di vedere le basi dell'*auctoritas* del Vescovo di Roma nell'*auctoritas augustea*: non si sta certo facendo venir meno l'ipostasi del vescovo di Roma come *Vicarium Christi*, solo che questo è un problema proprio del teologo e non dello storico e soprattutto non dello storico delle istituzioni e del canonista o dell'ecclesiasticista. Altro è il compito del teologo, altro il compito dello storico delle istituzioni, anche della Chiesa.

¹²² Cfr. WALDE-HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, III ed., Heidelberg, 1938 e EMONT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, III ed., Paris, 1951 alle rispettive voci.

¹²³ L. AMURANTE, *Auctoritas*, in *Nov. Dig. It.*, I, tomo 2, 1957, rist. 1981, pp. 1536-1539; C. VITTA, *Auctoritas* [Evo contemporaneo], in *Nov. Dig. It.*, I, tomo 2, 1957, rist. 1981, pp. 1563-1566; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Auctoritas Augusti*, in *La parola del Passato*, X, 1949, p. 29 e ss. per quanto riguarda il diritto pubblico; F. DE VISSCHER, *La jurisprudence romaine et le notion de l'auctoritas*, in *Recueil Geny*, Paris, 1934, vol. I, pp. 32 e ss. per quanto riguarda il diritto privato; S. SOLAZZI, *La forma della tutoris auctoritas e della patris auctoritas*, in *Iura*, II, 1951, pp. 133 e ss.

Di tutti questi significati del vocabolo è rimasta oggi traccia (autorità paterna nella famiglia, autorità delle sentenze passate in giudicato, autorità dello Stato degli enti minori, e così via) per cui non ci si deve meravigliare se si parla di *auctoritas* Episcopii e *auctoritas* Pontificis. E l'*auctoritas* del vescovo come quello del pontefice farà essere l'uno e l'altro nello stesso tempo *rector*, *gubernator*, *moderator* e *tutor* come Cicerone diceva del *princeps auctoritate*¹²⁴. L'*auctoritas principis* ha la cura et tutela rei publicae universale e così il pontefice ha la cura et tutela dell'intera Chiesa (o, come diceva Dione Cassino, in 53,12,1,1 e ss), per il *princeps φρονιτις και προστασια των κοινων τασα*). Sulla base di questa *auctoritas*, il pontefice, che ha la cura e la tutela di tutti dalla Chiesa, e che in quanto tale è *rector*, *gubernator* e *tutor*¹²⁵, tutela e protegge anche la famiglia le nozze, e per questa ragione, interviene sulla conduzione delle prime e delle seconde.

Di qui la giustificazione (e, prima, la necessità) dell'enciclica *Humanae Vitae*. In questa enciclica ad essere protetta è soprattutto la paternità e la maternità responsabile che è il vero scopo del documento. Ciò che è interessante sulla paternità responsabile è il fatto che il testo latino riporta conscia *paternitas* e non *responsabilis paternitas*, e questo, a mio avviso, è più calzante perché il termine conscia (consapevole) pone l'accento sulla razionalità, e quindi si riporta alla *mens*, mentre *responsabilis* si riporta alla volontà. Il termine *conscia* interessa più direttamente il giudizio sulla coscienza unita alla *ratio*. Ma la paternità consapevole, cosciente, non può prescindere dall'ordine naturale che per il credente e quello voluto da Dio, e quindi è consequenziale che il testo del documento aggiunga a *Deoque statutum*, stabilito da Dio: ed è per questo che l'ordine oggettivo è ordine morale oggettivo (ad ordinem moralem quem obiectivum vocant). Il riferimento dell'ordine morale oggettivo e al concilio ecumenico Vaticano secondo, al testo *Inter Mirifica* n° 6 dove tuttavia al contrario dell'*Humanae Vitae*, si afferma il primato dell'ordine morale oggettivo sulla coscienza individuale ("vittoria della sana libertà sulla licenza mediante l'osservanza delle norme dell'ordine morale: *moralis ordinis servatis*"). L'*Humanae Vitae*, dunque, afferma che non si può procedere in modo del tutto autonomo e libero, ma si deve osservare la volontà divina, manifestata nell'insegnamento costante della Chiesa, in coscienza, nel senso che la coscienza è la vera interprete (*vera interpres*) di quanto autoritativamente detta la legge. Il riferimento è al n° 51 della *Gaudium et Spes* dove si afferma esplicitamente la subordinazione al Magistero.

Di questi e molti altri problemi se ne fa carico Paolo VI come ha ben messo in risalto la dottrina morale: «Pauli VI Pontificis Maximi Litterae Enciclicae de propagatione humanae prolis recte ordinanda»¹²⁶. Il documento montiniano intende chiaramente indicare quale è la retta via cioè quella etica da seguire per quanto riguarda la trasmissione responsabile della vita umana. In altre parole, già il titolo contiene tutto un programma morale obiettivo in materia di trasmissione della vita a un nuovo esse-

¹²⁴ Così l'analisi del LEPORE, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, Napoli, 1954.

¹²⁵ Cfr. i miei studi *Le radici storiche della formazione giuridica del concetto di bene ecclesistico*, in *Apollinaris*, Anno LXXVII, 2004, fascicoli 1-2, pp. 357-414, ma anche *Problemi aperti nella gestione e amministrazione dei beni ecclesiastici*, in *Apollinaris*, Anno LXXI, 1998, fascicoli 3-4, pp. 545-576.

¹²⁶ PAULUS VI, *Litterae Enciclicae Humanae Vitae*, in A.A.S., LX, 1968, p. 501.

re umano. Anzitutto intende chiarire che il trasmettere deve conformarsi al retto agire morale. Infatti, l'avverbio «recte» e il verbo «ordinando» sono espressioni proprie dell'ordine morale. Rettitudine implica un comportamento della volontà in conformità dei principi morali, ossia, una condotta di onestà e di probità. L'ordinazione implica i concetti di fine e di mezzo, ossia, la destinazione di un fine da raggiungere con i mezzi appropriati. Con la dicitura «recte ordinanda» l'autore dell'enciclica precisa, già nel titolo, che intende intervenire nella tematica e problematica della responsabile trasmissione della vita, con una propria autorevolezza, cioè quella dell'ordine morale, cioè del bene e del male. Il documento, ed è molto significativo, inizia proprio con questa responsabilità degli sposi, affidatagli direttamente da Dio: «gli sposi sono liberi e responsabili collaboratori di Dio Creatore»¹²⁷. Con queste parole, Paolo VI proclama che la trasmissione responsabile della vita umana implica, per sua natura, un dialogo tra Dio ed i coniugi. In quanto Sommo pontefice, Paolo VI è consapevole di dover pronunciarsi sulla volontà del Creatore al riguardo, e che egli rivolge la sua enciclica non solo a tutti i confratelli nell'episcopato e a tutti i credenti, ma anche a tutti gli uomini di buona volontà¹²⁸.

Ritorna dunque il principio dell'ordine morale oggettivo già presente come abbiamo visto in *Inter Mirifica* n° 6, *Gaudium et Spes* nn° 16 e 51 e in *Dignitatis Humanae* nn° 3 e 7.

Ma paternità consapevole non può limitarsi al solo atto generazionale, deve andare ben al di là della *coniunctio* della carne e deve coinvolgere anche i momenti non carnali, ma quelli spirituali e della vita economica e sociale: «ovviamente ciò richiede una maturità nell'amore, che non è immediata, ma comporta un dialogo e un ascolto reciproco e un singolare dominio dell'impulso sessuale in un cammino di crescita nella virtù»¹²⁹. Il pensiero del Pontefice Benedetto XVI è ovviamente in perfetta sintonia con tutta la storia della Chiesa che abbiamo visto precedentemente, tanto più che la stessa dottrina dell'epoca affermava come «a buon diritto s'insiste oggi tanto su di essa, e quindi va esattamente compresa sotto i suoi diversi legittimi aspetti e, soprattutto, come questi sono tra loro collegati. Un primo aspetto della paternità responsabile è la conoscenza e il rispetto dei processi biologici che riguardano la persona umana. Un secondo aspetto riguarda il necessario dominio della ragione e della volontà sulle tendenze dell'istinto e delle passioni. Un terzo aspetto consiste nel rapporto alle condizioni fisiche, economiche, psicologiche e sociali. La paternità responsa-

¹²⁷ HV, I.

¹²⁸ Cfr. B. HONINGS, *Humanae Vitae. La sfida della lettura ragionata del testo nei confronti di una rilettura recente*, relazione tenuta nel convegno a Bucarest il 27 e 28 maggio 2008, su *Humanae Vitae tra attualità e provocazione*, di prossima pubblicazione. Cfr., dello stesso autore per un'approfondimento tematico *L'«Humanae Vitae». Tentativo di sintesi tra il plurisecolare magistero della Chiesa e la teologia contemporanea* [Collana Studia et Documenta - vol. XVI - Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocănel], Serafica Roman 2008, e *L'«Humanae Vitae». Contenuto, commenti, problematiche*, [Collana Studia et Documenta - vol. XIII - Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocănel], Serafica Roman, 2006.

¹²⁹ Cfr. BENEDETTO XIV, *Messaggio del Santo Padre al Congresso internazionale «Humanae Vitae: attualità e profezia di un'Enciclica»* (Roma, 3-4 ottobre 2008), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont_messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081002_isi_it.html

bile si esercita, sia con la deliberazione ponderata e generosa di far crescere una famiglia, sia con la decisione, presa per gravi motivi e nel rispetto dell'ordine morale oggettivo, stabilito da Dio, di evitare temporaneamente od anche a tempo indeterminato, una nuova vita¹³⁰.

¹³⁰ Cfr. B. HONINGS, *Humanae Vitae. La sfida della lettura ragionata del testo nei confronti di una rilettura recente*, relazione tenuta nel convegno a Bucarest il 27 e 28 maggio 2008, su *Humanae Vitae tra attualità e provocazione*, di prossima pubblicazione.

Chronica:

Il Convegno su *Humanae Vitae tra attualità e provocazione* Bucarest 27-28 maggio 2008

Sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica Italiana e con il Patrocinio della Direzione Generale per i beni librari, gli istituti culturali e il diritto d'autore del Ministero per i Beni e le Attività Culturali d'Italia, da una parte. Con il patrocinio della Direzione Monumenti storici e Archeologici del Ministero della Cultura e dei Culti, con la Direzione Generale di Strategia e Programmi Universitari del Ministero della Istruzione, Ricerca e Gioventù della Repubblica di Romania; insieme alla Commissione Nazionale Rumena per l'UNESCO dall'altra, l'Istituto Teologico Romano - Cattolico "Santa Teresa" di Bucarest e il Comitato Nazionale "per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea", hanno organizzato un Convegno di studi su *Humanae vitae tra attualità e provocazione. Una risposta moderna ad un problema multisecolare*.

Il Convegno si è svolto presso l'Istituto Teologico Romano Cattolico Santa Teresa di Bucarest il 27 e 28 maggio 2008.

Il giorno 27 maggio, alle ore 8,30, c'è stata l'accoglienza e l'iscrizione dei partecipanti, con la presentazione del simposio internazionale da parte di Sua Ecc.za Mons. Joan Robu, Arcivescovo Metropolita di Bucarest. Di seguito i saluti di Sua Em.za Card. Peter Erdö, Primate d'Ungheria, Presidente della Conferenza Episcopale Europea; S. Em.za Mons. Francisco Javier Lozano, Nunzio Apostolico nella Repubblica di Romania e nella Repubblica di Moldavia S. Ecc.za Mihai Frațila, Vescovo Ausiliare dell'Arcivescovado maggiore di Alba Iulia e Făgăraș residente a Bucarest; Prof. Virgil Stefan Nițulescu, in rappresentanza del Ministero della Cultura e dei Culti della Repubblica di Romania; Prof. Corneliu Munteanu, in rappresentanza del Ministero della Istruzione, Ricerca e Gioventù della Repubblica di Romania; On.le Anna Záborská, Deputato Slovacco al Parlamento Europeo; Sen. Massimo Baldini, Senato della Repubblica Italiana; Sen. Ioan Chelaru, Senato della Repubblica Rumena; On.le Carlo Casini, Deputato Italiano al Parlamento Europeo, Membro della Accademia Pro Vita; Prof. Constantin Bogdan, Presidente Commissione nazionale rumena per l'UNESCO - Sub commissione scientifica; Dott.ssa Daniela Porro, Direzione Generale per i Beni Librari, gli Istituti Culturali e il diritto d'autore del Ministero per i Beni e le Attività Culturali della Repubblica Italiana. A chiusura i saluti del dott. Fabio Massimo Cestelli, Segretario tesoriere del Comitato nazionale Italiano "per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza, da Leone XIII alla Costituzione Europea" e del Prof. Alessandro d'Avack, Presidente.

* Avvocato, Prof. a contratto nell'Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza, Cattedra di Diritto Ecclesiastico.

Il convegno è stato suddiviso in tre momenti: quello *Etico*, quello *Dottrinale* e quello *Medico-Pastorale* che sono, a grandi linee, i nuclei essenziali dell'Enciclica *Humanae Vitae*. La Chiesa, attraverso le parole di Paolo VI, ha offerto e offre ancora ai cristiani i punti di riferimento per la scoperta e l'attuazione nella loro vita del progetto di amore di Dio nei loro confronti. La sensibilità del Pontefice nell'affrontare un tema così personale evidenzia sia la preoccupazione di non lasciare a chiunque la soluzione di problemi tanto delicati e l'amore per tutti coloro che danno un significato alla vita e la difendono.

I lavori sono stati introdotti e presieduti da S. Em.za Rev.ma, il card. Peter Erdö, Primate d'Ungheria, Presidente della Conferenza Episcopale Europea, che ha presentato le relazioni sulla PRIMA SESSIONE (ETICA), compiute da S. Ecc.za Francesco Coccopalmerio, Presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione autentica dei Testi Legislativi della Chiesa: *L'Humanae Vitae come documento normativo*; S. Ecc.za Elio Sgreccia, Presidente della Pontificia Accademia Pro Vita: *L'amore coniugale pienamente umano secondo la dottrina dell'Humanae Vitae*; S. Ecc.za Gianfranco Girotti, Reggente del Tribunale della Penitenzieria Apostolica: *Coscienza cristiana e Humanae Vitae*; Prof. Agostino Montan, della Pontificia Università Lateranense: *Humanae Vitae e magistero papale ed episcopale: aspetti giuridico canonici*.

Il Prof. Viktor Emilian Dumitrescu, dell'Istituto "S. Teresa" e moderatore della SESSIONE SECONDA (DOTTRINALE), tenutasi nel pomeriggio, presenta le relazioni del Prof. Onorato Bucci, Università degli Studi del Molise, Consultore della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Consiglio dei Testi Legislativi: *Homo est et qui est futurus*; Prof. Domingo Javier Andrès, della Pontificia Università Lateranense: *Presenza della Humanae Vitae nelle fonti CJC del 1983*; Prof. Bonifacio Honings, Consultore della Congregazione Dottrina della Fede, Membro ad vitam della Pontificia Accademia pro Vita: *Humanae Vitae. La sfida della lettura ragionata del testo nei confronti di una rilettura recente*; Prof. Isidor Mărtincă, Decano della Facoltà di Teologia Sociale della Università di Bucarest: *Actualitatea Enciclicei Humanae Vitae după 40 de ani*; Prof. Alessandro d'Avack, Università degli Studi di Cassino: *La solidarietà familiare nella Humanae Vitae*; Dott. Anca e Jean Pierre Vincent Cernea, medici: *Humanae Vitae. Noi provocăm pentru Biserica creștine din România*. Interessanti riflessioni hanno animato lo spazio riservato alle discussioni prima delle brevi pause, alle ore 11,30 ed alle ore 17,30.

Il giorno 28 maggio, al mattino, Moderatore il Dr. Emil Moraru, Direttore del Centro di Ricerca "Anton Durcovici" dell'Istituto Santa Teresa, si sono avute le relazioni della SESSIONE TERZA (MEDICO-PASTORALE), da parte del Prof. Mihai Ștefaneșcu, Primario della Prima Clinica di Cardiologia dell'Ospedale di Târgu Mureș, *Aspecte medicale și teologice cu privire la mijloacele de contracepție în Enciclica Humanae Vitae*; Prof. Vasile Răducă, Facoltà di Teologia Ortodossa dell'Università di Bucarest: *Organismele modificate genetic - șansă sau risc pentru viața umană*; On. Carlo Casini: *Il diritto alla vita, i diritti dell'uomo e l'Europa*; Dott.ssa Marina Fara, Consultore del Pontificio Consiglio per la Famiglia: *Probleme mediatice legate de dezbaterea bioetică*; Dott. Florin Ardelean, medico: *Aspecte practice de bioetică în societatea românească*; Emanuel Cosmovici, Direttore dell'Associazione pro vita "Programele Bunavestire" di Bucarest: *Legătura dintre acceptarea principiului contracepției și pierderea sensului vieții. Cercetări statistice*.

Dopo ampia discussione, ci sono state le *Conclusioni Generali* tenute da S. Ecc.za Rev.ma Ioan Robu, dal Prof. Maximilian Pal, Rettore dell'Istituto Santa Teresa, e dal Prof. Alessandro d'Avack presidente del Comitato Nazionale Italiano a cui è seguita la chiusura del convegno. Qui di seguito si riportano brevemente le considerazioni fatte all'interno del Simposio per una rilettura e riflessione sull'enciclica che tanto clamore fece all'atto della sua pubblicazione e ancora fa per le sue implicazioni socio-etico-morali.

Dai lavori svolti è emersa la grande attualità del pensiero di Papa Montini che volle delineare la dottrina della Chiesa su problemi umani generali di straordinaria delicatezza: l'apprezzamento del significato degli atti coniugali e la natura dell'amore che unisce i coniugi, la valenza della solidarietà familiare e il ruolo dell'educazione dei figli nel suo ambito, un'esortazione alle autorità di non farsi tentare dall'attuare misure radicali. In occasione del quarantesimo anniversario – 25 luglio 1968 – della pubblicazione dell'enciclica "Humanæ vitæ" di Paolo IV, si intensifica una rilettura della stessa per riflettere ed approfondire la direttiva pastorale della Chiesa sul tema dell'amore coniugale: procreazione responsabile e donazione reciproca che sono i cardini del comportamento degli sposi nella famiglia cristiana e non.

All'atto della promulgazione l'Enciclica sollevò, e ancora oggi solleva, numerosi dibattiti, critiche e rifiuti da tutti coloro che hanno spesso equivocato e frainteso il testo. L'Humanæ vitæ è generata dal Concilio Ecumenico Vaticano II; i padri conciliari, sollecitati da Giovanni XXIII a discutere sul tema "*de castitate, virginitate matrimonio et familia*". Papa Montini dimostra nell'Enciclica di essere il continuatore dello spirito conciliare nel consolidamento dell'unità dottrinale e disciplinare della Chiesa, nel rafforzamento della vita cristiana dei fedeli. L'anno 1968 è stato l'anno della contestazione giovanile e allo stesso tempo l'anno in cui il Pontefice celebrava l'anno della fede; era, quindi, l'anno in cui era necessario ribadire la tradizione della Chiesa: il richiamo ai temi Dell'amore coniugale e della paternità responsabile.

L'Enciclica una risposta ai problemi umani generali di grande delicatezza. Il Papa ha davanti un mondo mutato e in via di trasformazione: il rapido sviluppo demografico, le esigenze accresciute riguardo alle condizioni di lavoro, di alloggio, dell'educazione, le difficoltà di un numero elevato di figli; prende altresì atto del cambiamento delle condizioni della donna nella società. Il Papa si rifà, dopo l'analisi della situazione, al magistero della Chiesa che interpreta la legge morale naturale. Egli chiarisce e precisa la vera concezione della vita matrimoniale; afferma la "connessione inscindibile che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere ... tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo (Humanæ Vitæ).

Il Romano Pontefice, dopo aver confermato la fedeltà al disegno di Dio, identifica le vie illecite per la regolazione della natalità, presenta i mezzi terapeutici leciti e propone la liceità del ricorso ai periodi infecundi; infine delinea un quadro realistico e allo stesso tempo profetico sulle conseguenze dei metodi di regolazione artificiale della natalità. Si oppone alle politiche di pianificazione che spesso vengono imposte ai Paesi poveri da quelli più ricchi.

Elemento centrale dell'Humanæ vitæ è la famiglia, in cui l'uomo e la donna si promettono l'amore coniugale; per questo il loro vincolo di amore diventa l'immagine e il simbolo dell'alleanza che unisce Dio al suo popolo. Il rapporto tra la natura, la volontà divina e l'amore coniugale, attraverso l'aspetto sacramentale, assumono una dimensione sociale. La famiglia è considerata la cellula primaria e fondamentale della

società; l'amore coniugale è per sua natura aperto all'accoglienza della vita. Ogni bambino, infatti, è un dono ai fratelli, alle sorelle, ai genitori, all'intera famiglia. Così la sua vita diventa dono per gli stessi donatori della vita, i quali non potranno non sentire... il loro apporto al bene comune tra loro e della comunità familiare. La verità confermata sull'amore e la donazione della vita nell'enciclica *Humanae vitae* risultano oggi fondamentali anche per l'intera dottrina sociale della Chiesa. Ricorrere soltanto ai metodi naturali di regolazione della natalità – significa secondo il Compendio della Dottrina sociale della Chiesa – *“scegliere di impostare i rapporti interpersonali tra i coniugi sul rispetto e sulla totale accoglienza, con positivi riflessi anche per la realizzazione di un ordine sociale più umano”*. Per queste ragioni l'Enciclica è al centro della dottrina del Magistero degli ultimi decenni e l'argomento è di grande attualità. I cambiamenti sociali e i mutamenti del costume stanno minando la base familiare dell'amore, la sua funzione etica e sociale.

La natura dell'amore coniugale esige la stabilità del rapporto matrimoniale e la sua indissolubilità. Esso viene delineato all'interno di un processo globale che non si arresta alla divisione tra anima e corpo né soggiace al solo sentimento, spesso fugace e precario; esso si fa carico dell'unità della persona e della totale condivisione degli sposi che nell'accoglienza reciproca offrono se stessi in una promessa di amore fedele ed esclusivo che scaturisce da una genuina scelta di libertà. Le unioni di fatto, al contrario, basano la loro concezione su una falsa idea di libertà di scelta degli individui e su una impostazione del tutto privatistica ed egoistica del matrimonio e della famiglia.

Dopo 40 anni dalla sua pubblicazione quello che ancora colpisce dell'enciclica è l'altissimo concetto del rapporto di amore tra i coniugi e la capacità di preveggenza di Papa Montini circa l'evoluzione dell'ingegneria genetica: *“se non si vuole esporre all'arbitrio degli uomini la missione di generare la vita, si devono necessariamente riconoscere dei limiti invalicabili alle possibilità di dominio dell'uomo sul proprio corpo”*. Una esortazione anche per gli uomini che governano e che sono i principali responsabili del bene comune perché salvaguardino il buon costume: *“non lascino che si degradi la moralità dei loro popoli”*. Le difficoltà non vanno superate facendo ricorso a metodi e a mezzi che sono indegni dell'uomo e che trovano la loro spiegazione soltanto in una concezione materialistica dell'uomo stesso e della sua vita. La vera soluzione si trova soltanto nello sviluppo economico e nel progresso sociale, che rispettano i veri valori umani individuali e sociali.

Un numero considerevole di studiosi, circa 341 stando alle iscrizioni, è stato presente al Convegno e questo dimostra la validità del progetto. Il simposio ha destato interesse negli studenti dell'Istituto Teologico che hanno preso parte, nei due giorni, alle varie sessioni di lavoro, stando attenti a recepire i variegati interventi sull'*Humanae Vitae*.

Non può passare sotto silenzio la cordiale accoglienza avuta da parte dei sacerdoti e delle suore dell'Episcopio tutto, che hanno onorato i giorni dell'arrivo con una squisita ospitalità.

Da annoverare, infine, la colazione di lavoro tenutasi presso la vicina Nunziatura Apostolica a cui hanno partecipato i relatori. È stato, questo, un momento, che riteniamo sia stato utile per ricordare i legami di amicizia e di collaborazione tra lo Stato Rumeno e quello Italiano, ma soprattutto tra la Chiesa Rumena e quella Ungherese.

al Convegno La Solidarietà nelle Comunicazioni sociali Roma il 19 giugno 2008

Ringrazio il comitato organizzatore del convegno nella persona del suo presidente, l'amico e collega Alessandro d'Avack, del cortese e gradito invito a trattare un tema, quello della solidarietà nell'evoluzione delle comunicazioni, la cui rilevanza può dirsi inversamente proporzionale alla scarsa attenzione di cui è stato a tutt'oggi oggetto.

Limitandomi per esigenze di tempo a semplici cenni, il primo interrogativo che si pone è cosa debba intendersi per solidarietà. E la risposta è tanto ovvia quanto scontata è che siffatto termine indica quell'attività di sostegno ad una comunità che si esprime in iniziative di vario genere di ordine morale e materiale. Sicché, ed a seconda dell'ampiezza della comunità, si può parlare di una solidarietà di gruppo, familiare, nazionale, internazionale e via dicendo.

Ora, non possiamo non dobbiamo dimenticare che la comunicazione, pur se è divenuta un mezzo di straordinario quanto legittimo profitto, resta pur sempre un'attività al servizio dell'uomo e non può perciò essere separata da quel profilo solidaristico che se è proprio di tutte le attività umane, rinviene come subito vedremo nell'attività di comunicazione una sua specifica ragion d'essere.

Sicché, non è certo fuorviante ritenere la solidarietà un momento essenziale, (ad esempio, del mezzo televisivo per riferirci a quello tra i mezzi di comunicazione) che ha la maggiore capacità di incidenza della vita della società. Certo, la solidarietà può anche conoscere e conosce realizzazioni indipendenti dalla comunicazione, come accade per tutte quelle attività di grande rilievo sociale (si pensi alle attività ospedaliere, di recupero dei tossicodipendenti, a quelle nella cura dei tumori, dell'Aids, e via dicendo) che si svolgono lontano dai riflettori, in ogni parte del mondo con grande spirito di abnegazione e sacrificio da parte di tutti coloro che vi partecipano.

Ma vi sono talune iniziative che richiedono necessariamente l'impiego dei mezzi di comunicazione e in particolare di quello televisivo e altre in cui tale impiego è se non necessario, senz'altro utile per il felice esito dell'iniziativa. Mi riferisco in particolare per una maggiore concretezza del discorso, a quelle raccolte in beni e/o denaro effettuate in occasione di calamità naturali (ad esempio terremoti, inondazioni) o di eventi bellici a titolo di primo soccorso e per le quali la tempestività dell'intervento è condizione essenziale della loro riuscita. Si tratta, infatti, di iniziative che richiedono il contributo di un numero così grande di persone che solo un mezzo di comunicazione di massa può sensibilizzare, specie nel breve periodo. Diverso il caso della raccolta di fondi, sempre in funzione sussidiaria all'intervento pubblico, per lo sviluppo di attività quali la ricerca scientifica o medica o la tutela dell'ambiente, che richiedono l'impiego di mezzi economici ingentissimi e rispetto alle quali la comunicazione assume,

* Presidente Emerito della Corte Costituzionale.

pertanto, una funzione che da un lato è partecipativa dell'iniziativa e dall'altro è di stimolo alla liberalità dei singoli, persone fisiche, enti o società.

Un cenno da ultimo a quelle iniziative che riguardano la tutela dei minori per i quali occorre reiterare, anche se con scarso successo visti i deludenti risultati a tutt'oggi conseguiti, sia l'esortazione a eliminare o a limitare quelle trasmissioni impostate su scene di violenza o di sesso, che a realizzare, anche qui in funzione sussidiaria, quell'attività educativa che si svolge sempre più frequentemente fuori del controllo diretto delle famiglie. Se sull'individuazione delle iniziative solidaristiche e cioè sul loro *an* il discorso può dirsi inesistente, qualche parola spesa in ordine al modo della loro realizzazione per il tramite del mezzo di comunicazione. E in proposito, mi sembra che occorra pensare a una regolamentazione di carattere generale che riservi alle attività solidaristiche uno spazio adeguato e cioè una parte, sia pure in minima, delle ore di c.d. massimo ascolto, rendendo in tal modo il messaggio che esse esprimono conoscibili da un numero elevato di destinatari. Sicché, possiamo dire che la straordinaria evoluzione tecnologica delle comunicazioni ha non un solo reso possibile ingenti profitti economici, ma anche consentito la realizzazione di iniziative solidaristiche di carattere nazionale e transnazionale di grande significato per il progresso dell'umanità. E si può, dunque, aggiungere che quel processo circolare per cui la tecnologia attivata e sviluppata dall'uomo concorre, a sua volta, al progresso dell'uomo è qui particolarmente significativo ed evidente.

E ciò rende la comunicazione un'attività il cui risultato ultimo è il progresso dell'uomo e l'aiuto all'uomo. Ed è questa forse la più importante riflessione che questo convegno offre non solo gli studiosi, ma anche soprattutto a politici, legislatori, amministratori e in genere a coloro cui è affidato il compito di decidere i destini dell'uomo e che, dunque, nell'uomo e nei suoi bisogni devono trovare la stella polare della loro azione.

al Convegno. La solidarietà nella evoluzione della comunicazione

Roma 19 giugno 2008

È con grande piacere – Illustri Organizzatori e Partecipanti a questo Convegno di Studi – che rivolgo a ciascuno di voi il mio cordiale saluto.

“La solidarietà nella evoluzione della comunicazione” sarà l’oggetto della nostra riflessione di questa giornata.

È sempre un tempo positivo e di grande valore quello in cui la persona, dotata di ragione e di intelligenza, si ferma a riflettere e a studiare, al fine di dare una maggiore qualità al suo operare: infatti, non è sufficiente la sola riflessione, ma è necessario che ad essa segua l’agire.

Quando, poi, si riflette e ci si confronta su tematiche impegnative e, allo stesso tempo, di grande attualità, il tutto diventa non solo importante, ma necessario.

Viviamo in un contesto storico in cui si parla e si tenta di realizzare la “globalizzazione”, la quale, mentre alimenta nuove speranze, origina inquietanti interrogativi soprattutto dinanzi agli “indizi di una tendenza dell’aumento delle disuguaglianze, sia tra i Paesi avanzati e Paesi in via di sviluppo, sia all’interno dei Paesi industrializzati”².

Il Papa Benedetto XVI, durante l’omelia tenuta per la solennità dell’Epifania, il 6 gennaio scorso, ha detto: “Non si può dire, infatti, che la globalizzazione sia sinonimo di ordine mondiale, tutt’altro. I conflitti per la supremazia economica e l’accumulazione per le risorse energetiche, idriche e delle materie prime rendono difficile il lavoro di quanti, ad ogni livello, si sforzano di costruire un mondo giusto e solidale”. Lo stesso Pontefice, sensibile alle necessità degli uomini e preoccupato dell’evoluzione sociale quando essa è priva di fondamenti etici e del rispetto della dignità della persona ha affermato, durante il Discorso ai partecipanti all’Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali (3 maggio 2008) che: “La solidarietà è la virtù che permette alla famiglia umana di condividere in pienezza il tesoro dei beni materiali e spirituali”.

Già il compianto Papa Giovanni Paolo II, durante il discorso tenuto per il Giubileo dei Lavoratori (1 maggio 2000), ebbe a dire: “occorre globalizzare la solidarietà”. Inoltre, non deve essere dimenticato quanto ricorda la dottrina sociale della Chiesa, sempre attenta e vigile sui fenomeni storici e culturali che riguardano la persona, vale a dire che, “i beni, anche se legittimamente posseduti, mantengono sempre una destina-

* Presidente del Pontificio Consiglio per l’interpretazione autentica dei Testi Legislativi della Chiesa.

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Ecclesia in America*, 20, in AAS 91 (1999), 756.

² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. n. 362.

zione universale; e immorale ogni forma che indebita accumulazione [...] Una solidarietà adeguata all'era della globalizzazione richiede la difesa dei diritti umani"³. In questa azione di "globalizzare la solidarietà" (Giovanni Paolo II), ha un ruolo importante la comunicazione. A tale proposito, nel Catechismo della Chiesa cattolica, è scritto: "la solidarietà appare come una conseguenza di una comunicazione vera e giusta, e di una libera circolazione delle idee, che favoriscono la conoscenza e il rispetto degli altri" (n. 2495). Questo sarà impossibile "se i mezzi di comunicazione di sociale vengono usati per edificare e sostenere sistemi economici al servizio dell'avidità e della bramosia"⁴.

Proprio per questo, è necessario fare un doveroso riferimento a due note che devono unire e contraddistinguere la solidarietà e la comunicazione: la giustizia e la verità. Vale per tutti la raccomandazione che l'Apostolo Paolo scriveva nella lettera agli Efesini: "dite ciascuno la verità al proprio prossimo" (Ef 4, 25).

A proposito del rapporto tra comunicazione e verità, Papa Benedetto XVI, ha detto: "È evidente che al centro di qualsiasi seria riflessione sulla natura e sullo scopo delle comunicazioni umane debba esserci un impegno con le questioni di verità. Un comunicatore può tentare di informare, educare, intrattenere, convincere, confortare, ma il valore finale di qualsiasi comunicazione risiede nella sua veridicità. In una delle prime riflessioni sulla natura della comunicazione – continua il Papa –, Platone definì i pericoli di qualsiasi tipo di comunicazione che cerca di promuovere gli obiettivi e gli scopi senza considerare la verità di quanto viene comunicato. Vale anche la pena ricordare la saggia definizione di oratore data da Catone il Vecchio: *vir bonus dicendi peritus*, un uomo buono ed onesto abile nel comunicare. L'arte della comunicazione e per sua natura legata a un valore etico" (Partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali, 23 maggio 2008).

Sarebbe necessario chiedersi quanto la verità e la giustizia siano oggetto delle tante notizie che ogni giorno ci vengono trasmesse e quanta importanza venga data alla persona prima ancora che al fatto da riferire; non mancano, infatti, episodi in cui, attraverso il racconto del fatto accaduto, si pronuncia già una sentenza di condanna o di assoluzione della persona coinvolta. Alla comunicazione, invece, dovrebbe spettare semplicemente la narrazione di un fatto nel rispetto della persona e della verità.

La situazione odierna provoca la nostra considerazione in merito.

Sono certo, e lo auguro a ciascuno di voi, che questa Giornata di studi permetterà di riflettere e offrire eventuali proposte operative su "La solidarietà nella evoluzione delle comunicazioni".

³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 328.

⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 561.

Solidarietà e comunicazione: problematiche e prospettive

La comunicazione intesa, nel suo complesso, come fattore culturale, svolge un ruolo fondamentale nella storia di questo tempo. Nell'ambito, poi, dei sistemi di comunicazione, quella sociale si è trasformata in uno strumento importante di partecipazione, di solidarietà, di dialogo, e di comprensione interculturale. Il riferimento alla comunicazione sociale, sottende inevitabilmente le dinamiche riconducibili al rapporto "mercato/solidarietà". Per questo, da una parte si colloca la comunicazione pubblica (o se vogliamo la cosiddetta società civile); dall'altra, iniziative, attività e soprattutto finalità "diverse" rispetto alle precedenti. L'utilizzo semantico del termine comunicazione sociale, sottolinea infatti, che l'aggettivo "sociale" serve a connotare la sua vocazione etica e la corrispondente assenza di interessi economici e commerciali.

In altre parole, l'oggetto prevalente, di questo particolare tipo di comunicazione, e rappresentato dalla presenza di tematiche sociali (solidaristiche, culturali, religiose, ecc.) legate ad interessi generali. A tal proposito, il titolo scelto per l'incontro di oggi ci impone di riflettere su determinate tematiche, e per questo appare più che appare appropriato: l'evoluzione delle comunicazioni ed il loro giusto utilizzo per lo sviluppo umano, alla luce del bene comune e in spirito di solidarietà, rappresentano punti di riferimento imprescindibili per qualsiasi tentativo di analisi. Non a caso l'articolo 2 della Costituzione, che nella sua prima parte, riconosce i diritti inviolabili dell'uomo, non solo come singolo, ma anche nelle "formazioni sociali ove si svolge la sua personalità"; nella seconda parte richiama esplicitamente l'adempimento "dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale". D'altra parte un ordinamento giuridico non è concepibile se privo di vincoli di solidarietà tra i componenti del corpo sociale, e tra questi ed il legislatore. Pertanto nel nostro ordinamento il valore della solidarietà, seppur ancora tra le incertezze di una tecnica legislativa, che risente di separazioni ideali tra normativa sociale e normativa giuridica, costituisce un (pre)requisito di ogni teoria dell'azione sociale.

Pertanto, non credo sia possibile ritenere l'espresso richiamo alla solidarietà, come una semplice esortazione morale; quanta piuttosto un valore che non può essere trascurato dallo stesso legislatore. In altre parole le innovazioni normative di sistema, non potranno ignorare i presupposti teorici e le applicazioni giuridiche, sottostanti i valori solidaristici; e, poi, la stessa collocazione formale tra i principi fondamentali, appare orientare verso tali conclusioni.

La solidarietà come valore giuridico (insieme alla libertà e all'uguaglianza), rappresenta, quindi, un elemento costitutivo nell'attuale fase evolutiva dell'assetto costituzionale. Per certi aspetti ritrova le sue radici etiche e politiche, nel terreno della dot-

* Prof. ordinario di Diritto ecclesiastico nella Università degli Studi di Macerata.

trina sociale cattolica e nel pensiero laico-umanista. Sulla questione può essere sufficiente il richiamo e, quindi, il rinvio al dibattito costituente in cui è emerso chiaramente la corrispondenza tra diritti inviolabili e doveri inderogabili di solidarietà. In particolare penso a Giuseppe Dossetti: il valore personalista implica il riconoscimento anche dei suoi presupposti, rappresentati dal principio di solidarietà (come ribadivano Giorgio La Pira e Aldo Moro).

In parallelo, si è progressivamente verificata una rivalutazione del principio di solidarietà anche da parte della giurisprudenza costituzionale. In effetti, sino agli inizi degli anni '90, la Corte aveva assegnato al valore della solidarietà una valenza essenzialmente negativa, consistente nella idoneità a bilanciare, nell'ambito del giudizio di ragionevolezza, il peso di soluzioni legislative che, altrimenti, con il solo riferimento al canone dell'eguaglianza formale, sarebbero apparse arbitrarie (a titolo esemplificativo le sentenze della Corte Cost., 47/1969; 89/1970; 35/1981; 127/1983; 364/1988). Con la sentenza 307 del 1990 (c.d. "Corasaniti"), la Consulta ha richiamato, invece, il reciproco dovere di solidarietà quale momento di equilibrio tra l'autonomia individuale e l'intervento pubblico autoritario nel perseguimento dell'interesse generale. Il principio, successivamente, è stato esplicitamente richiamato dalla Corte nelle sentenze nn. 75 e 202 del 1992, a motivazione essenziale della dichiarazione di infondatezza di questioni sollevate, rispettivamente, dalle Province autonome di Trento e Bolzano e dalla regione Puglia su due importanti leggi statali.

Con la sentenza n. 75 del 1992, che aveva ad oggetto la legge quadro sul volontariato (legge n. 266 del 1991), il Giudice delle leggi ha affermato che il volontariato è "un modo di essere della persona nell'ambito dei rapporti sociali" e sfugge, come tale, a qualsiasi rigida classificazione di competenza, potendosi realizzare in ogni campo materiale della vita della collettività, tanto di competenza statale quanto di competenza delle Regioni e delle province autonome. Il volontariato è, infatti, "modello fondamentale" dell'azione dell'individuo che gratuitamente e spontaneamente offre proprie prestazioni a favore di altri individui o della collettività; esso costituisce la più diretta realizzazione del principio di solidarietà sociale "posto dalla Costituzione tra i valori fondanti dell'ordinamento giuridico", e partecipa "della natura dei diritti fondamentali".

Con la sentenza n. 202, relativa alla questione di legittimità costituzionale di norme dettate in tema di cooperazione sociale (legge n. 381 del 1991), la Corte ha adottato motivazioni analoghe: le attività che la legge sulla cooperazione sociale considera sono di promozione umana e di integrazione sociale dei cittadini, in particolare di quelli svantaggiati, attività cioè riconducibili al principio di solidarietà sociale (art. 2 della Costituzione), "il cui sviluppo e sostegno rappresentano un compito che coinvolge l'intera comunità nazionale", compito da perseguirsi, nel rispetto delle correlative competenze costituzionali, dallo Stato, dalle Regioni e dalle Province autonome".

Con la sentenza n. 27 del 1998 (tra i componenti ricordo il Prof. Annibale Marini), si porta a compimento il percorso ermeneutico – aperto con i citati orientamenti giurisprudenziali – assegnando alla solidarietà una positiva valenza qualificatoria rispetto ai comportamenti spontanei assunti dal cittadino, laddove gli stessi risultino funzionali al perseguimento di obiettivi generali. Senza entrare nella specifica vicenda, viene affermato il principio secondo cui una differenziazione normativa (deteriore) non risulta ammissibile nei confronti di coloro che siano stati indotti a tenere un

comportamento di utilità generale, per ragioni di solidarietà sociale rispetto a quanti abbiano agito in forza della minaccia di una sanzione.

Analogo sviluppo dei vincoli solidaristici, sul piano normativo. Molti parlano addirittura di una vera e propria fase costituente, con riferimento alla normativa di riferimento delle organizzazioni no profit dove la solidarietà viene assunta, quale paradigma di azione sociale, come fondamento della legislazione promozionale del volontariato e, più in generale, del c. d. “Terzo settore”. Ricordo la legge n. 266 del 1991 proprio sul volontariato, la legge n. 381 del 1991 sulle cooperative sociali, il d. lgs. n. 460 del 1997 sulle ONLUS, la legge n. 83 del 2000 sulle associazioni di promozione sociale, e da ultimo, la legge n. 18 del 2005, sull’impresa sociale. Tutte normative orientate verso lo svolgimento, in positivo, delle attività di solidarietà sociale; qualificate come cessioni di beni e prestazioni di servizi nei confronti di persone svantaggiate, in ragione di particolari condizioni sociali, fisiche ed economiche. Solidarietà, dunque, considerata come ogni legame solidaristico, che implichi, per usare le parole della Costituzione francese del 1795 in materia di sicurezza (art. 4), “il concorso di tutti per assicurare i diritti di ciascuno”. E, aggiungo, in una prospettiva di bene comune.

Con riferimento al concetto di bene comune, come non ricordare l’opera di Maritain, *La persona e il bene comune*. Il filosofo francese sottolinea come il fine della società non sia il bene individuale, né la collezione di beni individuali di ognuna delle persone che la costituiscono. Una simile formula dissolverebbe la società come tale a beneficio delle sue parti: essa ritornerebbe o ad una concezione apertamente anarchica, o alla vecchia concezione anarchica, larvata del materialismo individualista, secondo la quale tutto il dovere delle città e di vegliare al rispetto della libertà di ognuno, mediante cui i forti opprimono liberamente i deboli. Ciò che costituisce il bene comune della società politica, non sono dunque soltanto l’insieme di beni o servizi d’utilità pubblica o di interesse nazionale, che presuppongono l’organizzazione della vita comune, né le buone finanze dello Stato, né la sua potenza militare, né e soltanto il tessuto delle leggi giuste, di buone usanze e di sagge istituzioni che danno alla nazione la sua struttura, né l’eredità dei suoi grandi ricordi storici, dei suoi simboli e delle sue glorie, delle sue tradizioni vive e dei suoi tesori di cultura.

Il bene comune, sottolinea Maritain, comprende tutte queste cose, ma anche qualcosa di più e di più profondo, di più concreto e di più umano: perché racchiude anche ed anzitutto la somma stessa (assai differente da una semplice collezione di unità sovrapposte, perché pure nell’ordine matematico Aristotele ci avverte 6 e un’altra cosa rispetto a 3+3); racchiude la somma o l’integrazione sociologica di tutto ciò che c’è di coscienza civica, di virtù politiche e senso del diritto (...). A questo punto, spostando l’analisi in una prospettiva orientata verso la varietà/complessità dei mezzi di comunicazione, nel tentativo di cogliere le interrelazioni tra comunicazioni e solidarietà, in rapporto con la recente dottrina sociale della Chiesa – Decreto conciliare *Inter mirifica* (1963), Istr. pastorale *Communio et progressio* (Paolo VI, 1971) e Istr. pastorale *Aetatis novae*, sulle comunicazioni sociali nel 20° anniversario della *Communio et progressio* (Pontificio consiglio comunicazioni, 1992) – il Concilio Vaticano II, in funzione anche strumentale, evidenzia che «le recenti invenzioni offrono all’uomo nuove modalità di incontro».

Come, ancora, ribadito dal Vaticano II, si tratta di straordinarie invenzioni tecniche che pur facendo già molto per soddisfare le necessità umane, possono fare an-

cora di più (Decr. *Inter mirifica*, n. 1); sul presupposto di specifici valori di rispetto e partecipazione allo sviluppo integrate della persona.

La comunione e il progresso della società umana costituiscono, infatti, lo scopo primario della comunicazione sociale e dei suoi strumenti. Il loro continuo perfezionamento ne estende la diffusione a nuove varietà di persone e li rende più accessibili ai singoli, favorendo una sempre maggiore incidenza nella mentalità e nel modo di vivere degli uomini.

In proposito, Paolo VI ha affermato: «la Chiesa si sentirebbe colpevole», se non adoperasse questi mezzi. Giovanni Paolo II, li ha definiti «il primo Areopago del tempo moderno» che sta unificando l'umanità, rendendola – come si suol dire – un villaggio globale; inoltre «non basta usarli per diffondere il messaggio cristiano e il magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa «nuova cultura» creata dalla comunicazione moderna. Fare questo è importantissimo oggi, poiché i mezzi di comunicazione sociale non solo influenzano fortemente ciò che le persone pensano della vita, ma anche, e in larga misura, «l'esperienza umana in quanto tale e diventata una esperienza mediatica»¹.

I mezzi di comunicazione sociale hanno, ormai, raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Gli uomini e le donne dei nostri tempi, ciò che sanno e pensano della vita e in parte condizionato dalla comunicazione; ecco perché l'esperienza umana in quanto tale e diventata esperienza mediatica. Per molte persone, la realtà corrisponde a ciò che i media definiscono come tale (il mezzo e diventato l'ambiente); ciò che i media non riconoscono esplicitamente appare insignificante.

L'uomo del nostro tempo non può fare a meno della comunicazione. La disponibilità costante di immagini e di idee, così come la loro rapida trasmissione, anche da un continente all'altro, hanno delle conseguenze, positive e negative insieme, sullo sviluppo sociale delle persone, sulla struttura e sul funzionamento delle società, sugli scambi fra una cultura e l'altra, sulla percezione e la trasmissione dei valori, sulle idee del mondo, sulle ideologiche le convinzioni religiose»².

In tale contesto, la persona e la comunità di persone sono elementi centrali per la valutazione etica. Il principio etico fondamentale: la persona umana e la comunità umana sono il fine e la misura dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale. La comunicazione dovrebbe essere fatta da persone a beneficio dello sviluppo integrale delle persone»³.

Il bene comune inteso come l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente, offre un secondo principio utile per una valutazione etica delle comunicazioni sociali. Esso dovrebbe essere inteso in modo integrale come l'insieme degli obiettivi per i quali i membri di una comunità s'impegnano. Il bene degli individui dipende dal bene comune delle loro comunità.

¹ *Redemptoris missio*, GIOVANNI PAOLO II, 1990, n. 37.

² GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Laborem Exercens*, 1981, n. 25.

³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Etica nelle comunicazioni sociali*, 2000, n. 21.

La virtù che dispone le persone a tutelare ed a promuovere il bene comune e la solidarietà. Non è un sentimento di «vaga e superficiale compassione» di fronte alle altrui difficoltà, ma è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti. Soprattutto oggi, la solidarietà ha assunto una dimensione internazionale, per cui parlare di bene comune internazionale è corretto ed è obbligatorio. Il bene comune internazionale, la virtù della solidarietà e la rivoluzione nei mezzi di comunicazione sociale, sono tutte realtà attinenti al processo di globalizzazione. In larga misura, la nuova tecnologia guida e promuove la globalizzazione, creando una situazione nella quale il commercio e le comunicazioni non sono più costretti entro i confini del Paese di appartenenza.

Tuttavia, finora, questi benefici non sono condivisi in maniera uniforme. Alcuni individui, imprese commerciali e Paesi hanno visto aumentare enormemente il loro benessere mentre altri sono rimasti indietro. Interi nazioni sono state escluse quasi del tutto dal processo, private di un posto nel nuovo mondo che va prendendo forma.

La mondializzazione, che ha trasformato profondamente i sistemi economici creando insperate possibilità di crescita, ha anche fatto sì che molti siano rimasti ai margini: la disoccupazione nei Paesi più sviluppati e la miseria in troppe nazioni del sud dell'emisfero continuano a trattenere milioni di donne e di uomini lontano dal progresso e dal benessere.

È chiaro che le società, entrate nel processo di globalizzazione, lo hanno fatto operando una scelta libera e informata. Invece molte persone, in particolare quelle più svantaggiate, la vivono come un'imposizione piuttosto che come un processo al quale possono partecipare attivamente. In molte parti del mondo, la globalizzazione sta favorendo cambiamenti sociali rapidi e travolgenti.

Questo processo non è solo economico, ma anche culturale e presenta aspetti sia positivi sia negativi. Le persone che ne sono soggette spesso considerano la globalizzazione come un'invasione distruttiva che minaccia le norme sociali che le hanno tutelate e i punti di riferimento culturali che hanno dato loro un orientamento di vita.

I cambiamenti nella tecnologia e nei rapporti di lavoro sono troppo veloci perché le culture possano stare al passo con esse. Così come il cattivo uso del servizio pubblico può portare alla manipolazione ideologica e politica, ugualmente la commercializzazione non regolamentata e la privatizzazione della diffusione hanno profonde conseguenze.

In pratica, e spesso in modo ufficiale, la responsabilità pubblica delle comunicazioni, si trova svalutata. È in funzione del profitto, e non del servizio, che si tende a valutare il suo successo. I motivi di profitto e gli interessi esercitano, spesso, una influenza anormale sul contenuto dei media: motivi di mercato, si sforzano di creare bisogni e modelli artificiali di consumo. Le pressioni commerciali si esercitano anche al di là delle frontiere nazionali, a spese di alcuni popoli e della loro cultura. Di fronte all'aumento della concorrenza ed alla necessità di trovare nuovi mercati, le imprese di comunicazioni rivestono un carattere sempre più "multinazionale"; nello stesso tempo la mancanza di possibilità locali di produzione rende alcuni Paesi più dipendenti dalle nazioni straniere. In tal modo le realizzazioni di certi sistemi di comunicazione popolari, caratteristici di una cultura, si diffondono in un'altra cultura, spesso a detrimento delle forme che vi si trovano e dei valori che esse contengo-

no. Ciò evidenzia la necessità di nuovi modelli di comunicazione e di un dialogo maggiore. Un impegno risoluto a praticare la solidarietà al servizio del bene comune, all'interno delle nazioni e fra di esse. La corretta comunicazione, attraverso i suoi mezzi, può essere uno strumento per risolvere problemi umani, promuovendo lo sviluppo integrale delle persone.

La soluzione dei problemi nati da questa commercializzazione e da questa privatizzazione non regolamentate non consiste tuttavia in un controllo dello Stato, ma in una regolamentazione più importante, conforme alle norme del servizio pubblico, così come in una maggiore responsabilità pubblica. Bisogna sottolineare a questo proposito che, se i quadri di riferimento giuridico e politico all'interno dei quali funzionano le comunicazioni di alcuni Paesi, sono attualmente in netto miglioramento, vi sono altri luoghi in cui l'intervento governativo rimane uno strumento d'oppressione e di esclusione. Poiché se possono essere effettivi strumenti di unità e di mutua comprensione, d'altro canto, possono farsi veicoli di una visione deformata dell'esistenza e di valori etici; di una visione non rispettosa dell'autentica dignità e del destino della persona umana.

In alcune situazioni, accade che i media aggravino gli ostacoli individuali e sociali che impediscono la solidarietà e lo sviluppo integrale della persona umana. Tali ostacoli sono, in particolare, la disumanizzazione e l'assenza di interesse per la condizione dei poveri e degli svantaggiati. Tutto ciò è contrario agli obiettivi fondamentali ed alla natura stessa di evoluti sistemi di comunicazione, il cui ruolo sociale specifico e necessario è di contribuire a garantire il diritto dell'uomo all'informazione, a promuovere la giustizia nella ricerca del bene comune, ad assistere gli individui, i gruppi ed i popoli nella loro ricerca della verità. Le comunicazioni esercitano queste funzioni fondamentali quando favoriscono lo scambio di idee e di informazioni tra tutte le classi ed i settori della società ed offrono a tutte le opinioni responsabili l'occasione di farsi ascoltare. Lo sviluppo o se vogliamo, rimanendo nei termini del dibattito, l'evoluzione delle comunicazioni, hanno accresciuto moltissimo le capacità di comunicazione di alcune persone e gruppi privilegiati. «Il libero flusso delle immagini e delle parole su scala mondiale sta trasformando non solo le relazioni tra i popoli a livello politico ed economico, ma la stessa comprensione del mondo. Questo fenomeno offre molteplici potenzialità se basato su valori condivisi, radicati nella natura della persona,

Tuttavia come non rilevare, una forma di discriminazione che divide i ricchi dai poveri, fra le nazioni e al loro interno, sulla base dell'accesso o dell'impossibilità di accesso alla nuova tecnologia informatica. In questo senso, si tratta di una versione aggiornata dell'antico divario fra i ricchi e i poveri di informazioni.

L'attuale sistema spesso evidenzia il fatto che gli individui, i gruppi e le nazioni devono avere accesso alla nuova tecnologia per non rimanere in arretrato e poter godere dei benefici che la globalizzazione e lo sviluppo promettono. È necessario che il divario tra coloro che beneficiano dei nuovi mezzi di informazione e di espressione e coloro che non hanno ancora accesso ad essi non diventi una incontrollabile, ulteriore fonte di disuguaglianza e di discriminazione. Non si può accettare che l'esercizio della libertà di comunicazione dipenda dalla fortuna, dall'educazione o dal potere politico. Il diritto di comunicare e il diritto di tutti. Questo richiede degli specifici sforzi a livelli nazionale ed internazionale, non solo per dare ai meno abbienti ed ai meno potenti accesso all'informazione di cui hanno bisogno per il loro sviluppo individua-

le e sociale, ma anche per fare in modo che essi giochino un ruolo effettivo e responsabile nelle decisioni circa il contenuto dei media e nella definizione delle strutture e delle politiche in seno alle istituzioni di comunicazione dei loro Paesi»⁴.

È necessario individuare modi per rendere le comunicazioni accessibili ai gruppi meno avvantaggiati, sia direttamente sia collegandoli a mezzi di comunicazione tradizionali a più basso costo. Si dovrebbe creare una fonte d'informazioni e servizi accessibili a tutti gratuitamente e in una vasta gamma di lingue. Le istituzioni pubbliche hanno la responsabilità particolare di creare un processo che interessi l'umanità tutta e non solo un'élite ricca che controlla la scienza, la tecnologia, la comunicazione e le risorse del pianeta.

La combinazione di nuove tecnologie e globalizzazione ha aumentato le capacità dei mezzi di comunicazione sociale, ma ha anche accresciuto la loro esposizione alle pressioni ideologiche e commerciali. Oggi esiste un senso crescente di solidarietà internazionale che offre, in particolare, l'opportunità unica di contribuire alla globalizzazione della solidarietà, fungendo da luogo di incontro per gli Stati e per la società civile e, da punto di convergenza, dei vari interessi e delle varie necessità.

La cooperazione fra le agenzie internazionali e le organizzazioni non governative contribuirà a garantire che gli interessi degli Stati e dei diversi gruppi all'interno di essi, per quanta legittimi, non vengano invocati o difesi a detrimento degli interessi o dei diritti di altri popoli meno tutelati, per le ragioni evidenziate in precedenza.

⁴ Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Etica in internet*, 2002.

La solidarietà nella evoluzione delle comunicazioni

Non si può introdurre l'argomento della solidarietà nell'evoluzione delle comunicazioni senza premettere la descrizione di alcuni tratti fondamentali del principio di sussidiarietà così come ormai pacificamente assunto nel nostro ordinamento giuridico e nelle nostre cognizioni sociologiche.

Il principio di sussidiarietà (pure ormai riconosciuto dal trattato dell'Unione Europea di Maastricht del 1992) riguarda i rapporti tra Stato e società; nella relazione tra diversi livelli di potere, questo principio stabilisce che l'autorità di livello superiore non debba estendere il proprio intervento oltre quanto è strettamente necessario e, in particolare, non debba esercitare attività che possano essere svolte meglio al livello inferiore. Esso – il principio di sussidiarietà – si articola su tre livelli: 1) lo Stato non interviene laddove i cittadini possono fare da soli: le varie istituzioni statali devono creare le condizioni che permettano alla persona e alle aggregazioni sociali (famiglia, associazioni, gruppi) di agire liberamente e non devono sostituirsi ad essi nello svolgimento delle loro attività. Questo perché la persona e le altre componenti della società vengono 'prima dello Stato: l'uomo è principio, soggetto e fine della società e gli ordinamenti statali devono essere al suo servizio. Per questo motivo lo Stato deve fare in modo che i singoli e i gruppi possano impegnare la propria creatività, iniziativa e responsabilità, impostando ogni ambito della propria vita come meglio credono, risolvendo da soli i propri problemi. In questo modo, si uniscono insieme il massimo di libertà, di democrazia e di responsabilità, sia personale sia collettiva. 2) Lo Stato deve intervenire (sussidiarietà, come ben noto, deriva da *subsidium*, che vuol dire: aiuto) solo quando i singoli e i gruppi che compongono la società non siano in grado di provvedere da soli: questo intervento sarà temporaneo e durerà solamente per il tempo necessario a consentire ai corpi sociali di tornare ad essere indipendenti. 3) L'intervento sussidiario dell'istituzione pubblica deve, comunque, essere portato al livello più vicino al cittadino.

Il concetto di sussidiarietà richiama, dunque, l'idea di servizio, contraria a quella di imposizione; l'ente sussidiario non prevarica l'ente sussidiato. Come noto, in Italia, questo principio ha trovato attuazione riguardo alla ripartizione delle funzioni amministrative fra Stato e Regione, Province, Comuni e Comunità montane, nella legge n. 59 del 1997. In ambito europeo, invece, il principio della sussidiarietà è stato sviluppato dall'articolo 5 del trattato CE: l'Unione deve agire: '... soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri e possono dunque, a motivo delle dimensioni o degli effetti dell'azione in questione, essere realizzati meglio a livello comunitario'.

* Avvocato, Professore a contratto, Cattedra di Diritto Ecclesiastico, Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza.

Si può distinguere, per dottrina ormai consolidata, tra sussidiarietà orizzontale e verticale. La prima si ha quando si valorizza la capacità e l'autonomia delle persone e dei gruppi sociali all'interno della società e delle strutture nelle quali essa organizza il potere. La sussidiarietà orizzontale, pertanto, prevede l'intervento dei soggetti pubblici solo quando i soggetti privati, il mercato o le formazioni sociali non possano provvedere direttamente; questo principio trova il suo riconoscimento normativo, come pure ben noto, nell'articolo 118, ultimo comma, della nostra Costituzione: «... Stato, Regione, Province e Comuni favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento d'attività d'interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà». La sussidiarietà verticale, invece, si ha quando si attua una ripartizione delle funzioni tra i diversi livelli istituzionali, in vista del miglior soddisfacimento delle esigenze dei cittadini. Essa prevede l'intervento dell'articolazione statale più vicina al cittadino.

Dopo tali sintetici necessari cenni riassuntivi circa il *modus operandi* generale del principio di sussidiarietà secondo il nostro ordinamento giuridico e nella vita pratica dei cittadini, si può passare ad osservarne l'applicabilità, in generale, nel campo della comunicazione. La comunicazione svolge un ruolo diverso nei due tipi di sussidiarietà. Nella sussidiarietà orizzontale, permette lo scambio continuo di informazioni tra i diversi attori autonomi che intervengono; nella sussidiarietà verticale, la comunicazione assicura lo scambio di informazioni tra i vari livelli e all'interno di essi. Da quanto appena detto, scaturisce la possibilità di individuare una forma di comunicazione che può essere definita *pubblica*. Ed analizzando il concetto di comunicazione *pubblica* dobbiamo pure introdurre il termine di comunicazione *amministrativa* (o *istituzionale*)¹. Infatti, la comunicazione orientata nella sfera pubblica è anche amministrativa. Viene così chiamata anche la comunicazione che le istituzioni pubbliche indirizzano ai cittadini per informarli circa le loro attività, le loro iniziative, le opportunità da loro offerte.

A chiarire questo concetto ci viene pure in aiuto il decreto legislativo del 3 febbraio 1993, n. 29, che, al comma 2, così recita: «Per amministrazioni pubbliche si intendono tutte le amministrazioni dello Stato, ivi compresi gli istituti e scuole di ogni ordine e grado e le istituzioni educative, le aziende ed amministrazioni dello Stato ad ordinamento autonomo, le Regioni, le Province, i Comuni, le Comunità montane, e loro consorzi ed associazioni, le istituzioni universitarie, gli Istituti autonomi case popolari, le Camere di commercio, industria, artigianato e agricoltura e loro associazioni, tutti gli enti pubblici non economici nazionali, regionali e locali, le amministrazioni, le aziende e gli enti del Servizio sanitario nazionale».

Un'accezione più ampia del concetto include tutte le forme di comunicazione considerate pubbliche in quanto rivolte al pubblico e, in special modo, l'informazione giornalistica, la stampa e l'informazione radiotelevisiva: «Si definisce come pubblica quella comunicazione che ha per oggetto gli affari di interesse generale»². Con il termine *comunicazione pubblica* si intende, dunque, la comunicazione che viene fatta nell'ambiente pubblico, cioè, al di fuori della famiglia e del gruppo di amici. La comunicazione pubblica è anche la comunicazione che riguarda il processo di decisioni della comunità, che questa si configuri come comunità locale (quartiere), come città,

¹ Il *Dizionario di scienze e tecniche, La comunicazione*, Elledici, 2002, p. 295.

² Il *Dizionario ...*, op. cit., p. 295.

o come nazione. Oggi si afferma che tutte le persone hanno il diritto di partecipare al processo decisionale nell'ambito di una nazione democratica. Occorre specificare che non si intende parlare della capacità e del diritto di tutte le persone a partecipare al foro pubblico, ma si parla dei *comunicatori professionisti*, ovvero di coloro che, nell'ambito della comunità, facilitano i processi di deliberazione sulle decisioni da prendere.

La comunicazione pubblica inizia ad avere una sua evidenza come ambito disciplinare a partire dagli anni novanta, stagione in cui prende avvio in Italia anche una riflessione organica sulla necessità di riforma del sistema delle pubbliche amministrazioni. Si dibattono i temi della trasparenza dell'agire pubblico e di un nuovo rapporto con il cittadino, su basi relazionali, collaborative, partecipative e di servizio. Il cambiamento, lento e ancora in atto, ha come obiettivo *l'amministrazione condivisa*. Si tratta di una formula organizzativa fondata sulla collaborazione e sulla reciproca fiducia fra amministrazione e cittadini, considerati come soggetti attivi che, integrando le risorse di cui sono portatori con quelle dell'amministrazione, assumono una parte di responsabilità nel risolvere problemi d'interesse generale. In questo modello, il cittadino viene proiettato al centro dell'azione amministrativa, ne diviene termine di riferimento, con i suoi bisogni ma anche con la sua capacità di proposta e di partecipazione.

La dottrina prevalente individua, allora, tre modalità d'uso della comunicazione da parte delle istituzioni pubbliche: **la comunicazione istituzionale**, finalizzata ad esternare le attività e le funzioni, ad applicare norme, a regolare giuridicamente i rapporti fra i soggetti membri dell'ordinamento (*comunicazione normativa o giuridico - formale*), ad informare gli utenti sulle modalità di funzionamento degli uffici e sull'applicazione di norme (*comunicazione di servizio*), a far conoscere l'identità e l'orientamento operativo delle istituzioni pubbliche (comunicazione d'immagine); **la comunicazione politica**, che proviene dalle istituzioni pubbliche e dai partiti o movimenti politici ed è incentrata su tematiche controverse di interesse generale, sulle quali sussistono orientamenti e opinioni contrastanti; **la comunicazione sociale**, diretta a promuovere la risoluzione di problemi di interesse generale (tutela ambientale, salute, previdenza, istruzione, occupazione, sicurezza sociale, ordine pubblico e quanto altro).

Anche nel campo della comunicazione, dunque, il ruolo del cittadino è mutato o sta mutando, nell'intenzione del legislatore attento all'evoluzione sociologica: da soggetto meramente passivo, egli deve divenire parte attiva, in ausilio agli organismi istituzionalmente deputati alla comunicazione, che abbiamo appena definito anche pubblica. Anche relativamente al settore delle comunicazioni, dunque, viene in gioco la sussidiarietà, sia come sussidiarietà verticale (la decisione deve essere presa il più vicino possibile al cittadino) sia come sussidiarietà orizzontale (il pubblico non deve fare ciò che il privato è in grado di fare direttamente). La sussidiarietà 'presa sul serio' è, quindi, molto più che il mero tentativo di una riduzione delle spese per l'erogazione di servizi pubblici: essa è la libertà di scelta e di espressione del cittadino e si realizza se il pubblico come il privato dispongono delle risorse necessarie e se c'è un meccanismo imparziale di accesso al servizio e di garanzia della qualità delle prestazioni.

Riassumendo, dunque, anche nel campo delle comunicazioni trova applicazione il principio di sussidiarietà, anche nelle sue varie declinazioni (o, come vedremo, nei suoi significati impliciti) di solidarietà e fratellanza. Con ciò significando che al cittadino ed alle comunità intermedie debba essere lasciata libertà di comunicazione non solo a livello privato, ma anche libertà di partecipazione all'organizzazione della co-

municazione pubblica, nel senso che abbiamo sopra descritto. L'applicazione del principio di sussidiarietà deve senz'altro essere ulteriormente promossa anche nel campo della comunicazione. Ed è questo l'auspicio della migliore dottrina, la quale fa riferimento a cinque ambiti nei quali ritiene occorra implementare il detto principio di sussidiarietà (solidarietà): la semplificazione amministrativa; la regolazione del mercato; il ruolo negoziale delle organizzazioni civiche per dirimere le controversie; i sistemi di promozione e verifica della qualità basati sull'impegno civico e, appunto, la diffusione di servizi di assistenza, intervento, ed informazione – comunicazione. Ciò attraverso un coinvolgimento dei cittadini che sia il riconoscimento di una pari dignità nel ruolo e nelle capacità di ognuno.

Necessaria conseguenza è che anche al cittadino, singolo o associato (nelle comunità intermedie), che si viene ad occupare di comunicazione, debbano essere riferiti quei principi di etica che caratterizzano la società così come è attualmente strutturata.

In altri termini, le comunicazioni debbono essere informate a quell'etica sociale della quale la sussidiarietà è divenuta, ormai, principio.

Appare più che mai opportuno riportare un passo del documento del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali circa l'Etica nelle comunicazioni sociali, per il quale: «I principi e le norme etiche importanti in altri campi valgono anche per il settore delle comunicazioni sociali. I principi di etica sociale, come la solidarietà, la sussidiarietà, la giustizia, l'equità e l'affidabilità nell'uso delle risorse pubbliche e nello svolgimento dei ruoli che si basano sulla fiducia della gente, sono sempre da tenere in conto. La comunicazione deve essere sempre veritiera, perché la verità è essenziale alla libertà individuale e alla comunione autentica fra le persone. L'etica nelle comunicazioni sociali non riguarda solo ciò che appare sugli schermi cinematografici o televisivi, nelle trasmissioni radiofoniche, sulla carta stampata e su Internet, ma va riferita anche a molti altri aspetti. La dimensione etica tocca non solo il contenuto della comunicazione (il messaggio) e il processo di comunicazione (come viene fatta la comunicazione), ma anche questioni fondamentali strutturali e sistemiche, che spesso coinvolgono temi relativi alle politiche di distribuzione delle tecnologie e dei prodotti sofisticati (chi sarà ricco e chi povero di informazioni?). Queste questioni ne comportano altre che hanno implicazioni politiche ed economiche relative alla proprietà e al controllo. Almeno nelle società aperte con economie di mercato, il problema etico di tutti consiste nel bilanciare il profitto e il servizio al pubblico interesse, inteso secondo una concezione ampia del bene comune. Anche per le persone di buona volontà non è sempre immediatamente chiaro in che modo applicare principi e norme etici a casi particolari. Sono necessari riflessioni, dibattiti, dialogo ... In tutte e tre le aree, messaggio, processo, questioni strutturali e sistemiche, il principio etico fondamentale è il seguente: la persona umana e la comunità umana sono il fine e la misura dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale. La comunicazione dovrebbe essere fatta da persone a beneficio dello sviluppo integrale di altre persone. Lo sviluppo integrale richiede beni e prodotti materiali sufficienti, ma anche una certa attenzione alla "dimensione interiore" (GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 29; 46). Tutti meritano l'opportunità di crescere e di prosperare attingendo alla vasta gamma di beni materiali, intellettuali, emotivi, morali e spirituali. Gli individui hanno una dignità e un'importanza inalienabili e non possono essere sacrificati in nome di interessi collettivi ... Un secondo principio è complementare al primo: il bene delle persone non si può rea-

lizzare indipendentemente dal bene comune delle comunità alle quali le persone appartengono. Questo bene comune andrebbe inteso esclusivamente come somma totale di propositi condivisi, per il cui raggiungimento tutti i membri della comunità si impegnano insieme e al cui servizio è l'esistenza stessa della comunità. Per questo, anche se le comunicazioni sociali guardano giustamente alle esigenze e agli interessi di gruppi particolari, non dovrebbero farlo in modo da mettere un gruppo contro l'altro, in nome, ad esempio del conflitto di classe, del nazionalismo esagerato, della supremazia razziale, della pulizia etnica e simili. La virtù della solidarietà, "la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune" (*Sollicitudo rei socialis*, n. 38), dovrebbe regnare in tutte le aree della vita sociale, economica, politica, culturale e religiosa...». Per comunicare, allora, non basta contare sulle strutture di comunicazione e su una formazione professionale, ma occorre avere una formazione pregressa basata su valori etici. Un codice deontologico da rispettare si può apprendere, ma *l'Ethos* è ciò che fa la differenza.

Gli strumenti della comunicazione possono certamente dare un grande apporto al rafforzamento delle relazioni umane, ma se la preparazione morale e intellettuale sono deficitarie, oppure manca la buona volontà, il loro uso può raggiungere l'effetto contrario; creare, in altre parole, maggiori incomprensioni e maggiori dissensi fra gli uomini, con conseguenze deleterie. Troppo spesso, infatti, si appura che, mediante gli strumenti della comunicazione, sono negati o misconosciuti gli stessi valori fondamentali della vita umana³.

Premettendo che i due termini etica e morale designano in modo identico una considerazione regolatrice dei comportamenti umani, specificando che «La morale comanda, l'etica raccomandanda, e che la morale non si limita a descrivere, e neppure a comprendere, ma indica all'uomo la norma che deve osservare nel suo agire, a proposito di *etica della comunicazione pubblica*, c'è da dire che la rilevanza del tema comunicazione nel campo dell'etica ha assunto un peso molto maggiore che in passato. Si predilige quel tipo di comunicazione che cerca nel destinatario un consenso libero, fondato su argomenti convincenti. Questo è appunto il tipo di comunicazione in cui si esprime ogni forma di proposizione etica.

Per questo è dovere di coscienza per tutti i comunicatori procurarsi una seria competenza in materia; dovere tanto più grave quanto più grande è l'influenza del comunicatore, per motivo del suo ufficio, sulla moralità della comunicazione. Lo stesso si deve dire, a maggior ragione, per quanti hanno incombenze educative o divulgative e, quindi, influiscono sui gusti e sulle inclinazioni degli altri.

Ma i professionisti dei mezzi di comunicazione sociale non sono gli unici ad avere doveri etici. Anche i fruitori hanno obblighi. Gli operatori che tentano di assumersi delle responsabilità meritano un pubblico consapevole delle proprie. Il primo dovere degli utenti delle comunicazioni sociali consiste nel discernimento e nella selezione. Dovrebbero informarsi sui *media*, sulle loro strutture, sui modi operativi, sui contenuti, e fare scelte responsabili, secondo sani criteri etici circa cosa leggere o guardare o ascoltare. Oggi tutti hanno bisogno di alcune forme di costante educazione ai me-

³ A dircelo è la Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali, Istruzione Pastorale *Communio et Progressio*, sugli strumenti della Comunicazione Sociale, pubblicata per disposizione del Concilio Vaticano II, Roma 23/03/1971, n. 9.

dia, sia per studio personale sia per poter partecipare a un programma organizzato o entrambe le cose. Più che insegnare tecniche, l'educazione dei mezzi di comunicazione sociale contribuisce a suscitare nelle persone il buon gusto e il veritiero giudizio morale. Si tratta di un aspetto di formazione della coscienza. Viepiù che, al giorno d'oggi, il rapidissimo moltiplicarsi delle vie e dei mezzi di comunicazione in tempo reale consente lo stabilirsi immediato di relazioni tra persone anche lontanissime. Ciò comporta un accrescimento di responsabilità nella gestione dei mezzi di comunicazione stessi. La sussidiarietà (solidarietà), allora, deve essere vista sia come principio sociale, come pure sopra accennato, sia come virtù morale, proprio a causa di quell'interdipendenza che viene a crearsi tra persone anche lontane per l'appena menzionato sviluppo dei mezzi di comunicazione. Appare opportuno dare conto, ora, del perché si sia fatto maggiormente riferimento espresso al principio di *sussidiarietà* nell'ambito di un convegno che vede come tema fondamentale quello della *solidarietà*. Ciò in quanto si ritiene che i due principi non possano andare disgiunti. Parlare di sussidiarietà significa parlare anche, contemporaneamente, di solidarietà. «*La solidarietà senza sussidiarietà, infatti, può degenerare facilmente in assistenzialismo, mentre la sussidiarietà senza solidarietà rischia di alimentare forme di localismo egoistico*»⁴.

Prescindendo dalle considerazioni circa un eventuale giudizio di graduazione tra diversi ordinamenti sociali, che ci porterebbero lontano dal tema del nostro dibattito, sembra di poter concludere riportando alcune considerazioni svolte dalla dottrina circa il pensiero di Antonio Rosmini⁵. Il Rosmini, che fa dell'uomo il centro vivo di tutta l'esperienza, il portatore di un patrimonio di diritti inalienabili, di libertà fondamentali, non considera, tuttavia, l'uomo medesimo come una monade chiusa in se stessa. La persona umana è naturalmente aperta verso gli altri. Con gli altri *deve* comunicare, per interessere un vincolo sociale di grande dignità, quale derivante, appunto, proprio dalla disponibilità dell'uno verso l'altro. Non è, dunque, ipotizzabile che nel rapporto di comunicazione, inteso, per quanto appena detto, nel senso filosoficamente più elevato e praticamente più ampio, si possa vedere un comunicatore attivo e dei destinatari meramente passivi. Tutti, diversamente, debbono avere un ruolo attivo. E ciò avviene sia nella comunicazione più immediata, quale quella dell'ambito familiare, che sopra è stata, seppur riduttivamente, definita *privata*, sia nella comunicazione che è stata definita *pubblica*. In ciò rileva massimamente quel principio di sussidiarietà–solidarietà al quale si è fatto più volte riferimento. Generalizzando, le comunità intermedie (tra le quali, per Rosmini, premege la *società domestica*) si relazioneranno, allora, con la società civile (per Rosmini, lo Stato), in maniera da favorire il raggiungimento del bene comune non nell'interesse dell'istituzione in quanto tale, ma nell'interesse della persona umana. La sussidiarietà – solidarietà, dunque, finalmente come strumento di promozione della dignità dell'uomo, che, nel rapporto con il suo simile, si serve della comunicazione, che allo stesso fine nobile deve essere votata.

⁴ *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, a cura del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, p. 192.

⁵ P. BELLINI, *Saeculum Christianum, Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*, Giappichelli Editore, Torino 1995, p. 147 e ss..

La parte più accreditata della dottrina, allora, diversamente, fa risalire l'origine delle confraternite in senso stretto alla fine dell'epoca carolingia, quando comparirono delle *fraternità* laiche, nelle quali si mescolavano preoccupazioni religiose e desiderio di assistenza⁶. I documenti, però, non ne parlano fino all'XI secolo. Nel XII secolo, tali *fraternità* si moltiplicarono, con la comune principale finalità della preghiera, affiancata da quella dell'assistenza ai moribondi, della responsabilità di una sepoltura decente e delle messe di anniversario. Con il passare del tempo, alle citate finalità se ne aggiungono altre, maggiormente inclinate alla temporalità. Le confraternite, infatti, intendono dare maggiore splendore alle cerimonie religiose, costruire o riparare cappelle o chiese. Fino al XIII secolo, quando alcune confraternite di carattere militare, fondate da vescovi, riuniscono chierici e laici nella lotta contro l'eresia. Altre, invece, si dedicano all'organizzazione, come meglio si vedrà dappresso, di pellegrinaggi. È relativamente alla metà del XIII secolo che si ha una vera e propria documentazione circa l'esistenza e l'organizzazione delle confraternite: esse sono caratterizzate, come si è visto e come meglio si dirà, da tratti comuni, ma con la preponderanza di una finalità sulle altre nello svolgimento della vita confraternale. Esistono, dunque, confraternite di devozione, dedite a favorire una partecipazione più diretta dei laici alla liturgia; confraternite di penitenti, intente ad evidenziare la necessità del pentimento e della penitenza; confraternite di mestiere, che uniscono attorno al culto del santo patrono coloro che esercitano una stessa professione ed offrono a questi anche una base di rappresentanza per la categoria; confraternite di beneficenza, a volte anche frutto della modificazione o della crescita di confraternite di altro tipo, che si distinguono offrendo specifici servizi di assistenza, gestendo ospedali, curando la sepoltura dei morti. Sul fronte religioso, le confraternite rappresentavano lo sforzo dei laici per ritagliarsi uno spazio fra la gerarchia, i monaci ed il popolo dei fedeli. «Oltre l'*Ordo clericorum* e l'*Ordo monasticum* si voleva affermare un nuovo *Ordo*, l'*Ordo fraternitatis* che raccogliesse i laici devoti e "impegnati" in una sorta di spazio intermedio tra quello dei semplici fedeli e quello dei religiosi»⁷. Sul fronte civile, le confraternite rappresentano, invece, una delle forme attraverso le quali si esprime il desiderio di partecipazione alla vita sociale, anche politica, della comunità.

Le primissime confraternite delle quali si hanno notizie documentate sono quelle che si occupavano prevalentemente di attuare la pietà nella vita quotidiana, espletando compiti di utilità sociale, che meglio sono conosciute come *misericordie*⁸. La prima di queste fu la Venerabile Arciconfraternita della Misericordia di Firenze, nata intorno al 1244⁹. Vi è da dire che le confraternite di questo genere, cioè quelle aventi

⁶ Si veda, in proposito, J. GAUDEMET, op. cit., p. 517 e ss.

⁷ PAGLIA V., op. cit.

⁸ Relativamente alla opportunità della fondazione di queste, attente alla cura di aspetti pratici della vita religiosa, si fa riferimento alla prima lettera di San Paolo ai Tessalonicesi, nella quale l'apostolo dichiara che: «I defunti non si troveranno in condizioni di inferiorità rispetto ai vivi, quando ritornerà il Signore» (I Tess. 4, 13-18). Il prendersi cura dei defunti dal punto di vista materiale, cioè, trova la sua ragione profonda nell'esigenza di risposta ad un ben preciso invito del Signore.

⁹ La Venerabile Arciconfraternita della Misericordia di Firenze è una confraternita che si occupa del trasporto dei malati, fondata a Firenze da San Pietro martire. È la più antica confraternita laica per l'assistenza ai malati e, in generale, la più antica istituzione privata di volonta-

primarie finalità assistenziali, dalle quali dipendevano ospedali per malati, poveri e derelitti, presentavano una certa vicinanza con la forma di vita religiosa dei conversi degli enti monastici. Spesso, poi, con il passare del tempo, esse scomparvero, soppiantate da enti di pubblica beneficenza ed assistenza, sorti a partire dal XV secolo.

Con la citazione dell'Arciconfraternita della Misericordia di Firenze si rende necessario soffermarsi brevemente (trascurando la corretta successione cronologica degli eventi) sulla differenza tra confraternite ed arciconfraternite. Il titolo di arciconfraternita veniva attribuito a quella confraternita cui veniva concessa la facoltà di aggregare a sé tutte le altre, ovunque erette, aventi il medesimo fine di culto e la medesima denominazione. Fra i vari onori di cui godevano in particolare le arciconfraternite (quasi sempre romane), non era infrequente la possibilità di poter chiedere ogni anno al Papa, in occasione della propria festa titolare, la liberazione di un condannato a morte. Le arciconfraternite rappresentano, dunque, già un passo ulteriore nella vita organizzativa confraternale, nel senso di una istituzionalizzazione federativa.

Tornando alle origini, la prima confraternita maggiormente preoccupata dell'aspetto spirituale, invece, si fonda in un periodo di poco successivo, vale a dire quando il movimento mistico dei Flagellanti, detto anche dei Disciplinanti (Disciplinati) o dei Battuti, cominciò a manifestare una certa influenza sulla vita religiosa¹⁰. Questo movimento penitenziale si iniziò a Perugia, nel 1260 ed in breve tempo si diffuse in tutta Europa; esso sopravvisse a lungo ed il suo aspetto caratteristico consisteva nella flagellazione pubblica in processione, che si accompagnava a canti mistici e religiosi. Molto probabilmente anche in Calabria il movimento dei Flagellanti fece suoi proseliti tanto che ancora oggi, ogni anno, si organizzano manifestazioni religiose alle quali partecipa un gruppo piuttosto numeroso di fedeli chiamato *I Vattienti*, che può essere ricondotto al predetto movimento. Il movimento dei Flagellanti, nel corso della sua vita, si trasformò, dunque, da fenomeno emozionale, legato a precise contingenze di tempo e di luogo, a fatto istituzionale, con la fondazione di numerosissime confraternite che, in Italia, ebbero un grande sviluppo e che servirono a regolare lo slan-

riato esistente al mondo, ancora attiva dalla sua fondazione. La confraternita, nota semplicemente come La Misericordia, si è dedicata fin dall'inizio della sua storia al trasporto dei malati verso gli ospedali della città, alla raccolta di elemosine per maritare fanciulle povere, alla sepoltura dei bisognosi, e ad altre opere di carità. La fondazione è incerta: secondo una leggenda sarebbe stata opera del facchino Piero di Luca Borsi, mentre in un registro dell'Arciconfraternita, datato 1361, è riportato che la Confraternita fu: «Cominciata per lo beato Messer Santo Pietro Martire dell'Ordine dei predicatori». Si trattò, in particolare, di una filiazione della *Societas Fidei*, costituita nel 1244 con il nome di Compagnia di Santa Maria della Misericordia. La Confraternita si distinse rapidamente soprattutto – come detto – per la costante attività nel campo del trasporto degli infermi, in special modo durante le sempre più frequenti pestilenze. In breve tempo, crebbe di numero e popolarità, nonché, inevitabilmente, di ricchezza, quando iniziarono ad affluire donazioni e lasciti testamentari. Nel XIV secolo, la Confraternita venne riconosciuta dal Comune come una vera e propria istituzione pubblica in una provvisione con la quale si dava ai Fratelli il diritto di eleggersi i propri responsabili, detti Capitani.

¹⁰ Nel 1260, l'eremita Ranieri Fasani da San Sepolcro diede inizio al movimento dei Disciplinati (o Disciplinanti). Questi penitenti itineranti predicavano la mortificazione del corpo mediante l'autoflagellazione e si battevano con una disciplina, cioè con un mazzo di cordicelle (generalmente cinque, in ricordo delle piaghe di Cristo) munite di nodi o di palline di legno. A tale scopo, il saio, o sacco, indossato dai penitenti era munito, sulle spalle o sul dorso, di un'apposita apertura o finestrella.

cio emotivo e popolare dello stesso movimento dei Flagellanti, per ricondurlo ad un gruppo religioso con scopi, più rispondenti alla realtà terrena, di pietà e di beneficenza, oltre che, naturalmente, di culto e di formazione spirituale e religiosa. Anche se le confraternite riuscirono a mitigare il movimento dei Flagellanti, riconducendolo, come appena detto, ad un movimento laico con fini diversi, nel 1335, a Roma, con Venturino da Bergamo¹¹, nacque un nuovo movimento penitenziale e flagellante che, mentre in Italia rimase nei limiti dell'Ortodossia, in Europa – ove divenne molto popolare – assunse aspetti ed atteggiamenti eretici, che crearono grandi perplessità nell'Autorità Ecclesiastica, tanto che, nel 1349, ricevette una chiara condanna da parte di Papa Clemente VI. Le confraternite, come sbocco del primo movimento dei Flagellanti, si appoggiavano, per l'assistenza religiosa e la formazione spirituale, ai Francescani e, in determinati giorni, si riunivano per disciplinare la loro opera. In quel periodo, quindi, in ogni classe di cittadini si manifestò un grande spirito di associazionismo religioso e nacquero le prime confraternite squisitamente laicali. Gli scopi erano diversi da quello del movimento dei flagellanti e si possono sintetizzare, come accennato, in scopi di pietà, di culto e di beneficenza. Dalle adunanze di queste confraternite, caratterizzate dalla presenza del canto in volgare delle laudi, nacquero pure le compagnie dei laudesi.

Come possibile notare da quanto sin qui detto, gli statuti delle confraternite sono giunti sino a noi raramente per quanto riguarda le confraternite sorte nel corso del XII secolo, mentre in numero abbondante per quanto riguarda quelle operanti nel XIII. È proprio l'esame di tali statuti che consente di individuare i tratti generali di questi raggruppamenti, pure, comunque, già sopra illustrati, seppure in estrema sintesi.

¹¹ Venturino da Bergamo, o Venturinus de Lemen (1304-1346), al secolo Venturino de Apibus, nacque da Lorenzo degli Artifoni di Almenno, che poi cambiò il proprio patronimico in de Apibus, e da Caracosa, non meglio nota, ma di illustre famiglia. Fra i suoi fratelli, Jacopo Domenico, Pierina e Caterina, il primo fu in rapporti di amicizia con il Petrarca e di Caterina si sa che entrò nel convento di Santa Marta, fondato a Bergamo dallo stesso Venturino, attorno al 1334. Venturino indossò a quattordici anni il saio domenicano a Bergamo, nel convento di Santo Stefano e completò gli studi a Genova, dove fu ordinato sacerdote. Fu un teologo e un predicatore che si caratterizzava per la veemenza delle proprie parole a difesa della pace, in un periodo storico sconvolto dalle lotte tra Guelfi e Ghibellini. Venturino, che, attraverso la propria oratoria, aveva acquisito un forte carisma, percorse l'Italia centro-settentrionale predicando e sommuovendo animi ben disposti ad accettare il suo messaggio. Nel febbraio del 1335, si pose a capo di un enorme pellegrinaggio di oltre diecimila persone, da Bergamo alla volta di Roma. Fu una processione imponente, che in ogni posto in cui sostava lanciava il proprio messaggio di pace, rendendolo più efficace con pratiche di autoflagellazione. Questo pellegrinaggio, tuttavia, suscitò il sospetto di Papa Benedetto XII, che da Avignone, temendo di vedere usurpato il proprio potere, condannò l'iniziativa di Venturino. Raggiunta Roma, il 21 marzo 1335, Venturino predicò con successo, nonostante il sospetto e l'avversione della Curia, ma, quando lasciò Roma per recarsi ad Avignone per chiarire la propria posizione davanti al Papa, la folla dei penitenti che lo aveva accompagnato si sciolse, nell'indifferenza e, forse, nello scherzo dei Romani. Ad Avignone, Venturino non ottenne quella comprensione da parte del Papa, in cui aveva sperato, e, dopo un lungo interrogatorio, fu accusato di eresia e condannato. Gli fu impedito di predicare e fu relegato in un convento ad Aubenas, in Francia, praticamente una prigionia. Papa Clemente VI lo liberò, nel 1343, reintegrandolo nella predicazione e nella confessione e lo incaricò di predicare la crociata contro i Turchi, cosa che fece con la consueta veemenza. Nel 1344, si recò assieme ai crociati a Smirne, dove, il 28 marzo 1346, morì.

Quando il movimento itinerante si esaurì, sorsero, dunque, numerose compagnie o confraternite di disciplinati, che contribuirono non poco al rinnovamento della vita cristiana. Le confraternite, o compagnie, erano, a questo punto, come accennato, ormai associazioni laiche, canonicamente erette, con propri statuti. La loro massima aspirazione era l'aggregazione a qualche arciconfraternita di Roma, perché i loro membri potessero lucrare le numerose indulgenze concesse da vari pontefici. Raramente ottenevano, con il titolo di arciconfraternita, il diritto di aggregare, a loro volta, altre confraternite. I membri delle confraternite, alle pratiche religiose nei loro oratori, accompagnate spesso dall'uso della disciplina come pratica devozionale, alternavano opere di carità, prestando assistenza ai confratelli malati, pregando per quelli defunti, visitando i carcerati, i condannati a morte e riuscendo anche a costruire ospedali per i poveri e ricoveri per i pellegrini diretti in Terra Santa o a Roma alla Tomba di San Pietro. Alle varie attività le confraternite facevano fronte con le quote dei loro membri, con offerte di privati, con lasciti loro pervenuti, con il reddito di beni immobili di proprietà. Per facilitare, poi, il matrimonio di fanciulle povere, elargivano somme di denaro, dette doti, attingendo al reddito di particolari lasciti a tale fine. A differenza delle congregazioni religiose, i membri delle confraternite non emettevano voti né vivevano in comunità. La stabilità, elemento molto importante in un'associazione, in quanto solo così possono essere raggiunti gli scopi più alti, veniva assicurata da un formale decreto emesso dall'autorità ecclesiastica e dalla obbligatoria adozione di uno statuto che fissava lo scopo della confraternita e regolava i rapporti sociali interni.

Tra le confraternite più rappresentative del fenomeno, si annoverano quella, come visto, dei Battuti o Flagellanti o Disciplinati, quella del Gonfalone¹², quella dei Cinturati di Santa Monica e Sant'Agostino¹³ e quella dei

¹² Questa importantissima confraternita nacque a Roma, come riportò papa Gregorio XIII, in un suo breve del 1579. In realtà, all'epoca, la compagnia era denominata Raccomandati di Madonna Santa Maria e costituiva solo una delle altre confraternite che, riunendosi, in un secondo momento, avrebbero costituito la Confraternita del Gonfalone. Nel 1267, papa Clemente IV riconobbe il pio sodalizio dei Raccomandati di Madonna di Santa Maria; successivamente, gli ordini Franciscano, Domenicano ed Agostiniano appoggiarono fortemente questa fratellanza, che poi diffuse la filosofia di questi ordini mendicanti. L'anno 1486 fu fondamentale per la sua storia: Innocenzo VIII riconobbe l'unione delle società dei Raccomandati e le eresse in una, con il nome di Confraternita del Gonfalone. In più le fu concessa una nuova chiesa, quella di Santa Lucia Nuova in Parioli, sita nell'omonimo rione. L'incorporazione di più società apportò una notevole ricchezza al Gonfalone, che, con il passare degli anni, assumeva maggiore influenza. L'attività del Gonfalone fu indirizzata, fino al XVIII secolo, alla liberazione ed affrancazione degli schiavi, nonché ad un continuo percorso caritatevole. In Italia, a tutt'oggi, vi sono numerosissime confraternite che, incorporandosi con quella del Gonfalone, ne portano ancora il nome e ne continuano la tradizione di carità e di culto.

¹³ Nacque a Bologna, nel 1318, quando fu istituita la Confraternita di Santa Maria Madre di Consolazione. Tale Compagnia era ospitata nella Chiesa di San Giacomo, dove era l'Ordine Agostiniano, di cui la Confraternita farà parte integrante. In seguito, nel 1439, con il decreto *Solet pastoralis sedes*, il Vicario Generale di papa Eugenio IV approvava la fondazione della Confraternita della Cintura, movimento già in atto in Italia e promosso dai conventi agostiniani. In quella data, fu fondata la Compagnia della Cintura, sempre a Bologna, sempre nella chiesa di San Giacomo Maggiore. Per comprendere il significato della "cintura" e perché essa fosse associata al culto della Madonna della Consolazione, bisogna fare riferimento ad una tradizione agostiniana. Essa vuole che la Beata Vergine, per consolare e sostenere le ansie di Santa Monica, a causa della vita piena di tri-

Bianchi¹⁴. Nel tempo ne sorsero moltissime, legate anche alle nazionalità dei proponenti.

Dunque, dal XII secolo in poi, le confraternite si diffusero rapidamente in Francia, Germania, Italia, Spagna. La presenza penetrante di esse, la fiducia che incutevano nei fedeli, l'esempio di povertà e di rettitudine contribuirono, dapprima, a salvare la Chiesa negli anni della divulgazione dell'eresia. I laici associati permisero, poi, alla Chiesa di essere presente in tutti gli ambienti, costituendo un vero e proprio tessuto connettivo di fronte al quale l'eresia non aveva la possibilità di attecchire. Nel corso dei secoli, gli scopi delle confraternite si mantennero sempre presenti, su due binari. Da un lato, la missionarietà e, dall'altro, l'esercizio della carità: accogliere i pellegrini, assistere i carcerati, seppellire i morti, costruire ospedali.

Parte della storiografia, nel ricostruire la storia delle origini delle confraternite, relativamente al passaggio da un tipo con aspirazioni essenzialmente religiose ad uno con finalità differenziate, pone l'accento sulla caratteristica elitaria delle confraternite laicali. «La progressiva regolarizzazione della vita religiosa, operatasi nel corso dei secoli XII e XIII, agevolò in Italia la fioritura, in particolare nei centri urbani, di numerose associazioni destinate alle manifestazioni ... di una élite del laicato: presso il quale non si delinea più, in via preferenziale, l'aspirazione a una forma di vita semi-religiosa, sul genere di quelle che nei secoli centrali del medioevo si ricollegarono alle istituzioni monastiche, e nemmeno a esperienze individuali di vita eremitica»¹⁵. In sostanza, le confraternite devote vengono viste come associazioni di laici, autonome rispetto alla gerarchia ecclesiastica, ma con la peculiarità di riuscire a stimolare, per mezzo della loro organizzazione, una pratica devozionale maggiormente partecipata da parte dei fedeli¹⁶.

bolazioni di Sant'Agostino, suo figlio, le donò una Cintura, simbolo di forza e costanza nella fede. Le Compagnie che si rifacevano alle figure dell'Ordine, cioè a quelle di S. Agostino, Santa Monica e della Madonna della Consolazione, dopo il decreto del 1439, entrarono numerose nell'Associazione dei cinturati che rappresentavano il Quart'ordine agostiniano, ben distinto dal Terz'ordine. Queste Compagnie del Quart'ordine assunsero spesso, in tutto il Paese, il nome di Società di Santa Monica. La diffusione delle Confraternite dei Cinturati di Santa Monica fu notevole, soprattutto grazie alla capillare presenza agostiniana nella penisola. Nel corso del XVI e XVII secolo furono elargite tante indulgenze a questa corrente confraternale che essa arrivò ad essere una delle più influenti e con il maggior numero di privilegi. Fu tale la diffusione dell'incorporazione a Bologna delle Compagnie del Quart'ordine che quest'ultimo fu considerato un tutt'uno con l'Arciconfraternita dei Cinturati. Le aggregate di questa Confraternita, in Italia, sono tutt'ora numerose nel continuare il culto della Madonna della Cintura e nel diffondere il messaggio di pace di Sant'Agostino.

¹⁴ Il 5 marzo del 1399, i Bianchi, partiti dalla Provenza, arrivano a Chieri (Torino): uomini e donne coperti di bianche tuniche, la testa nascosta da un cappuccio con solo due fori per gli occhi; sul capo e sul petto una croce rossa e con i fianchi serrati da corde, scendono in piazza pregando e flagellandosi a sangue e chiedendo il perdono dei peccati. Molti iniziano a seguirli diffondendo, così, la Confraternita dei Bianchi. Anche questo movimento andò ad esaurirsi, come quello precedente dei Disciplinati, ed anche in questo caso sopravvisse, comunque, la confraternita che con esso era nata.

¹⁵ RUSCONI R., in: CANTARELLA G.M., POLONIO V., RUSCONI R., *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Editori Laterza, Bari 2001, p. 214 e ss.

¹⁶ «... I confratelli risultarono essere i più attenti ascoltatori delle prediche pronunciate dai pulpiti delle chiese e nelle piazze. Parimenti, l'esortazione all'osservanza dei precetti ecclesiastici, dalla partecipazione alla liturgia alla confessione dei peccati all'assunzione dell'eucaristia, trovava da parte dei confratelli non solo l'osservanza minimale degli adempimenti prescritti, ma anche forma di più intensa vita sacramentale»: RUSCONI R., op. cit., p. 216.

Quanto allo sviluppo delle confraternite, esse presero piede nella società cittadina italiana, prevalentemente nella parte settentrionale e centrale della Penisola (anche se non mancarono, come sopra accennato, esempi di confraternite nel Meridione), nelle quali prevaleva una forte tendenza ad associarsi in organismi simili alle corporazioni professionali delle arti e dei mestieri. Anche nell'organizzazione delle confraternite si riproduceva l'articolazione sociale delle città e si rafforzavano, con la fratellanza, i rapporti sociali già esistenti, quali quelli familiari o quelli fondati su affinità culturali. Pure la distribuzione delle cariche associative all'interno delle confraternite ricalcava le metodologie organizzative della società nella quale le confraternite stesse si sviluppavano. E le istituzioni cittadine prestavano estrema attenzione ad eventuali eccessivi rafforzamenti di queste associazioni, che avrebbero portato il rischio dell'insorgere di gravi conflitti.

Per quanto riguarda, invece, l'atteggiamento della Chiesa di Roma nei confronti delle confraternite, la recente storiografia vede un progressivo incremento del favore che Questa manifestò riguardo alle associazioni di laici devoti. Esse, infatti, venivano anche ritenute strumenti di consolidamento dell'ortodossia, che avrebbero condizionato l'operato dei potentati laici nel senso di un'inevitabile maggiore attenzione alle opzioni della fede cristiana¹⁷. Le confraternite devozionali erano, infatti, spesso intitolate a specifici santi, e, in larga misura, anche alle varie denominazioni del culto della Vergine Maria. Generalmente esse facevano riferimento, per le pratiche sacramentali e liturgiche, ad un altare eretto all'interno di una chiesa o ad una cappella ricavata in essa. Ciò rinsaldava il legame della Chiesa con i laici devoti appartenenti alle organizzazioni confraternali. E questo succedeva anche per le già citate confraternite dei laudesi, la cui specifica finalità religiosa consisteva nell'organizzazione di manifestazioni paraliturgiche di canto volgare, proprio in onore della Vergine Maria o di altri santi¹⁸.

Un'attenzione particolare, dunque, deve meritare lo studio del rapporto tra lo sviluppo del fenomeno confraternale con quello delle altre strutture della società, della cui necessità, attesa la sua complessità, si può, in questa sede, soltanto fare cenno, dopo averla implicitamente rappresentata in quanto relationato. Le finalità che le associazioni devozionali laicali si prefiggevano andavano spesso a sovrapporsi – come appena accennato – con quelle di altre forme associative od organizzative, tanto da ren-

¹⁷ Si veda: RUSCONI R., op. cit., p. 215. Solo in pochissimi casi, scarsissimamente documentati in quanto relativi al periodo che abbiamo individuato come essere quello della prima comparsa delle confraternite storicamente verificabile, vi furono confraternite dedite a supportare esclusivamente la Chiesa nella lotta all'eresie. In particolare, quella fondata a Milano, probabilmente intorno al 1232, da Pietro da Verona e quella nata a Firenze, probabilmente intorno al 1245, successivamente intitolata a San Pietro martire.

¹⁸ «Peculiare era, al contrario, la fisionomia istituzionale e organizzativa assunta dalle confraternite dei Disciplinati ovvero Battuti, i quali facevano risalire la propria origine al moto popolare di devozione che aveva interessato l'Italia centro-settentrionale nell'anno 1260 (anche se in verità la data della loro fondazione effettiva risultava spesso esserne assai lontana). La devozione della flagellazione volontaria prevista dai loro statuti, che ne imponevano la pratica al riparo da occhi indiscreti – e dalla quale vennero assai presto ovviamente escluse le donne –, li condusse ad avere edifici propri. L'oratorio dei Disciplinati, nel panorama urbanistico della città italiana degli ultimi secoli del Medioevo, rendeva visibile una maggiore indipendenza delle loro confraternite tanto dal clero secolare quanto da quello regolare: anche se quei laici devoti, alla stregua degli altri confratelli, ai chierici e ai frati dovevano di necessità fare ricorso per tutti i servizi liturgici e sacramentali», in: RUSCONI R., op. cit., p. 218.

dere alle volte impossibile discernere in quale consesso le esigenze di intervento fossero state avvertite per prime o quale consesso avesse influenzato la nascita o l'operato degli altri. Si fa riferimento, in particolare, al rapporto tra la vita delle confraternite e quello degli ordini monastici, in ambito religioso, e tra le confraternite e le associazioni cittadine o di categoria, in ambito laico.

Si può concludere questa breve relazione – da intendersi soltanto come tentativo di sintesi di nozioni che serva da spunto iniziale per una ricerca, una riflessione ed un'analisi molto più approfondite circa il fenomeno associativo laicale inserito nella vita della Chiesa ed in rapporto con la sua Gerarchia ed il suo diritto – evidenziando come, a partire dagli inizi del XIV secolo, le menzionate specificità devozionali delle singole confraternite mossero verso una tendenziale assimilazione reciproca dei loro rituali, con un orizzonte religioso molto omogeneo. Nelle campagne sopravviveva un numero limitato di confraternite, attestato nelle località al centro di un'area di gravitazione della popolazione rurale. Nei centri urbani, invece, il numero e la varietà delle organizzazioni confraternali erano direttamente proporzionali alla dimensione demografica. Il ruolo delle donne ebbe un'evoluzione tale che, riflettendo le dinamiche sociali italiane, ne vide una presenza ridotta, non mancando, però, esempi di partecipazione femminile, anche se, prevalentemente, nella qualità di madri, mogli o sorelle di confratelli maschi¹⁹.

Denso di significato intrinseco e foriero di un'enorme evoluzione nella politica e nella vita della Chiesa appare, dunque, il ruolo del laicato – destinato a mirabili sviluppi –, che si estrinseca e si inizia a valorizzare, nel caso di specie, con la nascita e lo sviluppo della storia delle confraternite²⁰.

Bibliografia sintetica

- BELLINI P., *Respublica sub Deo*, Il Mulino, Firenze 1981;
- CANTARELLA G.M., POLONIO V., RUSCONI R., *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Editori Laterza, Bari 2001;
- CARDIA C., *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà nella Chiesa*, in: AA.VV., *Studi in onore di Piero Bellini*, Tomo I, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1999;
- FANTAPPIÈ C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1999;
- GAUDEMET J., *Storia del diritto canonico - Ecclesia et Civitas*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998;
- JOSSA G., *Il Cristianesimo antico - Dalle origini al Concilio di Nicea*, Carocci Editore, Roma 1997;
- MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*;
- MUSSELLI L., *Storia del diritto canonico - Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali*, Giappichelli Editore, Torino 1992;
- PAGLIA V., in: AA.VV., *Jubilaeum Internationale Confraternitatum - Acta*, Roma 1984;
- PENCO G., *La Chiesa nell'Europa medievale*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2003.

¹⁹ Si confronti ancora: RUSCONI R., op. cit., p. 218 e ss.

²⁰ Si veda, in proposito: G. PENCO, *La Chiesa nell'Europa medievale*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2003, p. 272 e ss.

La Santa Sede e le nuove comunicazioni sociali: il digital divide

La solidarietà designa quel vincolo di interdipendenza che in un corpo sociale lega tra loro più persone, per cui esse, ponendosi su un piano di eguaglianza, mettono in comune i rischi e i vantaggi derivanti dalla loro attività associata¹. Essa si distingue dal solidarismo che invece fonda i suoi principi sull'individuo e sulla società che sono due realtà inscindibili perché l'una presuppone l'altra anche sul piano funzionale. L'Europa ha visto il fiorire delle dottrine solidaristiche soprattutto nei positivisti francesi e nei filosofi cattolici vicini al socialismo. In Francia, siffatta dottrina – occorre ricordarlo – ha trovato in Léon Bourgeois il suo promotore più valido² per il quale “per il fatto stesso che nascono e vivono in una società, gli uomini contraggono obbligazioni verso di essa perché in ogni atto della loro vita fruiscono del patrimonio che le generazioni passate hanno loro tramandato, e che essi hanno il dovere non solo di conservare, ma anche di accrescere e di migliorare. Queste obbligazioni di ordine sociale, superiori ad ogni volontà, non sono di natura contrattuale, ma si possono considerare come una specie di quasi-contratto creato dalla legge, indipendentemente da qualsiasi con-

* Avvocato, Prof. di Diritto Canonico nella Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza.

¹ ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, vol. V, col. 1544. SRS n° 40.

² Léon Victor Auguste Bourgeois (Parigi, 21 maggio 1851-Parigi, 29 settembre 1925) è stato un politico francese, Premio Nobel per la pace nel 1920. È stato il Primo Ministro della Francia dal 1 novembre 1895 al 29 aprile 1896. Fu senatore della Marna nel 1905 e presidente del Senato dal 14 gennaio 1920 al 16 febbraio 1923. Svolsse un ruolo importante nel voto della legge sui pensionati lavoratori e contadini nel 1910. Ministro degli affari esteri, in rappresentanza di Francia presso la conferenza di Algeciras, aprì il protettorato francese nel Marocco. La sua attività diplomatica preparò alla costituzione della Società delle Nazioni, di cui ne fu primo presidente nel 1919. Questo desiderio di disciplinare i rapporti tra gli Stati gli fece guadagnare il premio Nobel per la pace nel 1920. In politica interna, fu uno dei teorici del radicalismo. Il suo programma politico, la “solidarietà”, è stato tra liberalismo individualistico e socialismo collettivista. Scrisse nella *Revue nouvelle* proponendo il principio di un “dovere sociale” che dovrebbe soddisfare tutti. La filosofia della solidarietà, per il Bourgeois, può solo incoraggiare alla costruzione di una Repubblica dal pugno fermo, avente la “regola suprema della vita comune” contro la carità ridotta a una “pietà attiva”. In nome della solidarietà, cioè, per difendere il principio della successione fiscale, il reddito e la creazione di un regime pensionistico per i lavoratori: “les partis sont toujours en retard sur les idées”. (così S. AUDIER, *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007). Cfr., inoltre, Y.-M. AJCHENBAUM, *Ni compassion, ni socialisme*, Le Monde, 4 janvier 2008; Y. BENOÎT (dir.), *Premiers ministres et présidents du Conseil. Histoire et dictionnaire raisonné des chefs du gouvernement en France (1815-2007)*, Paris, Perrin, 2007; A. NIESS, M. VAÏSSE (dir.), *Léon Bourgeois (1851-1925). Du solidarisme à la Société des Nations*, Langres, Guéniot, 2006; M. SORLOT, *Léon Bourgeois. Un moraliste en politique*, Paris, Leprince, 2005; D. DEMKO, *Léon Bourgeois. Philosophe de la solidarité*, Edimaf, 2001.

senso...; lo scambio e l'uso dei servizi sociali e l'equa ripartizione delle passività e attività ad essi inerenti rappresentano l'oggetto del quasi-contratto di associazione, il quale, come tale, crea non solo dei semplici doveri morali, ma anche degli obblighi di natura giuridica, suscettibili di azioni e di sanzioni... perché noi non possiamo soddisfare i nostri debiti verso i nostri antenati, i quali ci hanno lasciato in eredità un cospicuo patrimonio di mezzi di civiltà... dobbiamo riconoscere come nostri creditori i vivi pagando a questi i debiti assunti con quelli in forza di un quasi-contratto"³. Occorre considerare come la prima guerra mondiale fece distogliere lo sguardo nei confronti della dottrina solidaristica.

In Germania un solidarismo fu teorizzato dal filosofo ed economista cattolico Heinrich Pesch⁴, che tentò di mettere insieme la concezione cristiana del mondo con i problemi economici cercando di conciliare il socialismo con la concezione individuale dell'uomo arrivando ad incentrare la vita economica sul bene comune, per cui la reciprocità e gli interessi comuni esprimono oltre ad una loro effettiva relazione anche e soprattutto una esigenza morale. In definitiva, non bisogna distogliere lo sguardo al benessere generale. "Per arricchirsi con il vero e con il bene creato, ogni persona umana deve "comunicare" con i suoi simili come è richiesto dall'essenziale limitazione dell'uomo, che non può conseguire isolatamente nella sua individualità molti valori fondamentali... Il primo dei valori comuni è la stessa persona umana e il suo perfetto sviluppo. Le relazioni reciproche che legano tra loro le persone in ordine alla realizzazione dei valori comuni lasciano però ai singoli la loro individualità, indipendente e autonoma, e i loro diritti originari.

Poiché le persone umane hanno anche un'esistenza materiale, cioè vivono nello spazio e nel tempo, i raggruppamenti sociali affinché raggiungano ordinatamente i loro scopi, esigono di avere un'organizzazione esterna... L'organizzazione esterna della vita sociale è un "valore", un bene; è un "bene comune umano", in quanto l'esigenza di vivere in società è comune a tutti gli uomini; però, di fronte agli altri beni umani comuni, ha un carattere essenzialmente strumentale. Perciò non può mai essere fine a se stessa, e deve assolutamente rispettare la persona umana, i suoi diritti imprescrittibili, la sua libertà e le sue competenze... In questo quadro dottrinale s'inserisce come norma fondamentale il principio che nella filosofia sociale cristiana prende il nome di principio di sussidiarietà"⁵. Il sistema cattolico del solidarismo è basato da una parte, sull'essenziale limitazione dell'uomo singolo e, dall'altra, sull'essenziale valore di fine di ogni persona umana nei confronti di tutto l'universo e di qualsiasi associazione ed organizzazione... Riteniamo ancora indiscusso questo insegnamento, che ha trovato

³ ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, vol. V, col. 1545.

⁴ Heinrich Pesch (17 settembre, 1854 a Colonia; 1 aprile 1926 a Valkenburg) è stato un teologo cattolico, gesuita, economista e filosofo sociale. È considerato come il fondatore del principio di solidarietà della dottrina sociale cattolica. Era un insegnante di Oswald da Nell-Breuning. Con i suoi cinque manuali di economia nazionale, ha creato i principi di base della Quadragesimo anno pubblicata 5 anni dopo da Pio XI. Tra l'individuo e la società c'è dipendenza reciproca e impegno. Per questo motivo, nel suo "sistema sociale" l'uomo e il servizio del bene comune dell'economia deve essere ancora definita. Pesch sostenne il settore privato e la libera concorrenza, compenetrata dalla giustizia sociale. Cfr. G. KREYSSIG, *Der Solidarismus als sozialwissenschaftliches Prinzip in der Formulierung durch Heinrich Pesch*, Diss. Univ. Leipzig, 1925.

⁵ ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, vol. V, col. 1546. Vedi vol. IV, col. 1536.

nel magistero della Chiesa, cominciando con la *Quadragesimo anno*, un'autorevole accoglienza. Tuttavia, la questione sociale si è nel frattempo molto estesa si da prendere, secondo lo stesso Paolo VI, il carattere di una dimensione mondiale. "Nelle loro grandi encicliche, *Rerum novarum* di Leone XIII, *Quadragesimo anno* di Pio XI, *Mater et Magistra* e *Pacem in terris* di Giovanni XXIII – senza contare i messaggi al mondo di Pio XII – i Nostri Predecessori non mancarono al dovere, proprio del loro ufficio, di proiettare sulle questioni sociali del loro tempo la luce del Vangelo. Oggi, il fatto di maggior rilievo, del quale ognuno deve prendere coscienza, è che la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale"⁶.

Proprio questa dimensione mondiale non permette più di restare entro il limite dell'intento di conciliazione tra individualismo e socialismo, ma esige un'apertura alla conciliazione tra un intero terzo mondo e il mondo della cosiddetta opulenza⁷. La solidarietà non è ridicibile ad un sistema di solidarismo, non si tratta più di un rapporto conciliatore tra individuo e società, ma di un'interdipendenza a dimensione mondiale. Ovviamente, il riguardo alla persona umana come ad un valore di fine, e mai di mezzo, rimane completamente valido; tuttavia, non è tanto la limitatezza dell'individuo ad esigere la socialità, quanto il carattere unitario del genere umano sperimentato dalla mutua interdipendenza delle singole società politiche. Insomma, intendiamo parlare del fenomeno che il mondo contemporaneo avverte così lucidamente: "la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà" (GS 4). L'accento sull'unità del genere umano, più che quello sulla socialità dell'individuo, ci mette dinanzi alla realtà che, "il mondo... a causa di forze tra loro contrastanti, violentemente viene spinto in direzioni opposte" (*Ibidem*). Ci sono, ancora oggi, delle solidarietà umane più protese alla divisione del genere umano che alla sua universale unificazione. L'esperienza storica insegnerà, specialmente ai popoli dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina, che la pace necessita, non di una solidarietà che divide, bensì di una solidarietà che unisce tutti. In un primo punto, di taglio storico, intendiamo cogliere le basi delle varie solidarietà divisorie, per dedurne, che esse non sono vie pratiche alla pace. In un secondo punto, formuliamo la proposta di pace mondiale della chiesa in chiave di solidarietà unitaria. In altre parole, e seguendo la linea di condotta della Chiesa, con il concetto di solidarietà, la Chiesa non intende escludere il legittimo diritto di ogni nazione alla piena uguaglianza. Esistono, invece, dei vincoli tra le nazioni che esigono l'interdipendenza di tutta l'umanità⁸. Quando parliamo di solidarietà universale vogliamo accentuare la necessità d'interdipendenza senza che la mutua dipendenza diventi inferiorità nazionale o disuguaglianza giuridica. Secondo la Chiesa è questa solidarietà l'unica prassi della pace. Dice il Papa Giovanni Paolo II: "Garantire la pace a tutti gli abitanti del nostro pianeta vuol dire cercare, con tutta la generosità e la dedizione, con tutto il dinamismo e la perseveranza di cui sono capaci gli uomini di buona volontà, tutti i mezzi concreti atti a promuovere le relazioni pacifiche e fraterne, non solo sul piano internazionale, ma anche sul piano dei diversi continenti e regioni, nei quali sarà alle volte più facile conseguire risultati che, pur es-

⁶ PAOLO VI, *Populorum progressio*, in *Pensiero sociale*, p. 169, nn. 2-3.

⁷ Cfr. CEI, *Res novae et solidaritatis nel centenario della «Rerum novarum»* (1891-1991), 4 ottobre 1989, Elledici [Collana Documenti Cei - Religione e teologia], nn° 6 e 10.

⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis* n° 38, in AAS 80 (1988) 8.

sendo limitati, non saranno meno importanti. Le realizzazioni di pace sul piano regionale costituiranno, in effetti, un esempio e un invito per l'intera comunità internazionale⁹. Nel promuovere questa solidarietà, il Vaticano II, vedeva uno dei segni del nostro tempo, degno di speciale menzione, e ne faceva uno dei compiti dell'apostolato dei laici: tra i segni del nostro tempo è degno di speciale menzione il crescente e inarrestabile senso di solidarietà di tutti i popoli, che è compito dell'apostolato dei laici promuovere con sollecitudine e trasformare in sincero e autentico affetto fraterno. I laici inoltre debbono prendere coscienza del campo internazionale e delle questioni e soluzioni sia dottrinali sia pratiche che sorgono in esso, specialmente per quanto riguarda i popoli in via di sviluppo. Rammentino tutti coloro che lavorano in altre nazioni o danno ad esse aiuto, che le relazioni fra i popoli devono essere un vero scambio fraterno, in cui l'una e l'altra parte simultaneamente dà e riceve. Coloro poi che viaggiano per ragioni di impegni internazionali o di affari o di divertimento, si ricordino che essi sono dovunque anche degli araldi itineranti di Cristo, e come tali si comportino davvero¹⁰.

Nel contesto di questo segno verso la solidarietà mondiale, la Chiesa ha voluto dare il suo valido contributo. Essa intende entrare così in dialogo con il mondo per realizzare l'avvento della comunità degli uomini, lasciando al mondo e a se stessa il proprio compito in merito. La *Gaudium et Spes* ne dedica dieci numeri, dal 23 al 32 incluso. Il Vaticano II partì dal fatto che uno degli aspetti più importanti del mondo contemporaneo era il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini. Tuttavia, pur riconoscendo l'importanza del progresso tecnico nello sviluppo del fraterno colloquio tra gli uomini, i padri conciliari stabilirono subito che la fonte della solidarietà umana va cercata su un piano più profondo, appunto perché la comunità delle persone "esige un reciproco rispetto della loro piena dignità spirituale"¹¹. La Chiesa è convinta che "la rivelazione cristiana dà grande aiuto alla promozione di questa comunione tra persone, e nello stesso tempo ci guida ad un approfondimento delle leggi che regolano la vita sociale, scritte dal Creatore nella natura spirituale e morale dell'uomo"¹². Come si vede il giudizio conciliare sulla solidarietà universale connette il fatto della crescente interdipendenza umana e del processo di unificazione mondiale al piano originario di Dio della fraternità universale. La configurazione solidale del genere umano trova la sua più valida origine nel dato teologico del volere esplicito del Creatore: la formazione di una sola famiglia di tutti gli uomini, essendo questi, simili fra loro. La ragione ultima della solidarietà che unisce tutta l'umanità va colta, dal punto di vista teologico, nel fatto che ogni uomo è creato a immagine di Dio. Questa somiglianza di tutti con Dio, comporta necessariamente l'essere simili di tutti e, a sua volta, causa l'amore per tutto. Già San Tommaso ricordava come "dall'esser simili, cioè dall'a-

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri del Corpo diplomatico Città del Messico*, il 26 gennaio 1979, in PUEBLA, *Comunione e partecipazione*, a cura di P. VANZAN, AVE, Roma 1979, n° 3998. Come già affermato in SRS n° 24, questo appare un fenomeno scandaloso dei sistemi economici in quanto evidenzia il primato e l'esclusività "dell'aver".

¹⁰ Cfr. PAOLO VI, Decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam Actuositatem*, 18 novembre 1965 n° 14: AAS 58 (1966), p. 851. Cf. GIOVANNI XXIII, Encicl. *Mater et Magistra*, 15 maggio 1961: AAS 53 (1961), pp. 448-450.

¹¹ GS, 23.

¹² *Ibidem*.

vere quasi una forma unica, due individui sono come una cosa sola sotto detta forma: due uomini, per esempio, sono una cosa sola nella specie umana come due bianchi lo sono nella bianchezza. Perciò l'affetto dell'uno tende verso l'altro come fosse tutt'uno con se medesimo: e gli vuole bene come a se medesimo"¹³. L'aquinate riprende la concezione di Aristotele secondo la quale ogni uomo è familiare e amico ad un altro uomo. Scrive, infatti, il filosofo: "Sembra... che l'amicizia sia insita per natura in chi genera verso il generato e in chi è generato verso il genitore... e sia insita... soprattutto negli uomini tra loro, per cui noi lodiamo i "filantropi". E anche durante i viaggi si può osservare come ogni uomo sia familiare e amico ad altro uomo"¹⁴. L'assioma "Homo homini naturaliter amicus" non indica anzitutto un sentimento e neppure un atteggiamento di amicizia tra gli uomini, ma un dato di fatto ontologico: gli uomini sono amici tra loro. "Tommaso d'Aquino vede tale assioma radicato nella ragione intrinseca che tutti gli uomini in quanto uomini sono della stessa specie e perciò, per loro natura, prossimi l'uno dell'altro. Un essere, amando se stesso, si ama alla sua maniera. Perciò ogni essere ama necessariamente anche quest'altro essere che è a lui simile. Tale amore viene detto da Tommaso amore di amicizia"¹⁵. Già Aristotele allargava il vincolo dell'amicizia come forza di unificazione tra le città-stato: "sembra che persino le città siano tenute unite dall'amicizia, e i legislatori si preoccupano di essa ancor più che della giustizia; infatti la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia ed essi mirano essenzialmente a quella e vogliono tener lontano soprattutto la discordia che le è nemica"¹⁶.

Il discorso sulla solidarietà da parte della Chiesa non ha dunque nulla di sovrastrutturale, ma si radica profondamente nell'esigenza della natura umana; l'essere solidale degli uomini obbliga gli uni ad impegnarsi per gli altri. Interessante rilevare come la *Pacem in terris* colga nei recenti progressi scientifici e tecnici una profonda incidenza sugli uomini di oggi, in quanto li sollecita ad una mutua collaborazione e li orienta verso una convivenza unitaria estesa al mondo intero. La circolazione delle idee, degli uomini e delle cose hanno aumentato moltissimo i rapporti interpersonali e internazionali anche fra gli stessi poteri pubblici. "Mentre si approfondisce l'interdipendenza tra le economie nazionali: le une si inseriscono progressivamente sulle altre fino a diventare ciascuna quasi parte integrante di un'unica economia mondiale; e il progresso sociale, l'ordine, la sicurezza, e la pace all'interno di ciascuna comunità politica è un rapporto vitale con il progresso sociale, l'ordine, la sicurezza, la pace di tutte le altre comunità politiche"¹⁷. Una tale solidarietà esige che le singole comunità non solo non si danneggino le une le altre, nella ricerca dei propri interessi, ma che mettano in comune "l'opera loro quando ciò sia indispensabile per il raggiungimento di obiettivi altrimenti non raggiungibili"¹⁸. Più in concreto ciò comporta che "i popoli

¹³ SAN TOMMASO, *Summa Theologia*, I- II, 27, 3.

¹⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, in *Opere*, vol. VII, Laterza 1973, p. 193-194; vedi anche SAN TOMMASO, *Somma Teologica*, II-II, 1 e 2.

¹⁵ Cfr. SAN TOMMASO, *Somma Teologica*, I, 60, 4 in W. WEBER, *La comunità degli uomini*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, a cura di G. BARAUNA, Vallecchi, Firenze 1966, p. 290, nota 11.

¹⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, I, o.c., p. 194.

¹⁷ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, in *Pensiero sociale...*, p. 85, n. 68.

¹⁸ *Ibidem*, p. 80, n. 54.

instaurino rapporti di mutua collaborazione, facilitando fra loro la circolazione di capitali, di beni, di uomini”¹⁹.

Per giungere alla pace sociale, internazionale e mondiale, voluta da Dio la Chiesa proclama questa solidarietà come un’esigenza giuridico-morale. “Avendo tutti gli uomini, dotati di un’anima razionale e creati ad immagine di Dio, la stessa natura e la medesima origine, e poiché... godono della stessa vocazione e del medesimo destino divino, è necessario riconoscere ognor più la fondamentale uguaglianza fra tutti. In più, benché tra gli uomini vi sono giuste diversità, l’uguale dignità delle persone richiede che si giunga ad una condizione più umana e giusta della vita. Infatti, le troppe disuguaglianze economiche e sociali, tra membri e tra popoli dell’unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all’equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale”²⁰. Insomma, la solidarietà che unisce tutti gli uomini è nell’intenzione divina in quanto “Iddio creò gli uomini non perché vivessero individualisticamente ma destinati a formare l’unione sociale”²¹. Questa solidarietà di origine e di destino, che esclude ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona in qualunque campo, impegna quindi tutti a superare ed eliminare le varie ingiustizie come contrarie al disegno di Dio con l’umanità. “Sacro sia per tutti imporre tra i doveri principali dell’uomo moderno, e osservare, gli obblighi sociali. Infatti, quanto più il mondo si unifica, tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari e si estendono a poco a poco al mondo intero”²².

È a tutti noto quanto la realtà della Rete sia preponderante ed efficiente rispetto agli altri mezzi di comunicazione sociale. Ma anche apparentemente la più fuorviante, con una maggiore possibilità di manipolazione. Se da un lato il grande problema della comunicazione risiede nella comprensione di quanto stia accadendo *hic et nunc* nello spazio e nel tempo, dall’altro si deve riflettere anche *a chi* è indirizzato quel messaggio e soprattutto *attraverso quale mezzo* far arrivare il messaggio. Per essere più chiari. Non basta il messaggio, bisogna vedere anche *a chi* è rivolto, cioè *a quale massa* di interlocutori è rivolto. Chi è in grado di comprendere quel messaggio in quel determinato momento storico; chi ha quella *discretio iudicii*, per restare nel campo giuridico, tale per cui si rende conto del perché di quel messaggio e non di altri. Perché «molte persone, in particolare quelle più svantaggiate, la vivono come un’imposizione piuttosto che come un processo al quale possono partecipare attivamente»²³.

I mezzi di comunicazione hanno nel corso della storia eliminato il tempo e lo spazio, hanno ravvicinato popoli, ma anche eliminato quei “tempi morti” che permettevano alla persona di restare solo, con i propri pensieri, di riflettere spiritualmente su ciò che gli stava accadendo in quel momento; o – cosa ancor peggiore – ha permesso di eliminare proprio quei “tempi morti” in cui ci si poteva confrontare in famiglia, al lavoro, o nel tempo libero. Tutto ciò con una inevitabilmente ripercussione sui rapporti sociali e sulla struttura della persona stessa, rendendola più insicura e dipenden-

¹⁹ *Ibidem*, p. 81, n. 56.

²⁰ GS 29.

²¹ GS 32.

²² GS 30.

²³ GP II, *Discorso alla Pontificia Accademia di Scienze Sociali*, n° 2, 27 aprile 2001.

te dall'altro, in uno scandire inesorabile di secondi idonei a far "scuocere la pasta" piuttosto che a perdere l'appuntamento²⁴.

La Chiesa, ovviamente, consapevole di tutto questo, lentamente e in punta di piedi è «sbarcata» nella Grande Rete. E con quella *discretio iudicii* propria di chi da 2000 anni sta nella storia. Appare piuttosto chiaro che coerente con il suo messaggio dedicato al bene comune, dia un taglio il più possibile "etico" dei mezzi di comunicazione sociale e della Grande Rete. Se il bene comune deriva dal bene individuale, allora lo strumento principe delle comunicazioni sociali deve avere la massima attenzione possibile. Ciò era già presente 30 anni fa, per non andare troppo indietro, quando con l'Istruzione Pastorale *Communio et Progressio* del 23 maggio del 1971 la Chiesa si poneva il problema ancora una volta di far sì che i mezzi di comunicazione sollecitino tutti gli uomini a diventare "partecipi dei gravi problemi e delle difficoltà che incombono su ciascun individuo e su tutta la società"²⁵.

Ma prima fra tutti, la Chiesa si è posta anche il problema della discriminazione, non già sull'uso dello strumento, ma sul suo effettivo diritto e quindi esercizio all'uso dello strumento (il grande problema tra *ius* ed *exercitium iuris*), che sottintende ovviamente una differenziazione economica tra chi può (il Paese ricco) e chi non può (quelli volutamente lasciati all'ultimo posto), e non già tra chi vuole e chi non vuole. Questa preoccupazione rientra nella definizione di «digital – divide», la discriminazione che divide le classi ed i Paesi ricchi da quelli poveri, ma anche all'interno delle Nazioni più ricche, sulla base dell'accesso o della sua impossibilità alla nuova tecnologia informatica.

Internet è importante per molte attività e numerosi programmi ecclesiali quali l'evangelizzazione, la ri-evangelizzazione, la tradizionale opera missionaria, la catechesi e altri tipi di educazione, notizie e informazioni. «Sebbene la realtà virtuale non possa sostituire una comunità interpersonale autentica o la realtà dei Sacramenti e della Liturgia o l'annuncio diretto e immediato del Vangelo, può completarli, spingere le persone a vivere più pienamente la fede e arricchire la vita religiosa dei fruitori. Essa è per la Chiesa anche uno strumento per comunicare con gruppi particolari come giovani e giovani adulti, anziani e persone costrette a casa, persone che vivono in aree remote, membri di altri organismi religiosi, che altrimenti non sarebbe possibile raggiungere»²⁶.

Un numero crescente di Parrocchie, Diocesi, Congregazioni religiose e Istituzioni legate alla Chiesa, programmi e organizzazioni di tutti i tipi utilizzano Internet per questi e altri scopi. In alcuni luoghi, a livello sia nazionale sia continentale, sono in corso progetti creativi promossi dalla Chiesa. La Santa Sede è attiva in quest'area da diversi anni e continua a espandere e a sviluppare la sua presenza su Internet.

Tanto per dare qualche numero. Già Giovanni Paolo II, sempre attento a stare al passo con i tempi, ma anche a precorrerli, nel 1990 ricordava ai responsabili ecclesiali le "potenzialità dell'«era del computer» al servizio della vocazione umana e trascen-

²⁴ Cfr. Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* del sommo pontefice GIOVANNI PAOLO II all'episcopato, al clero e ai fedeli al termine del grande Giubileo dell'anno duemila, n° 47.

²⁵ Istruzione Pastorale sui Mezzi di Comunicazione Sociale *Communio et Progressio* del 23 maggio del 1971, in AAS, ...

²⁶ Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali, *La Chiesa e internet*, n° 6.

dente dell'uomo, così da glorificare il Padre dal quale hanno origine tutte le cose buone²⁷. Per la tempistica dell'era informatica, 28 anni equivalgono a secoli!

- Il sito web della Santa Sede è stato aperto il 25 dicembre del 1995, con una pagina di auguri indirizzata al Pontefice.
- Tra l'agosto del 1998 e l'ottobre 1999 il Pontefice GPII ha avuto una e-mail pubblica, che venne chiusa per eccesso di traffico.
- Sempre nel 1999 la parola internet venne inserito in un documento ufficiale del magistero della Chiesa, Pontificio consiglio per la cultura, *Per una pastorale della cultura*.
- Il 22 novembre 2001 GPII è il primo Papa ad usare Internet per spedire un documento pontificio ai Vescovi dell'Oceania (*Ecclesia in Oceania*, Esortazione post-sinodale)
- I siti cattolici, o comunque simpatizzanti, ogni anno si triplicano con una crescita a dir poco esponenziale. 15.000 a fine 2007 e se ne prevedono 20.000 a fine 2009. Primi tra tutti le parrocchie, e a seguire gli ordini religiosi (che dalle 474 curie generalizie sviluppano poi circa 70.000 enti ecclesiastici solo in Italia).

Lo strumento della Rete, tra l'ansia del presente e l'insegnamento del passato più che altri strumenti (si veda ad esempio i quotidiani nazionali, internazionali e regionali: chi parla è stato sempre abituato al vecchio adagio per cui "se vuoi capire ciò che accade in Italia, devi leggere almeno Repubblica, Corriere, La Stampa, Avvenire, Manifesto e Unità e non disdegnare mai le rubriche regionali e cittadine"), permette anche all'interlocutore più ignorante in materia o meno accorto, di potersi fare una propria idea del fatto storico e non un'idea manipolata da altri. Ma al contempo di restare intrappolata in essa, senza poter uscirne fuori. Internet è tutto questo, e altro ancora.

La Chiesa, ovviamente, ne è consapevole almeno dalla fine degli anni Settanta.

²⁷ Così in *Messaggio in occasione della XXIV Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, 1990.

GABRIELE BRUNINI*

Saluti

per il Convegno Solidarietà e Sussidiarietà nelle Confraternite Barga 17 ottobre 2008

Ringrazio per l'opportunità che mi è stata data ad intervenire a questo convegno che ha come argomento il raffronto tra i termini ed il significato di solidarietà e sussidiarietà che mi concede anche la possibilità di farvi conoscere le Misericordie. Un saluto alle autorità istituzionali, primo fra tutti l'amico Sindaco e storico Umberto Sereni, ai senatori della Repubblica Marcucci e Baldini, alle autorità accademiche, agli studenti e a tutti gli intervenuti. Parlare oggi di sussidiarietà e di solidarietà non può prescindere dal mutato assetto normativo a livello costituzionale e di legislazione di settore.

Le leggi possono dirci attraverso quali strumenti compiere le opere di carità, ma certo non ci dicono se e come farle. La carità è personale, spontanea, libera e gratuita e prescinde dalle leggi e dai regolamenti. Le Misericordie svolgono le opere di carità da oltre sette secoli, nel corso dei quali si sono succedute innumerevoli forme di governo dei territori e delle genti senza che le nostre attività avessero fine.

La prima Misericordia nacque, secondo tradizione, a Firenze oltre 750 anni fa per opera di S. Pietro Martire. Studi storici approfonditi confermano la nascita della Misericordia il giorno nel quale viene celebrata l'Ascensione di Nostra Signore dell'anno 1244. Alla Confraternita della Misericordia dettero la loro adesione cittadini di ogni estrazione sociale. Per avere un anonimato perfetto i confratelli indossavano una cappa di tela grezza, di colore nero, con un cappuccio calato sul viso, chiamato "buffa", e sandali ai piedi. Fra le opere di genuina carità che caratterizzarono la nascita della prima Misericordia ne possiamo ricordare alcune che resero viva nell'animo e nel cuore dell'intera città l'opera dei Fratelli incappati, che lo scrittore Giovanni Papini vide "quali ministri della Provvidenza, in abito di funebri pellegrini". Donare la dote a fanciulle povere; riscattare carcerati per debiti; assistere con sussidi malati bisognosi; raccogliere fanciulli abbandonati; distribuire vestiario a bisognosi; provvedere alla sepoltura dei morti; trasportare i malati all'ospedale. Come vedete le stesse opere che attualmente svolgiamo.

La Misericordia dunque nacque per far fronte ai bisogni delle persone più deboli ed indifese di quel tempo ed era costituita da persone di ogni ceto sociale. Da Firenze le Confraternite si diffusero in Toscana, poi in Italia e nel mondo e la parola tanto ricorrente nelle sacre scritture divenne sinonimo di carità operosa, di soccorso e di assistenza. Anche nel castello di Barga, governato dai fiorentini, una "compagnia della misericordia" risulta presente fin dal 1499, per accompagnare i morti all'ultima dimora; fino a che un decreto del Granduca di Toscana, datato 22 agosto 1817, sancisce la nascita dell'attuale benemerita Arciconfraternita, che il confratello Moreno Salvatori, presente stamani con noi, rappresenta in qualità di Governatore. Successivamente, a

* Presidente della Confederazione Nazionale delle Misericordie d'Italia.

fine ottocento, anche altri borghi di questa “valle del buono e del bello” hanno visto fiorire, in un contesto sociale e politico che risente fortemente delle sollecitazioni di Papa Leone XIII, tante altre associazioni di Misericordia che oggi costituiscono una efficiente rete di solidarietà, che contribuisce alla qualità della vita della nostra terra.

Da quei lontani giorni, attraverso i secoli e fino ai giorni d’oggi, i confratelli della Misericordia accorrono là dove si manifestano bisogni ed esigenze emergenti, sorretti ed animati da quello spirito di carità che distingue le Misericordie. Il continuo ed ininterrotto cammino attraverso i secoli ha mantenuto intatto questo generoso spirito cristiano che ha sempre alimentato l’amore verso il prossimo, in perfetta armonia con il dettame evangelico dell’anonimato “non sappia la tua sinistra quello che fa la tua destra”.

Ancora oggi le Misericordie affrontano i bisogni emergenti nel territorio e sono formate dalle stesse persone che compongono la comunità. Oggi le Misericordie sono presenti con oltre 700 sedi in tutta Italia, in modo particolare nel centro e nel sud e rappresentano una realtà insostituibile nel settore sociale e sanitario, con attività di trasporto sanitario e d’urgenza, con oltre 2.500 automezzi disponibili, nella gestione di ambulatori, di case di cura e di riposo e nella protezione civile.

Nel trasporto sanitario la peculiarità delle Misericordie è data, soprattutto in Toscana, dalla presenza capillare sul territorio, che permette un servizio efficiente ed efficace soprattutto alle piccole realtà distanti dai principali presidi ospedalieri; per i servizi sociali operano prevalentemente a livello di assistenza domiciliare leggera a domicilio agli infermi ed agli anziani. Le Misericordie gestiscono strutture e servizi per i tossicodipendenti, strutture per anziani e disabili (come a Borgo a Mozzano e Corsagna), assistono ai carcerati, hanno costituito numerosi consultori familiari, fanno servizio di tele soccorso, assicurano suffragi per i confratelli defunti e si occupano di onoranze funebri.

Per quanto concerne la protezione civile le Misericordie, coordinate dalla Confederazione Nazionale, dispongono di oltre 200 gruppi autosufficienti a reperibilità permanente, attrezzati in caso di calamità per il soccorso sanitario, per organizzazione campi base e per strutture logistiche.

L’impegno delle Misericordie nelle calamità è sempre stato notevole: dalle grandi epidemie del medio evo, al terremoto che distrusse Villa Collemantina nel 1920, agli eventi bellici dell’ultima guerra; agli eventi sismici degli ultimi decenni in Friuli, Sicilia, Campania, Marche; alla emergenza dei profughi albanesi in Puglia, alla gestione dei campi profughi in Albania durante l’emergenza Kosovo.

Oggi, nello Stato democratico e repubblicano, il rapporto con le Istituzioni deve essere stretto e collaborativo poiché deve essere comune l’obiettivo del miglioramento della qualità della vita dei cittadini, soprattutto dei più deboli, sofferenti ed emarginati. Potranno quindi cambiare gli scenari ma non vi sarà certo termine alla costruzione giornaliera della Civiltà dell’Amore.

Fatta questa doverosa premessa vorrei entrare nello specifico dell’intervento, affrontando la tematica della solidarietà e della sussidiarietà. La prima tematica è la solidarietà. Una parola che deve far crescere in ogni cittadino la consapevolezza che il bene dell’altro è anche il bene proprio; che l’aiuto dato all’altro è un aiuto che diamo anche a noi stessi; che il riconoscimento del diritto alla dignità della persona passa attraverso il miglioramento del nostro sistema assistenziale e sociale.

La sussidiarietà non è un'enuciiazione contenuta in una legge, per noi è costante attuazione di un progetto che portiamo avanti da oltre 750 anni, ed allora è naturale che, all'interno delle comunità di cui siamo espressione, ci prendiamo cura degli anziani, dei disabili, degli extracomunitari e che ci proponiamo come supporto nella protezione civile. Giovanni Paolo II in un messaggio del dicembre 2001 ai Volontari in occasione della conclusione dell'Anno a loro dedicato dalle Nazioni Unite diceva: "sia che operiate come singoli oppure raggruppati in specifiche associazioni, voi rappresentate per bambini, anziani, ammalati, gente in difficoltà, rifugiati e perseguitati un raggio di speranza, che squarcia le tenebre della solitudine e incoraggia a vincere la tentazione della violenza e dell'egoismo".

La pubblica amministrazione ha inteso il concetto di sussidiarietà come l'affidamento al privato sociale di una parte, a volte anche rilevante, di servizi sociali e sanitari. Questo affidamento potrebbe essere il riconoscimento del "valore aggiunto" che il volontariato in porta con se, ma potrebbe essere anche dettato dalla considerazione che il volontariato è, soprattutto, latore di grandi economie nell'affidamento dei servizi. Posso anche affermare, senza rischio di smentita, che la fase di analisi del bisogno e la successiva co-progettazione dei servizi, richiesta al terzo settore ed al volontariato da precisi riferimenti legislativi nazionali e regionali, soprattutto in ambito sociale non si realizza pienamente, ma viene troppo spesso svuotata dall'ente pubblico che richiede approvazione di decisioni già assunte dalla amministrazione pubblica.

Ritengo, invece, che il ruolo del volontariato e delle Misericordie in particolare debba essere quello del divenire perno del concetto di sussidiarietà circolare. Bisogna passare dall'eternalizzazione da parte dell'ente pubblico, che di solito avviene con le procedure al massimo ribasso per aumentare i servizi da offrire ai cittadini, al coinvolgimento del Terzo Settore nella fase di co-progettazione, per definire gli interventi utili e possibili e le modalità migliori per svolgerli.

Questa è la sussidiarietà circolare; ottenere che sia la domanda ad orientare i servizi e non l'offerta che costringe la domanda ad adattarsi. Ma in questo caso, come ricorda il Prof. Zamagni, le regole del gioco devono essere eque; per questo diventa fondamentale che il volontariato elabori criteri di misurazione del valore aggiunto sociale che è in grado di produrre, in base a tre parametri: la capacità di produrre democrazia partecipativa, la capacità di generare beni relazionali e la capacità di generare capitale sociale.

Le Misericordie non sono il fine per cui agiscono i confratelli; le Misericordie sono uno strumento della comunità, o meglio di una parte di essa che si riconosce nell'attuazione della carità cristiana, per dare risposte ai bisogni della comunità. Misericordia quindi che trae sostegni e aiuti dalla comunità e che restituisce alla comunità le opere. In questo senso la Misericordia vive solo se e in grado di mantenere un legame virtuoso con la propria comunità. È proprio per l'esistenza di questo legame che le confraternite sono delle fenomenali antenne in grado di captare la situazione sociale di una comunità, i suoi bisogni reali o percepiti e di interpretare, al di là del freddo valore statistico di un dato, i futuri cambiamenti socio ambientali della realtà in cui opera. È ben chiaro, quindi, quale e quale potrà essere il ruolo del volontariato delle Misericordie nello scenario che si aprirà nei prossimi anni nel senso della sussidiarietà circolare.

Si aprono qui, e mi avvio a concludere, una serie di considerazioni che potrebbero essere anche definite criticità:

1. la Misericordia oggi e il luogo dell'agire; il cambiamento della qualità dei rapporti tra volontariato e pubblica amministrazione richiede che le confraternite diventino anche luogo ove ascoltare, riflettere, programmare e valutare prima dell'agire. I cambiamenti sociali richiedono che nelle confraternite si sviluppino anche un nuovo servizio che produca un nuovo bene immateriale che parta dall'ascolto e termini con la progettazione del servizio al prossimo.
2. la Misericordia dovrà costruire una "metrica" che valuti il suo essere comunitario, i servizi che offre e soprattutto il cambiamento culturale che sollecita nella comunità col proprio agire. La metrica dovrà essere la costruzione di uno strumento oggettivo per misurare la capacità di generare beni relazionali e la capacità di generare capitale sociale. Misurare la capacità di generare beni relazionali significa valutare la differenza tra il servizio offerto da una confraternita e lo stesso servizio prodotto da un'azienda profit o no-profit che sia.

Una recente sentenza della Corte di Giustizia Europea in materia d'accordo quadro regionale toscano sul trasporto sanitario ha messo sullo stesso piano il servizio gestito dalle associazioni di volontariato con quello di una qualsiasi azienda di trasporto privata, magari anche di livello internazionale, che potrebbe, in caso di gara, istituire depositi di ambulanze e mezzi sociali in tutta la Regione Toscana. Una tale sentenza testimonia la incapacità dei burocrati della UE a leggere i valori e le differenze tra i vari popoli che compongono l'unione Europea, ma anche la nostra incapacità a far comprendere il nostro valore aggiunto che è l'ascolto, la vicinanza, l'empatia verso il prossimo sofferente; un insieme che possiamo definire beni relazionali. L'altro valore che ci caratterizza, il più delle volte inconsapevolmente, e l'arricchimento che il volontariato cattolico delle confraternite apporta al capitale sociale comunitario. Siamo portatori di valori evangelici, siamo la carità cristiana operosa e visibile sul territorio, siamo portatori di valori antitetici rispetto agli stereotipi di cui è intrisa la società attuale. Il servizio delle confraternite non è solo importante per cosa si fa ma anche perché porta in evidenza valori di welfare community che sono indispensabili per ottenere una alta qualità della vita nella comunità.

3. Sussidiarietà e rapporti con il pubblico fino ad oggi sono regolati da una legge che è la 266/91. Il dibattito tra la gratuità del servizio delle antiche confraternite e le convenzioni nel rapporto con il pubblico deve essere sviluppato e chiarito opportunamente. Noi stiamo lavorando a questo, all'interno del nostro Movimento, ed ascolteremo con interesse i contributi e gli spunti che ci potranno venire da questo importante Convegno.

Buon lavoro.

Origine delle confraternite

Ricerca le origini delle confraternite è cosa difficile per un duplice motivo: l'estrema scarsità di fonti ed i relativamente scarsi studi storici di settore. Il termine confraternita¹, dal latino *cum fratribus*, sta a significare l'unità che si forma attraverso soggetti che si riconoscono in uno stesso destino e nell'intento di raggiungere le stesse finalità. L'origine è romana e rivà alla *societas ercto non cito* di cui parla il giurista Gaio e si riferisce al momento in cui i *fratres*, eredi di uno stesso pater, non dividono l'eredità ricevuta, ma ne continuano la gestione; con il tempo ai *fratres* si aggiungono persone estranee che vengono associate alla gestione del patrimonio familiare: non possono essere chiamati *fratres*, ma si accompagnano ai *fratres* diventando loro *socii* e vengono quindi trattati *come se fossero fratres*, dividendone gli utili della gestione del patrimonio, né più né meno come accade nelle moderne società di azioni di cui le *societates fratruum* ne sono gli antecedenti².

Con questa eredità il termine confraternita (*cum fraternitate*) passa al Medioevo dove, dato lo scopo associativo a favore dei derelitti, fu conosciuta anche nelle fonti con la finalità di distribuire il pane ai poveri: di qui anche la dizione, "compagnia", che nell'usare la terminologia tardolatina di *panis*, che stava ad indicare appunto il dividere il cibo con chi non lo aveva. Giuridicamente queste associazioni assunsero la forma di *schola*, *universitas*, *consortium*, e con quest'ultima eredità passò all'organizzazione giuridica cristiana. Parte della storiografia³ fa risalire l'origine delle confraternite alle prime comunità cristiane, potendo, così, affermare che la storia delle confraternite laicali è intimamente connessa alla storia della Chiesa delle origini. Secondo tale dottrina, l'associazionismo laicale fu un'esigenza che i Cristiani sentirono fin da subito, per realizzare la fratellanza e l'amore di Cristo secondo il principio evangelico: «Se due o tre si riuniscono per invocare il mio nome io sono in mezzo a loro» (Mt. XVIII, 20). L'origine delle confraternite coinciderebbe con quella delle stesse prime comunità cristiane, che si svilupparono in una fitta rete di associazioni. «Quanto alla vita e alla organizzazione delle comunità, colpisce anzitutto la solidarietà tra i loro membri...»; e ciò risulta dalle testimonianze di: «... Luca, ma anche da Paolo, e ancor più forse dalla testimonianza dei pagani, che ancora nel secondo secolo (ad esempio con Pli-

* Avvocato, Prof. a contratto Cattedra di Diritto Ecclesiastico, Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza.

¹ «Società, e adunanza di persone devote, stabilite in alcune chiese, o oratorii, per celebrare alcuni esercizi di religione, e di pietà, o per onorare particolarmente un mistero, od un santo, non che per esercitare uffici caritatevoli», in: MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XVI, p. 117.

² Cfr. A. GUARINO, *Istituzioni di diritto privato romano*, Napoli, Jovene, 2001, ed ivi infra.

³ PAGLIA V., in: AA.VV., *Jubilaeum Internationale Confraternitatum - Acta*, Roma 1984.

nio il giovane e Luciano di Samosata) è soprattutto da questo elemento che risulteranno colpiti e impressionati. E questa solidarietà si esprime non soltanto nella unione tra i membri della stessa comunità ..., ma anche nel vincolo fortissimo che lega tra di loro le varie comunità disseminate nell'impero»⁴. Tali gruppi comunitari si sarebbero successivamente presentati, dunque, alla stregua di una federazione di confraternite a carattere religioso e professionale, in senso lato evidentemente, ma ciascuna con le sue assemblee, i suoi statuti, i suoi funzionari, la sua cassa. Esse, prima osteggiate dall'autorità, poi tollerate e quindi incoraggiate, avrebbero mutuato forme di organizzazione dai cosiddetti *collegi* romani. In verità, però, appare assai arduo, se non impossibile, rintracciare prova documentale di tale origine così risalente nel tempo. L'organizzazione delle menzionate prime comunità cristiane e la loro embrionale federazione è stata, infatti, considerata maggiormente come basamento per la prima nascita della Gerarchia ecclesiastica⁵. Ben presto, cioè, le comunità appaiono guidate dal loro "pastore", il vescovo, coadiuvato da un *presbyterium*⁶. Il vescovo è il rappresentante visibile di Cristo. Si crea, pertanto, una gerarchia di fatto, ancora non confermata dal diritto, che porta l'organizzazione delle prime comunità cristiane ad esiti ben diversi rispetto a quelli possibili con la mera attenzione alla loro fratellanza interna.

La parte più accreditata della dottrina, allora, diversamente, fa risalire l'origine delle confraternite in senso stretto alla fine dell'epoca carolingia, quando comparirono delle *fraternità* laiche, nelle quali si mescolavano preoccupazioni religiose e desiderio di assistenza⁷. I documenti, però, non ne parlano fino all'XI secolo. Nel XII secolo, tali *fraternità* si moltiplicarono, con la comune principale finalità della preghiera, affiancata da quella dell'assistenza ai moribondi, della responsabilità di una sepoltura decente e delle messe di anniversario. Con il passare del tempo, alle citate finalità se ne aggiungono altre, maggiormente inclinate alla temporalità. Le confraternite, infatti, intendono dare maggiore splendore alle cerimonie religiose, costruire o riparare cappelle o chiese. Fino al XIII secolo, quando alcune confraternite di carattere militare, fondate da vescovi, riuniscono chierici e laici nella lotta contro l'eresia. Altre, invece, si dedicano all'organizzazione, come meglio si vedrà dappresso, di pellegrinaggi. È relativamente alla metà del XIII secolo che si ha una vera e propria documentazione circa l'esistenza e l'organizzazio-

⁴ G. JOSSA, *Il Cristianesimo antico - Dalle origini al concilio di Nicea*, Carocci Editore, Roma 2006, p. 57 e ss.

⁵ «... Sono ricorrenti, nella dottrina canonistica, i richiami alle primitive esperienze cristiane nelle quali il concetto di *potere come servizio* si è affermato ed è stato vissuto ai suoi livelli più alti e convincenti. Con il tempo, però ... Il potere nella Chiesa ha perso qualcosa del suo carattere di servizio, ed è divenuto un accumulatore di competenze, prerogative, funzioni estranee alla sua natura primigenia. Ciò in conseguenza del fatto che lo sviluppo storico della Chiesa si è venuto orientando "da una ecclesiologia dell'*ekklesia* verso una ecclesiologia dei poteri": C. CARDIA, *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà nella Chiesa*, in: AA.VV., *Studi in onore di Piero Bellini*, Tomo I, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1999, p. 147 e ss..

⁶ «Nella lingua greca classica, il termine *episkopos* sta a indicare un protettore, una divinità o un personaggio potente, ma anche un sorvegliante (i commissari ateniesi nelle città straniere controllate da Atene) o uno dei vari agenti dei re ellenici ... Il termine è adatto quindi a coloro che sono investiti ufficialmente di un potere, che conferisce nello stesso tempo facoltà di direzione, controllo e protezione»: J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico - Ecclesia et Civitas*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 116.

⁷ Si veda, in proposito, J. GAUDEMET, op. cit., p. 517 e ss.

ne delle confraternite: esse sono caratterizzate, come si è visto e come meglio si dirà, da tratti comuni, ma con la preponderanza di una finalità sulle altre nello svolgimento della vita confraternale. Esistono, dunque, confraternite di devozione, dedite a favorire una partecipazione più diretta dei laici alla liturgia; confraternite di penitenti, intente ad evidenziare la necessità del pentimento e della penitenza; confraternite di mestiere, che uniscono attorno al culto del santo patrono coloro che esercitano una stessa professione ed offrono a questi anche una base di rappresentanza per la categoria; confraternite di beneficenza, a volte anche frutto della modificazione o della crescita di confraternite di altro tipo, che si distinguono offrendo specifici servizi di assistenza, gestendo ospedali, curando la sepoltura dei morti. Sul fronte religioso, le confraternite rappresentavano lo sforzo dei laici per ritagliarsi uno spazio fra la gerarchia, i monaci ed il popolo dei fedeli. «Oltre l'*Ordo clericorum* e l'*Ordo monasticum* si voleva affermare un nuovo *Ordo*, l'*Ordo fraternitatis* che raccogliesse i laici devoti e "impegnati" in una sorta di spazio intermedio tra quello dei semplici fedeli e quello dei religiosi»⁸. Sul fronte civile, le confraternite rappresentano, invece, una delle forme attraverso le quali si esprime il desiderio di partecipazione alla vita sociale, anche politica, della comunità.

Le primissime confraternite delle quali si hanno notizie documentate sono quelle che si occupavano prevalentemente di attuare la pietà nella vita quotidiana, espletando compiti di utilità sociale, che meglio sono conosciute come *misericordie*⁹. La prima di queste fu la Venerabile Arciconfraternita della Misericordia di Firenze, nata intorno al 1244¹⁰. Vi è da dire che le confraternite di questo genere, cioè quelle aventi primarie finalità assistenziali, dalle quali dipendevano ospedali per malati, poveri e derelitti, presentavano una certa vicinanza con la forma di vita religiosa dei conversi degli enti monastici. Spesso, poi, con il passare del tempo, esse scomparvero, soppiantate da enti di pubblica beneficenza ed assistenza, sorti a partire dal XV secolo.

⁸ PAGLIA V., op. cit.

⁹ Relativamente alla opportunità della fondazione di queste, attente alla cura di aspetti pratici della vita religiosa, si fa riferimento alla prima lettera di San Paolo ai Tessalonesi, nella quale l'apostolo dichiara che: «I defunti non si troveranno in condizioni di inferiorità rispetto ai vivi, quando ritornerà il Signore» (I Tess. 4, 13-18). Il prendersi cura dei defunti dal punto di vista materiale, cioè, trova la sua ragione profonda nell'esigenza di risposta ad un ben preciso invito del Signore.

¹⁰ La Venerabile Arciconfraternita della Misericordia di Firenze è una confraternita che si occupa del trasporto dei malati, fondata a Firenze da San Pietro martire. È la più antica confraternita laica per l'assistenza ai malati e, in generale, la più antica istituzione privata di volontariato esistente al mondo, ancora attiva dalla sua fondazione. La confraternita, nota semplicemente come La Misericordia, si è dedicata fin dall'inizio della sua storia al trasporto dei malati verso gli ospedali della città, alla raccolta di elemosine per maritare fanciulle povere, alla sepoltura dei bisognosi, e ad altre opere di carità. La fondazione è incerta: secondo una leggenda sarebbe stata opera del facchino Piero di Luca Borsi, mentre in un registro dell'Arciconfraternita, datato 1361, è riportato che la Confraternita fu: «Cominciata per lo beato Messer Santo Pietro Martire dell'Ordine dei predicatori». Si trattò, in particolare, di una filiazione della *Societas Fidei*, costituita nel 1244 con il nome di Compagnia di Santa Maria della Misericordia. La Confraternita si distinse rapidamente soprattutto – come detto – per la costante attività nel campo del trasporto degli infermi, in special modo durante le sempre più frequenti pestilenze. In breve tempo, crebbe di numero e popolarità, nonché, inevitabilmente, di ricchezza, quando iniziarono ad affluire donazioni e lasciti testamentari. Nel XIV secolo, la Confraternita venne riconosciuta dal Comune come una vera e propria istituzione pubblica in una provvisione con la quale si dava ai Fratelli il diritto di eleggersi i propri responsabili, detti Capitani.

Con la citazione dell'Arciconfraternita della Misericordia di Firenze si rende necessario soffermarsi brevissimamente (trascurando la corretta successione cronologica degli eventi) sulla differenza tra confraternite ed arciconfraternite. Il titolo di arciconfraternita veniva attribuito a quella confraternita cui veniva concessa la facoltà di aggregare a sé tutte le altre, ovunque erette, aventi il medesimo fine di culto e la medesima denominazione. Fra i vari onori di cui godevano in particolare le arciconfraternite (quasi sempre romane), non era infrequente la possibilità di poter chiedere ogni anno al Papa, in occasione della propria festa titolare, la liberazione di un condannato a morte. Le arciconfraternite rappresentano, dunque, già un passo ulteriore nella vita organizzativa confraternale, nel senso di una istituzionalizzazione federativa.

Tornando alle origini, la prima confraternita maggiormente preoccupata dell'aspetto spirituale, invece, si fonda in un periodo di poco successivo, vale a dire quando il movimento mistico dei Flagellanti, detto anche dei Disciplinanti (Disciplinati) o dei Battuti, cominciò a manifestare una certa influenza sulla vita religiosa¹¹. Questo movimento penitenziale si iniziò a Perugia, nel 1260 ed in breve tempo si diffuse in tutta Europa; esso sopravvisse a lungo ed il suo aspetto caratteristico consisteva nella flagellazione pubblica in processione, che si accompagnava a canti mistici e religiosi. Molto probabilmente anche in Calabria il movimento dei Flagellanti fece suoi proseliti tanto che ancora oggi, ogni anno, si organizzano manifestazioni religiose alle quali partecipa un gruppo piuttosto numeroso di fedeli chiamato *I Vattienti*, che può essere ricondotto al predetto movimento. Il movimento dei Flagellanti, nel corso della sua vita, si trasformò, dunque, da fenomeno emozionale, legato a precise contingenze di tempo e di luogo, a fatto istituzionale, con la fondazione di numerosissime confraternite che, in Italia, ebbero un grande sviluppo e che servirono a regolare lo slancio emotivo e popolare dello stesso movimento dei Flagellanti, per ricondurlo ad un gruppo religioso con scopi, più rispondenti alla realtà terrena, di pietà e di beneficenza, oltre che, naturalmente, di culto e di formazione spirituale e religiosa. Anche se le confraternite riuscirono a mitigare il movimento dei Flagellanti, riconducendolo, come appena detto, ad un movimento laico con fini diversi, nel 1335, a Roma, con Venturino da Bergamo¹², nacque un nuovo movimento penitenziale e flagellante che,

¹¹ Nel 1260, l'eremita Ranieri Fasani da San Sepolcro diede inizio al movimento dei Disciplinati (o Disciplinanti). Questi penitenti itineranti predicavano la mortificazione del corpo mediante l'autoflagellazione e si battevano con una disciplina, cioè con un mazzo di cordicelle (generalmente cinque, in ricordo delle piaghe di Cristo) munite di nodi o di palline di legno. A tale scopo, il saio, o sacco, indossato dai penitenti era munito, sulle spalle o sul dorso, di un'apertura o finestrella.

¹² Venturino da Bergamo, o Venturinus de Lemen (1304-1346), al secolo Venturino de Apibus, nacque da Lorenzo degli Artifoni di Almenno, che poi cambiò il proprio patronimico in de Apibus, e da Caracosa, non meglio nota, ma di illustre famiglia. Fra i suoi fratelli, Jacopo Domenico, Pierina e Caterina, il primo fu in rapporti di amicizia con il Petrarca e di Caterina si sa che entrò nel convento di Santa Marta, fondato a Bergamo dallo stesso Venturino, attorno al 1334. Venturino indossò a quattordici anni il saio domenicano a Bergamo, nel convento di Santo Stefano e completò gli studi a Genova, dove fu ordinato sacerdote. Fu un teologo e un predicatore che si caratterizzava per la veemenza delle proprie parole a difesa della pace, in un periodo storico sconvolto dalle lotte tra Guelfi e Ghibellini. Venturino, che, attraverso la propria oratoria, aveva acquisito un forte carisma, percorse l'Italia centro-settentrionale predicando e sommuovendo animi ben disposti ad accettare il suo messaggio. Nel febbraio del 1335,

mentre in Italia rimase nei limiti dell'Ortodossia, in Europa – ove divenne molto popolare – assunse aspetti ed atteggiamenti eretici, che crearono grandi perplessità nell'Autorità Ecclesiastica, tanto che, nel 1349, ricevette una chiara condanna da parte di Papa Clemente VI. Le confraternite, come sbocco del primo movimento dei Flagellanti, si appoggiavano, per l'assistenza religiosa e la formazione spirituale, ai Francescani e, in determinati giorni, si riunivano per disciplinare la loro opera. In quel periodo, quindi, in ogni classe di cittadini si manifestò un grande spirito di associazionismo religioso e nacquero le prime confraternite squisitamente laicali. Gli scopi erano diversi da quello del movimento dei flagellanti e si possono sintetizzare, come accennato, in scopi di pietà, di culto e di beneficenza. Dalle adunanze di queste confraternite, caratterizzate dalla presenza del canto in volgare delle laudi, nacquero pure le compagnie dei laudesi.

Come possibile notare da quanto sin qui detto, gli statuti delle confraternite sono giunti sino a noi raramente per quanto riguarda le confraternite sorte nel corso del XII secolo, mentre in numero abbondante per quanto riguarda quelle operanti nel XIII. È proprio l'esame di tali statuti che consente di individuare i tratti generali di questi raggruppamenti, pure, comunque, già sopra illustrati, seppure in estrema sintesi.

Quando il movimento itinerante si esaurì, sorsero, dunque, numerose compagnie o confraternite di disciplinati, che contribuirono non poco al rinnovamento della vita cristiana. Le confraternite, o compagnie, erano, a questo punto, come accennato, ormai associazioni laiche, canonicamente erette, con propri statuti. La loro massima aspirazione era l'aggregazione a qualche arciconfraternita di Roma, perché i loro membri potessero lucrare le numerose indulgenze concesse da vari pontefici. Raramente ottenevano, con il titolo di arciconfraternita, il diritto di aggregare, a loro volta, altre confraternite. I membri delle confraternite, alle pratiche religiose nei loro oratori, accompagnate spesso dall'uso della disciplina come pratica devozionale, alternavano opere di carità, prestando assistenza ai confratelli malati, pregando per quelli defunti, visitando i carcerati, i condannati a morte e riuscendo anche a costruire ospedali per i poveri e ricoveri per i pellegrini diretti in Terra Santa o a Roma alla Tomba di San Pietro. Alle varie attività le confraternite facevano fronte con le quote dei loro membri, con offerte di privati, con lasciti loro pervenuti, con il reddito di beni immobili di proprietà. Per facilitare, poi, il matrimonio di fanciulle povere, elargivano somme di denaro, dette doti, attingendo al reddito di particolari lasciti a tale fine. A differenza

si pose a capo di un enorme pellegrinaggio di oltre diecimila persone, da Bergamo alla volta di Roma. Fu una processione imponente, che in ogni posto in cui sostava lanciava il proprio messaggio di pace, rendendolo più efficace con pratiche di autoflagellazione. Questo pellegrinaggio, tuttavia, suscitò il sospetto di Papa Benedetto XII, che da Avignone, temendo di vedere usurpato il proprio potere, condannò l'iniziativa di Venturino. Raggiunta Roma, il 21 marzo 1335, Venturino predicò con successo, nonostante il sospetto e l'avversione della Curia, ma, quando lasciò Roma per recarsi ad Avignone per chiarire la propria posizione davanti al Papa, la folla dei penitenti che lo aveva accompagnato si sciolse, nell'indifferenza e, forse, nello scherzo dei Romani. Ad Avignone, Venturino non ottenne quella comprensione da parte del Papa, in cui aveva sperato, e, dopo un lungo interrogatorio, fu accusato di eresia e condannato. Gli fu impedito di predicare e fu relegato in un convento ad Aubenas, in Francia, praticamente una prigionia. Papa Clemente VI lo liberò, nel 1343, reintegrandolo nella predicazione e nella confessione e lo incaricò di predicare la crociata contro i Turchi, cosa che fece con la consueta veemenza. Nel 1344, si recò assieme ai crociati a Smirne, dove, il 28 marzo 1346, morì.

delle congregazioni religiose, i membri delle confraternite non emettevano voti né vivevano in comunità. La stabilità, elemento molto importante in un'associazione, in quanto solo così possono essere raggiunti gli scopi più alti, veniva assicurata da un formale decreto emesso dall'autorità ecclesiastica e dalla obbligatoria adozione di uno statuto che fissava lo scopo della confraternita e regolava i rapporti sociali interni.

Tra le confraternite più rappresentative del fenomeno, si annoverano quella, come visto, dei Battuti o Flagellanti o Disciplinati, quella del Gonfalone¹³, quella dei Cinturati di Santa Monica e Sant'Agostino¹⁴ e quella dei Bianchi¹⁵. Nel tempo ne sorsero moltissime, legate anche alle nazionalità dei componenti.

¹³ Questa importantissima confraternita nacque a Roma, come riportò papa Gregorio XIII, in un suo breve del 1579. In realtà, all'epoca, la compagnia era denominata Raccomandati di Madonna Santa Maria e costituiva solo una delle altre confraternite che, riunendosi, in un secondo momento, avrebbero costituito la Confraternita del Gonfalone. Nel 1267, papa Clemente IV riconobbe il pio sodalizio dei Raccomandati di Madonna di Santa Maria; successivamente, gli ordini Franciscano, Domenicano ed Agostiniano appoggiarono fortemente questa fratellanza, che poi diffuse la filosofia di questi ordini mendicanti. L'anno 1486 fu fondamentale per la sua storia: Innocenzo VIII riconobbe l'unione delle società dei Raccomandati e le eresse in una, con il nome di Confraternita del Gonfalone. In più le fu concessa una nuova chiesa, quella di Santa Lucia Nuova in Parioli, sita nell'omonimo rione. L'incorporazione di più società apportò una notevole ricchezza al Gonfalone, che, con il passare degli anni, assumeva maggiore influenza. L'attività del Gonfalone fu indirizzata, fino al XVIII secolo, alla liberazione ed affrancazione degli schiavi, nonché ad un continuo percorso caritatevole. In Italia, a tutt'oggi, vi sono numerosissime confraternite che, incorporandosi con quella del Gonfalone, ne portano ancora il nome e ne continuano la tradizione di carità e di culto.

¹⁴ Nacque a Bologna, nel 1318, quando fu istituita la Confraternita di Santa Maria Madre di Consolazione. Tale Compagnia era ospitata nella Chiesa di San Giacomo, dove era l'Ordine Agostiniano, di cui la Confraternita farà parte integrante. In seguito, nel 1439, con il decreto *Solet pastoralis sedes*, il Vicario Generale di papa Eugenio IV approvava la fondazione della Confraternita della Cintura, movimento già in atto in Italia e promosso dai conventi agostiniani. In quella data, fu fondata la Compagnia della Cintura, sempre a Bologna, sempre nella chiesa di San Giacomo Maggiore. Per comprendere il significato della "cintura" e perché essa fosse associata al culto della Madonna della Consolazione, bisogna fare riferimento ad una tradizione agostiniana. Essa vuole che la Beata Vergine, per consolare e sostenere le ansie di Santa Monica, a causa della vita piena di tribolazioni di Sant'Agostino, suo figlio, le donò una Cintura, simbolo di forza e costanza nella fede. Le Compagnie che si rifacevano alle figure dell'Ordine, cioè a quelle di S. Agostino, Santa Monica e della Madonna della Consolazione, dopo il decreto del 1439, entrarono numerose nell'Associazione dei cinturati che rappresentavano il Quart'ordine agostiniano, ben distinto dal Terz'ordine. Queste Compagnie del Quart'ordine assunsero spesso, in tutto il Paese, il nome di Società di Santa Monica. La diffusione delle Confraternite dei Cinturati di Santa Monica fu notevole, soprattutto grazie alla capillare presenza agostiniana nella penisola. Nel corso del XVI e XVII secolo furono elargite tante indulgenze a questa corrente confraternale che essa arrivò ad essere una delle più influenti e con il maggior numero di privilegi. Fu tale la diffusione dell'incorporazione a Bologna delle Compagnie del Quart'ordine che quest'ultimo fu considerato un tutt'uno con l'Arciconfraternita dei Cinturati. Le aggregate di questa Confraternita, in Italia, sono tutt'ora numerose nel continuare il culto della Madonna della Cintura e nel diffondere il messaggio di pace di Sant'Agostino.

¹⁵ Il 5 marzo del 1399, i Bianchi, partiti dalla Provenza, arrivarono a Chieri (Torino): uomini e donne coperti di bianche tuniche, la testa nascosta da un cappuccio con solo due fori per gli occhi; sul capo e sul petto una croce rossa e con i fianchi serrati da corde, scendono in piazza pregando e flagellandosi a sangue e chiedendo il perdono dei peccati. Molti iniziano a seguirli diffondendo, così, la Confraternita dei Bianchi. Anche questo movimento andò ad esaurirsi, come quello precedente dei Disciplinati, ed anche in questo caso sopravvisse, comunque, la confraternita che con esso era nata.

Dunque, dal XII secolo in poi, le confraternite si diffusero rapidamente in Francia, Germania, Italia, Spagna. La presenza penetrante di esse, la fiducia che incutevano nei fedeli, l'esempio di povertà e di rettitudine contribuirono, dapprima, a salvare la Chiesa negli anni della divulgazione dell'eresia. I laici associati permisero, poi, alla Chiesa di essere presente in tutti gli ambienti, costituendo un vero e proprio tessuto connettivo di fronte al quale l'eresia non aveva la possibilità di attecchire. Nel corso dei secoli, gli scopi delle confraternite si mantennero sempre presenti, su due binari. Da un lato, la missionarietà e, dall'altro, l'esercizio della carità: accogliere i pellegrini, assistere i carcerati, seppellire i morti, costruire ospedali.

Parte della storiografia, nel ricostruire la storia delle origini delle confraternite, relativamente al passaggio da un tipo con aspirazioni essenzialmente religiose ad uno con finalità differenziate, pone l'accento sulla caratteristica elitaria delle confraternite laicali. «La progressiva regolarizzazione della vita religiosa, operatasi nel corso dei secoli XII e XIII, agevolò in Italia la fioritura, in particolare nei centri urbani, di numerose associazioni destinate alle manifestazioni ... di una élite del laicato: presso il quale non si delineava più, in via preferenziale, l'aspirazione a una forma di vita semi-religiosa, sul genere di quelle che nei secoli centrali del medioevo si ricollegarono alle istituzioni monastiche, e nemmeno a esperienze individuali di vita eremitica»¹⁶. In sostanza, le confraternite devote vengono viste come associazioni di laici, autonome rispetto alla gerarchia ecclesiastica, ma con la peculiarità di riuscire a stimolare, per mezzo della loro organizzazione, una pratica devozionale maggiormente partecipata da parte dei fedeli¹⁷.

Quanto allo sviluppo delle confraternite, esse presero piede nella società cittadina italiana, prevalentemente nella parte settentrionale e centrale della Penisola (anche se non mancarono, come sopra accennato, esempi di confraternite nel Meridione), nelle quali prevaleva una forte tendenza ad associarsi in organismi simili alle corporazioni professionali delle arti e dei mestieri. Anche nell'organizzazione delle confraternite si riproduceva l'articolazione sociale delle città e si rafforzavano, con la fratellanza, i rapporti sociali già esistenti, quali quelli familiari o quelli fondati su affinità culturali. Pure la distribuzione delle cariche associative all'interno delle confraternite ricalcava le metodologie organizzative della società nella quale le confraternite stesse si sviluppavano. E le istituzioni cittadine prestavano estrema attenzione ad eventuali eccessivi rafforzamenti di queste associazioni, che avrebbero portato il rischio dell'insorgere di gravi conflitti.

Per quanto riguarda, invece, l'atteggiamento della Chiesa di Roma nei confronti delle confraternite, la recente storiografia vede un progressivo incremento del favore che Questa manifestò riguardo alle associazioni di laici devoti. Esse, infatti, venivano anche ritenute strumenti di consolidamento dell'ortodossia, che avrebbero condizionato l'operato dei potentati laici nel senso di un'inevitabile maggiore attenzione alle

¹⁶ RUSCONI R., in: CANTARELLA G.M., POLONIO V., RUSCONI R., *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Editori Laterza, Bari 2001, p. 214 e ss.

¹⁷ «... I confratelli risultarono essere i più attenti ascoltatori delle prediche pronunciate dai pulpiti delle chiese e nelle piazze. Parimenti, l'esortazione all'osservanza dei precetti ecclesiastici, dalla partecipazione alla liturgia alla confessione dei peccati all'assunzione dell'eucaristia, trovava da parte dei confratelli non solo l'osservanza minimale degli adempimenti prescritti, ma anche forma di più intensa vita sacramentale»: RUSCONI R., op. cit., p. 216.

opzioni della fede cristiana¹⁸. Le confraternite devozionali erano, infatti, spesso intitolate a specifici santi, e, in larga misura, anche alle varie denominazioni del culto della Vergine Maria. Generalmente esse facevano riferimento, per le pratiche sacramentali e liturgiche, ad un altare eretto all'interno di una chiesa o ad una cappella ricavata in essa. Ciò rinsaldava il legame della Chiesa con i laici devoti appartenenti alle organizzazioni confraternali. E questo succedeva anche per le già citate confraternite dei laudesi, la cui specifica finalità religiosa consisteva nell'organizzazione di manifestazioni paraliturgiche di canto volgare, proprio in onore della Vergine Maria o di altri santi¹⁹.

Un'attenzione particolare, dunque, deve meritare lo studio del rapporto tra lo sviluppo del fenomeno confraternale con quello delle altre strutture della società, della cui necessità, attesa la sua complessità, si può, in questa sede, soltanto fare cenno, dopo averla implicitamente rappresentata in quanto relazionata. Le finalità che le associazioni devozionali laicali si prefiggevano andavano spesso a sovrapporsi – come appena accennato – con quelle di altre forme associative od organizzative, tanto da rendere alle volte impossibile discernere in quale consesso le esigenze di intervento fossero state avvertite per prime o quale consesso avesse influenzato la nascita o l'operato degli altri. Si fa riferimento, in particolare, al rapporto tra la vita delle confraternite e quello degli ordini monastici, in ambito religioso, e tra le confraternite e le associazioni cittadine o di categoria, in ambito laico.

Si può concludere questa breve relazione – da intendersi soltanto come tentativo di sintesi di nozioni che serva da spunto iniziale per una ricerca, una riflessione ed un'analisi molto più approfondite circa il fenomeno associativo laicale inserito nella vita della Chiesa ed in rapporto con la sua Gerarchia ed il suo diritto – evidenziando come, a partire dagli inizi del XIV secolo, le menzionate specificità devozionali delle singole confraternite mossero verso una tendenziale assimilazione reciproca dei loro rituali, con un orizzonte religioso molto omogeneo. Nelle campagne sopravviveva un numero limitato di confraternite, attestato nelle località al centro di un'area di gravitazione della popolazione rurale. Nei centri urbani, invece, il numero e la varietà delle organizzazioni confraternali erano direttamente proporzionali alla dimensione de-

¹⁸ Si veda: RUSCONI R., op. cit., p. 215. Solo in pochissimi casi, scarsissimamente documentati in quanto relativi al periodo che abbiamo individuato come essere quello della prima comparsa delle confraternite storicamente verificabile, vi furono confraternite dedite a supportare esclusivamente la Chiesa nella lotta all'eresie. In particolare, quella fondata a Milano, probabilmente intorno al 1232, da Pietro da Verona e quella nata a Firenze, probabilmente intorno al 1245, successivamente intitolata a San Pietro martire.

¹⁹ «Peculiare era, al contrario, la fisionomia istituzionale e organizzativa assunta dalle confraternite dei Disciplinati ovvero Battuti, i quali facevano risalire la propria origine al moto popolare di devozione che aveva interessato l'Italia centro-settentrionale nell'anno 1260 (anche se in verità la data della loro fondazione effettiva risultava spesso esserne assai lontana). La devozione della flagellazione volontaria prevista dai loro statuti, che ne imponevano la pratica al riparo da occhi indiscreti - e dalla quale vennero assai presto ovviamente escluse le donne -, li condusse ad avere edifici propri. L'oratorio dei Disciplinati, nel panorama urbanistico della città italiana degli ultimi secoli del Medioevo, rendeva visibile una maggiore indipendenza delle loro confraternite tanto dal clero secolare quanto da quello regolare: anche se quei laici devoti, alla stregua degli altri confratelli, ai chierici e ai frati dovevano di necessità fare ricorso per tutti i servizi liturgici e sacramentali», in: RUSCONI R., op. cit., p. 218.

mografica. Il ruolo delle donne ebbe un'evoluzione tale che, riflettendo le dinamiche sociali italiane, ne vide una presenza ridotta, non mancando, però, esempi di partecipazione femminile, anche se, prevalentemente, nella qualità di madri, mogli o sorelle di confratelli maschi²⁰.

Denso di significato intrinseco e foriero di un'enorme evoluzione nella politica e nella vita della Chiesa appare, dunque, il ruolo del laicato – destinato a mirabili sviluppi –, che si estrinseca e si inizia a valorizzare, nel caso di specie, con la nascita e lo sviluppo della storia delle confraternite²¹.

Bibliografia sintetica

- BELLINI P., *Respublica sub Deo*, Il Mulino, Firenze 1981;
- CANTARELLA G.M., POLONIO V., RUSCONI R., *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Editori Laterza, Bari 2001;
- CARDIA C., *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà nella Chiesa*, in: AA.VV., *Studi in onore di Piero Bellini*, Tomo I, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1999;
- FANTAPPIÈ C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1999;
- GAUDEMET J., *Storia del diritto canonico - Ecclesia et Civitas*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998;
- JOSSA G., *Il Cristianesimo antico - Dalle origini al Concilio di Nicea*, Carocci Editore, Roma 1997;
- MORONI G., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*;
- MUSSELLI L., *Storia del diritto canonico - Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali*, Giappichelli Editore, Torino 1992;
- PAGLIA V., in: AA.VV., *Jubilaeum Internationale Confraternitatum - Acta*, Roma 1984;
- PENCO G., *La Chiesa nell'Europa medievale*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2003.

²⁰ Si confronti ancora: RUSCONI R., op. cit., p. 218 e ss.

²¹ Si veda, in proposito: G. PENCO, *La Chiesa nell'Europa medievale*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2003, p. 272 e ss.

Le Misericordie con particolare riferimento alla Misericordia di Roccasecca

Giovanni Paolo II, parlando ai fratelli delle Misericordie ricevuti in udienza nel 1996 così si è espresso: “...ecco la consegna che vi affido....siate promotori e fautori della civiltà dell’amore, siate testimoni infaticabili della cultura della carità”. Il Magistero della Chiesa raccomanda vivamente la solidarietà perché è in grado di garantire il bene comune, aiutando lo sviluppo integrale delle persone: la carità “*fa vedere nel prossimo un altro se stesso*”. L’uomo non è limitato al solo ordine temporale ma, vivendo nella storia umana, conserva integralmente la sua vocazione eterna¹. Gli uomini, obbedendo alla legge evangelica, non possono essere paghi di una semplice amicizia, ma devono darsi l’amplesso dell’amore fraterno. Essi devono conoscere e sentire che tutti gli uomini hanno origine da Dio, Padre comune, che tutti tendono a Dio, fine supremo e che tutti sono chiamati alla figliolanza divina. Essi conoscono e sentono che i beni di natura e di grazia sono patrimonio comune del genere umano; siamo tutti figli, e dunque tutti eredi di Dio e coeredi di Cristo. Questo è l’ideale dei diritti e dei doveri contenuto nel Vangelo².

La cultura della carità, secondo la dottrina della Chiesa, si vive concretamente attraverso la sussidiarietà e la solidarietà. Un breve richiamo al significato pregnante degli stessi. Il principio della sussidiarietà sorge dalla esigenza di tutelare e promuovere le espressioni della socialità³; le persone devono essere protette dagli abusi delle istanze sociali: queste ultime vengono sollecitate ad aiutare i singoli individui e i corpi intermedi a sviluppare i loro compiti. Ogni persona, famiglia o corpo intermedio ha sempre qualcosa da offrire alla comunità.

Tutte le società di ordine superiore devono offrire aiuto (*subsidiium*) – sostegno, promozione, sviluppo – rispetto alle minori. Solo così i corpi intermedi possono svolgere adeguatamente le funzioni che loro competono: la loro iniziativa, libertà e responsabilità non devono essere soppiantate dallo stato che non deve restringere lo spazio vitale delle entità più piccole, ma essenziali per la società. Giovanni Paolo II, nella Lettera Enciclica *Centesimus annus*, così si esprimeva: “Intervenendo direttamente e deresponsabilizzando la società, lo Stato assistenziale provoca la perdita di energie umane e l’aumento esagerato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche più che alla preoccupazione di servire gli utenti, con enorme crescita di spese⁴”.

* Avvocato, Prof.ssa a contratto Cattedra di Diritto Ecclesiastico, Università degli Studi di Cassino, Facoltà di Giurisprudenza.

¹ S. G. Crisostomo, *Homilia de perfecta caritate*, 1,2: PG 56, 218-282.

² Con. Vat. II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 76: AA 558 (1966) 1099.

³ Cfr: Leone XII, Lett. Enc. *Rerum novarum*, acta Leonis XIII, 21-1892

⁴ Cfr: Lettera Enciclica PioXI, *Quadragesimo anno*, AAS 23-1931.

Se non si riconosce l'iniziativa privata anche economica, e la sua funzione pubblica si mortifica il **principio di sussidiarietà**. In che modo si attua questo principio? Ad esso corrispondono:

- La promozione e il rispetto del primato della persona e della famiglia;
- La valorizzazione delle associazioni e delle organizzazioni intermedie;
- L'incoraggiamento offerto all'iniziativa privata, in modo tale che ogni organismo sociale rimanga a servizio, con le proprie peculiarità, del bene comune;
- L'articolazione pluralistica della società; la salvaguardia dei diritti umani e delle minoranze;
- Il decentramento burocratico e amministrativo;
- L'equilibrio tra la sfera pubblica e quella privata;
- La responsabilizzazione del cittadino nel suo essere parte attiva della realtà politica e sociale.

Togliere agli individui ciò che possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla Comunità è illecito ed è altresì ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che nelle minori e inferiori comunità si può fare. Il bene comune, correttamente inteso, dovrà rimanere il criterio di discernimento circa l'applicazione del principio di sussidiarietà e le sue esigenze mai dovranno essere in contrasto con la tutela della promozione del primato della persona e delle sue espressioni sociali. Il **principio di solidarietà** è l'aspetto caratterizzante della socialità della persona umana; esso si fonda sull'uguaglianza di tutti in dignità e diritti, per realizzare l'unità tra gli uomini e i popoli. Oggi più che mai, nella nostra società globalizzata, tutti sono consapevoli che è necessario un legame di interdipendenza tra gli uomini e i popoli che si manifesta a qualsiasi livello⁵.

È possibile, almeno tecnicamente, intessere relazioni tra persone molto lontane e sconosciute grazie all'evoluzione e alla moltiplicazione dei mezzi di comunicazione "in tempo reale", agli straordinari progressi dell'informatica, all'aumento del volume di scambi commerciali e delle informazioni. Questo fenomeno di interdipendenza, però, non deve far dimenticare che nel mondo esistono profondissime disuguaglianze tra paesi sviluppati e Paesi in via di sviluppo; né possono passare sotto silenzio i fenomeni di sfruttamento, di oppressione, di corruzione che influiscono in modo negativo sulla vita interna ed internazionale di molti stati.

Per evitare situazioni di ingiustizia, che può ritorcersi negativamente anche negli stessi Paesi oggi più favoriti, è necessario che il processo accelerato dell'interdipendenza tra le persone ed i popoli deve essere accompagnato da un serio impegno etico-sociale altrettanto intensificato. Le relazioni di interdipendenza devono trasformarsi in relazioni tese ad una vera e propria solidarietà etico-sociale. Nel **principio di solidarietà** si può cogliere da una parte il valore di principio sociale ordinatore delle istituzioni in base al quale gli ingiusti rapporti tra le persone e i popoli devono essere superati e trasformati in strutture di solidarietà creando o modificando leggi, regole di mercato, ordinamenti; dall'altra considerando la solidarietà non come un sentimento di compassione o intenerimento per i mali di tante persone vicine o lonta-

⁵ Cfr: *Mater et magistra* di Giovanni XXIII; *Gaudium et spes*, Concilio Vaticano II; *Laborem exercens* di G. Paolo II.

ne, ma come determinazione di impegnarsi per il bene comune, per il bene di tutti e di ciascuno.

La solidarietà deve essere intesa come esigenza di riconoscere sia l'insieme dei legami che uniscono gli uomini e i gruppi sociali tra loro, sia lo spazio offerto alla libertà umana per provvedere alla crescita comune, condivisa da tutti. La solidarietà è uno dei principi base della *Rerum Novarum* di Leone XIII⁶, che il Papa enunciava con il nome di "amicizia"; è presente nel pensiero di Pio XI⁷ che la indicava con il nome non meno significativo di "carità sociale"; è sottolineata (rimarcata) da Paolo VI⁸ che la indica come "civiltà dell'amore", ampliando il concetto secondo le moderne e molteplici dimensioni della questione sociale. Alla luce di quanto finora detto è facile leggere nella realtà sociale le numerose linee evolutive, di recepirne le istanze e di guidare i fedeli. Nella *Lumen gentium*⁹ si afferma che è dei laici cercare il regno di Dio trattando e ordinando secondo Dio le cose temporali. Con il nome di laici si intendono tutti i fedeli ed esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso della Chiesa "che per la loro parte adempiono la missione di tutto il popolo cristiano nella Chiesa e nel mondo". I Padri conciliari hanno esortato nel nome del Signore i laici, uomini e donne, a rispondere volentieri, con animo generoso e cuore pronto. Essi devono prendere coscienza delle responsabilità che tutti i fedeli laici hanno, devono avere chiare le situazioni nuove, sia ecclesiali sia sociali, economiche, politiche e culturali e come queste reclamino con una forza del tutto particolare la propria azione.

Il fedele laico vive nella realtà temporale; egli deve dare testimonianza vissuta nella famiglia, nell'impegno professionale nell'ambito del lavoro, della cultura, della scienza e della ricerca, nell'esercizio delle responsabilità sociali, economiche e politiche. Tutte le realtà secolari, personali e sociali, ambienti e situazioni storiche, strutture ed istituzioni, sono il luogo proprio del vivere e dell'operare dei cristiani laici. L'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche specificamente teologica ed ecclesiale come ha affermato G. Paolo II. Nel fedele laico si notano da una parte l'approfondimento delle motivazioni interiori e dall'altro l'acquisizione dello stile appropriato all'impegno in campo sociale e politico, ambedue orientati a raggiungere un'armonia tra la vita nella sua complessità e la fede. Il credente non può avere nella sua esperienza due vite parallele: quella spirituale, con i suoi valori e le sue esigenze, e quella cosiddetta secolare, con la vita di famiglia, di lavoro, di rapporti sociali, di impegno politico e di cultura. Egli deve operare una sintesi tra fede e vita; il suo cammino deve essere scandito dagli elementi qualificanti del suo itinerario di fede¹⁰. Per questo, dopo aver ascoltato le relazioni precedenti sulla nascita ed evoluzione delle Confraternite, dopo aver cercato di chiarire i concetti di sussidiarietà e solidarietà, è d'obbligo, vedere concretamente chi (come) nella realtà ha operato ed opera secondo quanto affermato.

È mia intenzione delineare l'attività della Confraternita della Misericordia che opera nella cittadina in cui abito: Roccasecca in provincia di Frosinone. Bisogna, però,

⁶ Cfr: Leone XIII Lett. Enc. *Rerum Novarum*: acta Leonis XIII, 11-1892, 100-102.123

⁷ Cfr: Pio XI Lett. Enc. *Quadragesimo anno*: AA 23 (1923) 203

⁸ Cfr: Paolo VI: Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 47: AAS 63 (1971), 435-437.

⁹ Cfr: Con. Vat. II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.

¹⁰ Cfr: G. Paolo II, Esortazione Ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 415.

seppur brevemente dare alcuni lumi sulla storia di questa Confraternita. Notizie certe ne documentano la nascita intorno al 1245; in un codice del 1321 risulta che questa confraternita “*fu detta e cominciata, per lo beato Messer Santo Pietro Martire da Verona*”, dell’ordine dei predicatori (domenicani) – per inciso aggiungo che è il patrono di Roccasecca e la sua immagine è venerata nella Chiesa della SS. Annunziata in Castello. La Misericordia di Firenze è la più antica ed è attiva tutt’oggi; essa nacque – come moltissime altre – a seguito di una campagna di predicazione, in un clima di risveglio religioso e di stimolo all’iniziativa dei laici. Da essa presero il via poi le confraternite della Toscana e di altre regioni; quella fiorentina col titolo di Arciconfraternita è la madre di tutte le Misericordie d’Italia.

Esse avevano alle origini carattere popolare; oltre il soccorso provvedevano alle doti delle fanciulle povere, davano sussidi a malati ed indigenti, si preoccupavano di liberare carcerati per debiti, accoglievano pellegrini, si curavano di seppellire i morti in povertà. Il volontariato della misericordia si ispira al Vangelo ed il modello dei confratelli resta in ogni caso e circostanza quello del “*buon samaritano*” dei Vangeli.

Nei secoli in cui le calamità avevano nomi diversi e quando scoppiavano epidemie più di frequente, i fratelli delle Misericordie accorrevano a dare soccorso ai bisognosi e sofferenti; l’opera dei fratelli è stata sempre generosa; sono da ravisare in essa due elementi fondamentali: la prontezza dell’intervento e la sua continuità. Nel 1899 c’è stata l’Unione Federativa delle Misericordie con l’adesione di 45 Misericordie, con la delibera di approvazione dello statuto; per la prima volta nella storia le Misericordie si sono riunite per discutere congiuntamente delle loro esperienze e tracciare un cammino comune. Infatti per secoli erano mancati i contatti e ciascuna associazione aveva avuto una evoluzione autonoma che si era misurata solo con la realtà locale. Successivamente fu dato inizio alla pubblicazione di un “*Bollettino delle Misericordie*” e fu costituita una “*Squadra federale*” per accorrere nei luoghi colpiti da calamità; grande è stato l’apporto di essa dato in occasione di gravi terremoti che negli anni ’20 colpirono la Toscana. È questo il primo esempio in Italia di iniziativa di soccorso nelle calamità naturali, quelle iniziative che oggi vengono definite di protezione civile e che solo negli ultimi anni hanno visto un intervento diretto dello Stato.

Il regime fascista nell’obiettivo di convogliare ogni forma di attività assistenziale nello Stato, approvò la legge per la quale furono sciolte le associazioni di volontariato prive di personalità giuridica e dispone la confisca delle loro attrezzature e del loro patrimonio a favore di una istituzione di soccorso stabilizzata: la Croce Rossa Italiana. Le Misericordie riuscirono ad evitare lo smantellamento grazie alla cosiddetta Legge Crispi sulle istituzioni pubbliche di beneficenza ed assistenza.

Durante il secondo conflitto mondiale le Misericordie svolsero attività di soccorso, assistendo le popolazioni nelle più svariate forme di intervento per il salvataggio di sinistrati e feriti. Le truppe tedesche, durante il loro ritiro, depredarono massicciamente la quasi totalità delle sedi delle Misericordie, asportando masserizie, attrezzature sanitarie, ambulanze, cosicchè dopo il 1945 la generalità delle *Fraternite* si trovò nella dolorosa situazione di dover ricominciare. Nel Congresso Nazionale del 1947 fu approvato il testo di un nuovo Statuto, furono allargati i compiti dell’ente federativo al quale fu dato un carattere esplicitamente nazionale.

In particolare grande impegno fu dedicato alla ricostruzione del parco macchine distrutto dalla guerra; in quegli anni difficili ma ricchi di solidarietà e desiderio di li-

bertà nacquero in varie parti d'Italia nuove Misericordie. Il 4 giugno 1986 circa 10000 fratelli delle Misericordie italiane furono ricevuti in udienza dal Santo Padre. Nell'aula "Paolo VI" Giovanni Paolo II tracciò una svolta nella vita del movimento, indicando con chiarezza la via della carità che le Misericordie dovevano far propria. Le parole del Papa con cui ho iniziato questa mia relazione costituiscono una vera e propria svolta per le Misericordie: era necessario testimoniare con i servizi di carità l'impegno per la costruzione di un nuovo modello di civiltà basato sulla solidarietà, sulla sussidiarietà, sulla pace e sulla condivisione. Dal 1989 è pubblicata una rivista mensile la "*Civiltà dell'Amore*". Nel 1992 le Misericordie si riunirono in un convegno mondiale a Firenze nel quale erano presenti 200 delegati provenienti da oltre 40 paesi. Ma non bisogna dimenticare anche l'esortazione che sempre Giovanni Paolo II aveva fatto alle Misericordie: "*Benedica, la Santa Vergine, anche gli sforzi da voi condotti per far sì che attraverso interventi programmati in accordo con organismi e Misericordie di altre confessioni religiose cresca la reciproca stima tra credenti, così che tra gli uomini di buona volontà si affretti l'avvento dell'autentica civiltà dell'Amore*". Da questa esortazione la confederazione assunse l'impegno a sviluppare in spirito di carità i contatti, le collaborazioni, i rapporti con i fratelli di diversa fede e in particolare con i fratelli musulmani presenti in Italia e nei loro paesi di origine.

Nel 1995 fu costituito l'U.G.E.M. (Ufficio Gestione Emergenze di Massa) a cui attraverso uno specifico regolamento viene affidato il compito di riorganizzare le attività di protezione civile della Confederazione (intervento in Versilia per l'alluvione, nelle Marche per il terremoto).

Oggi alle tradizionali opere caritative le Misericordie hanno aggiunto nuove forme di assistenza: la donazione del sangue, il trattamento di emodialisi, l'emergenza medica, gli interventi per calamità pubbliche in cooperazione con la Protezione civile mediante la Colonna Mobile sanitaria di primo impiego, gli ambulatori, le case di cura e di riposo. Attraverso il mutare dei tempi e il permanere della sofferenza degli uomini lo spirito animatore non è mutato: dai pochissimi di un tempo si è passati alle équipes mediche, dalla "zana" (una specie di barella) agli impianti mobili di soccorso.

La Misericordia di Roccasecca è stata costituita il 20 settembre 1993 da un gruppo di 20 ragazzi che hanno deciso di dedicare il proprio tempo libero e le loro energie alla solidarietà e al soccorso di emergenza. A quindici anni dall'inizio la Confraternita vanta più di cento persone impegnate nel volontariato tra giovani, adulti ed anziani. L'associazione offre diversi servizi non solo agli abitanti di Roccasecca, ma anche a quelli dei paesi limitrofi. Molto efficiente è il servizio di emergenza svolto da personale formato da medici di settore e dal personale del 118 della ASL di Frosinone tramite corsi di formazione. Il servizio di emergenza è svolto da tre unità mobili di soccorso specificamente accessoriate. Gli ospedali della zona quotidianamente richiedono la disponibilità dei mezzi per trasferimento o per accompagnare i ricoverati presso centri specializzati per esami specialistici. L'operatività dell'Associazione è garantita tutti i giorni, nei giorni prefestivi e festivi è presente presso la sede operativa anche un medico del territorio che offre la propria disponibilità per visite ambulatoriali e domiciliari. La Confraternita dispone di una vettura e di un furgone utilizzati dai medici per le visite domiciliari e dai volontari per il trasporto di dializzati, di disabili e altri servizi sociali. Mette a disposizione gratuita temporanea presidi sanitari (quali sedie a rotelle, bastone canadese, letti); viene svolta anche l'assistenza domiciliare ai malati ter-

minali con personale medico ed infermieristico per le prestazioni sanitarie così come da progetto “*Ad vitam*” finanziato in parte dalla Regione Lazio. Nel 2003, a dieci anni dalla fondazione è stata realizzata la prima Esercitazione Provinciale di Protezione Civile, denominata “*Tomistica 2003*”, che ha visto coinvolte circa 30 Misericordie provenienti da diverse regioni d’Italia, e tutte le Istituzioni della regione Lazio.

La Confraternita nel 2005 ha acquistato una nuova sede ove si svolgono le attività istituzionali; vi sono stati realizzati anche un magazzino di protezione civile, un ambulatorio per l’effettuazione di visite specialistiche ed esami diagnostici. Al primo piano del complesso vengono svolti servizi in favore di bambini, dal baby parking, al dopo scuola, alle feste di compleanno. Il 20 dicembre 2005 tutti i volontari della Misericordia sono intervenuti tempestivamente e portarono grande aiuto ai passeggeri nel disastro ferroviario nella stazione di Roccasecca. La confraternita è sostenuta economicamente dai contributi economici e dall’opera volontaria dei cittadini.

Prima di concludere, però, è doveroso fare menzione al cosiddetto “**terzo settore**” di cui si parla tanto in questi ultimi anni; il fenomeno non può essere ricondotto a semplici definitivi schemi trattandosi di una realtà sociale, economica e culturale in continua evoluzione. A partire dagli anni ’70 se ne parlò in ambito comunitario e gli fu assegnato una posizione che lo separa concettualmente dallo Stato e dal Mercato, equiparando i tre settori a livello di società complessiva. Il contributo che le organizzazioni del Terzo settore forniscono al benessere della società non è inferiore, anche se di natura diversa, da quello dello Stato e del Mercato. Sono queste le organizzazioni *non Profit*, cioè non lucrative di utilità sociale, sono i soggetti privati che producono beni e servizi di valenza pubblica o collettiva in favore delle fasce più deboli della popolazione.

Al terzo settore vengono date diverse denominazioni: azione volontaria, terzo settore, privato sociale, settore non profit. In Italia ha prevalso il termine “terzo settore”, ma tutte le denominazioni elencate fanno riferimento ad un fenomeno diffuso nei Paesi occidentali: le istituzioni che stanno tra Stato e Mercato non sono riconducibili né all’uno né all’altro. L’anima di tutte è la solidarietà sociale attraverso il volontariato.

Testimonianze di Convegni



*Convegno di Cassino 11 dicembre 2007
Saluti delle autorità*



*Convegno di Cassino 11 dicembre 2007
Relazione prof. Giuseppe Casini e prof. Alessandro d'Avack (a destra)*



*Convegno di Cassino 11 dicembre 2007
Relazione prof. Alessandro Bucci con prof. Alessandro d'Avack (al centro)
e prof. Vincenzo Baldini (a sinistra)*



*Convegno di Cassino 11 dicembre 2007
Rappresentante ANAS s.p.a. tra prof. Fabio M. Cestelli (a sinistra) e on. prof. Publio Fiori (a destra)*



*Convegno di Cassino 11 dicembre 2007
Prof. Cesare Mirabelli Presidente emerito Corte Costituzionale*



*Convegno di Roma
Prof. Fabio M. Cestelli*



*Convegno di Roma 19 giugno 2008
Saluti dott.ssa Livia Mennuni e prof. Fabio M. Cestelli (a sinistra)*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
Da sinistra: S.Ecc. Elio Sgreccia, S.Ecc. Ioan Robu, S.Em. Peter Erdö,
S.Em. Francisco J. Lozano, S.Ecc. Francesco Coccopalmerio*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
Da sinistra: prof. Maximilian Pal, sen. Massimo Baldini,
fr. Antonio, prof. Fabio M. Cestelli, dott.ssa Daniela Porro*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
Senatore Massimo Baldini e Senatore Ioan Chelaru*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
Panorama convegno*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
S. Ecc. Ioan Robu e S. Em.za Peter Erdö*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
Da sinistra, prof. Fabio M. Cestelli, sen. Massimo Baldini e sen. Ioan Chelaru*



*Convegno di Bucarest 27-28 maggio 2008
Da sinistra: dott. Jean P. ed Anca Cernea, prof. Victor Dumitrescu,
prof. Isidor Mărtincă, prof. Alessandro d'Avack (relazione)*



*Convegno di Barga (LU) 16-18 ottobre 2008
Relazione Avv. Alberto Giovanetti*



*Convegno di Barga (LU) 16-18 ottobre 2008
Panorama convegno*



*Convegno di Barga (LU) 16-18 ottobre 2008
Da sinistra, prof. Fabio M. Cestelli e prof. Alessandro Bucci*



*Convegno di Barga (LU) 16-18 ottobre 2008
Momento conviviale con gli studenti*



*Convegno di Barga (LU) 16-18 ottobre 2008
Da sinistra, avv. Lucilla Vago, prof. Onorato Bucci, prof. Alessandro d'Avack, prof. Giuseppe Casini*



*Convegno di Barga (LU) 16-18 ottobre 2008
Da sinistra prof. Antonio Fucillo, prof. Alessandro d'Avack, prof. Paolo Moneta*

Le Istituzioni e le Aziende
che hanno sostenuto
il Comitato Nazionale

**Nasce il conto online
che libera tutti dai costi fissi.
Semplice come un click.**

Per tutte le informazioni consultate i fogli informativi e le condizioni contrattuali disponibili su www.bancopostaclick.it e richiama il numero gratuito 800.00.33.22. La grafica della Postamat e della carta CREDIt-easy lo riferimento alla quota annua dello stipendio canone.

**BancoPosta
Click**

Scopri lo su www.bancopostaclick.it

☎ numero gratuito 800.00.33.22

Scopri che il futuro è più conveniente
e anche più semplice:

- GRATIS canone annuo del conto
- GRATIS Postamat e carta CREDIt-easy
- GRATIS versamenti e prelievi
in 14.000 Uffici Postali



Posteitaliane



Anche chi aiuta
ha bisogno di aiuto.

La solidarietà è anche aiutare medici, volontari e associazioni. Da anni ci impegniamo per promuovere una cultura della solidarietà. Perché crediamo nel valore di stare vicino a chi ne ha bisogno: medici, volontari e associazioni che ogni giorno lavorano nel sociale.

AAMS PER IL SOCIALE. DOVE LA VITA NON È UN GIOCO.



ANAS VI PRESENTA UNA NUOVA GRANDE VIA DI COMUNICAZIONE.



Dovunque siate, dovunque vogliate andare, Anas viaggia insieme a voi. Oggi, con il nuovo servizio ProntoAnas dell'Ufficio Relazioni con il Pubblico, le richieste di informazioni, le segnalazioni o i suggerimenti riguardanti la rete stradale Anas trovano subito risposta. Una via facile, rapida e sicura per fare, insieme, ancora tanta strada.

PRONTOANAS
841-148
LA STRADA CHIAMA, ANAS RISPONDE



www.stradeanas.it

L'Italia si fa strada





REGIONE LIGURIA

Finito di stampare nel mese di maggio 2009
da Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)

