

3060. LA FORTEZZA NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE MORALE CATTOLICA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1. INTRODUZIONE

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* esprime sinteticamente il significato della fortezza: «La *fortezza* è la virtù morale che, nelle difficoltà, assicura la fermezza e la costanza nella ricerca del bene. Essa rafforza la decisione di resistere alle tentazioni e di superare gli ostacoli nella vita morale. La virtù della fortezza rende capaci di vincere la paura, perfino della morte, e di affrontare la prova e le persecuzioni. Dà il coraggio di giungere fino alla rinuncia e al sacrificio della propria vita per difendere una giusta causa»².

Già nella filosofia greca la fortezza era vista come una virtù morale fondamentale. Aristotele chiama *andreía* alla virtù dell'appetito irascibile (impulso aggressivo), che rappresenta il termine medio tra il timore e la temerità nel perseguimento dei beni difficili e nella sopportazione del dolore e le difficoltà³. Espressione della forza virile, e soprattutto dei soldati in guerra, il concetto greco della fortezza va collocato in un contesto del tutto particolare. Gli uomini non sono tutelati dalla provvidenza divina, e possono fare affidamento soltanto sulle proprie forze. Hanno bisogno di autodisciplina e di grande capacità di sopportazione per realizzare le imprese eroiche che gli daranno gloria e per far fronte ai mali del destino. La fortezza greca esprime tuttavia qualcosa di vero: *nell'atteggiamento nei confronti delle difficoltà e dei pericoli, della fatica, del dolore e la morte esiste una misura di ragionevolezza, alla quale il virtuoso si adegua, evitando sia l'eccesso che il difetto.*

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² *Catechismo*, n. 1808.

³ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 6: 1115 a 6-7.

2. LA FORTEZZA NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE MORALE CATTOLICA

a) *Gli insegnamenti della Sacra Scrittura*

Il contesto del concetto biblico di fortezza è ben diverso da quello greco. Si sottolinea che la fedeltà a Dio richiede spesso coraggio, accettazione dei pericoli e del dolore, perseveranza e pazienza: «Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono»⁴. Ma l'attenzione è concentrata sulla potenza di Dio. Da Dio i giusti ricevono la forza per perseverare nel bene e per vincere sia la propria debolezza sia gli ostacoli procedenti dall'esterno. Il giusto sa che la sua fortezza è ricevuta, e a Dio rivolge la sua richiesta di aiuto: «Tu sei la mia roccia e il mio baluardo, per il tuo nome dirigi i miei passi. Scioglimi dal laccio che mi hanno teso, perché sei tu la mia difesa»⁵; «tutto posso in colui che mi dà la forza»⁶. Cristo insegna che senza il suo ausilio non siamo in grado di realizzare il bene: «Senza di me non potete far nulla»⁷.

Segnaliamo sinteticamente i principali aspetti della virtù della fortezza messi in evidenza dalla Sacra Scrittura⁸.

1) *Il coraggio e la franchezza nell'annuncio del vangelo e nella testimonianza della verità.* Il Nuovo Testamento utilizza il vocabolo "parrêsía". Gli *Atti degli Apostoli* mostrano come san Pietro, san Paolo e gli altri apostoli e discepoli annunziano con chiarezza il vangelo a giudei e pagani⁹, anche se ciò comporta la persecuzione¹⁰. La libertà e l'audacia sono qualità che devono per forza accompagnare l'annuncio evangelico: «Perché quando apro la bocca mi sia data una parola franca (*parrêsía*), per far conoscere il mistero del vangelo, del quale sono ambasciatore in catene, e io possa annunziarlo con franchezza (*parrêsiásômai*) come è mio dovere»¹¹. La franchezza dell'apostolo è un dono concesso da Dio¹².

2) *La fermezza nella fede e nelle buone opere.* Il credente deve essere fedele e forte, come lo furono Abramo, Mosè, san Paolo, ecc. Sono frequenti le esortazioni a

⁴ Mt 11, 12.

⁵ Sal 30, 4-5.

⁶ Fil 4, 13.

⁷ Gv 15, 5.

⁸ Cfr. E. KACZYNSKI, *Fortezza*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 459-468.

⁹ Cfr. At 2, 29; 4, 13; 9, 27.

¹⁰ Cfr. At 9, 27.

¹¹ Ef 6, 19-20.

¹² Cfr. 1 Ts 2, 2; Fm 8.

rimanere saldi nella fede: «Vigilate, state saldi nella fede, comportatevi da uomini, siate forti»¹³, e a rimanere saldi nel Signore¹⁴. La fortezza accompagna anche la speranza e l'amore e, in generale, le buone opere.

3) *La pazienza (hypomoné)*. È di capitale importanza per sopportare le tribolazioni e persecuzioni, con la speranza che Dio le renderà feconde: «E non soltanto questo: noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»¹⁵. La pazienza sa attendere i frutti delle proprie opere, anche se il tempo di attesa è lungo¹⁶. La pazienza è legata alla speranza¹⁷, e si esercita nei confronti delle tentazioni e gli infortuni: «Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione. Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della seduzione. Sta unito a lui senza separartene, perché tu sia esaltato nei tuoi ultimi giorni. Accetta quanto ti capita, sii paziente nelle vicende dolorose, perché con il fuoco si prova l'oro, e gli uomini ben accettati nel crogiuolo del dolore»¹⁸.

4) *La grandezza di animo (makrothymía)*. È propria di Dio, che ha pazienza e si astiene di punire i peccati degli uomini. Nei credenti significa il perdono e la rinuncia a qualsiasi proposito di vendetta¹⁹. San Paolo la considera un frutto dello Spirito Santo²⁰.

5) *La perseveranza (karteréô, proskarteréô, proskartérésis)* nella sequela di Cristo, nella preghiera e nelle buone opere²¹.

6) Nell'Antico e nel Nuovo Testamento viene lodato il martirio, la donazione della propria vita per testimoniare la fede e la fedeltà a Dio e al suo comandamento (Eleazaro, i sette fratelli di *2 Mac 7*, san Giovanni Battista, santo Stefano, ecc.).

Ma l'insegnamento più importante e più immediato è dato dalla morte di Cristo sulla croce. Non è possibile seguire Cristo senza percorrere con Lui il cammino della Croce nel modo voluto dal Padre per ciascuno. Tale cammino richiede fortezza, vincere la paura della sofferenza e della morte.

¹³ *1 Cor 16, 13*; cfr. *At 14, 22*.

¹⁴ Cfr. *1 Ts 3, 8*; *Fil 4, 1*.

¹⁵ *Rm 5, 3-5*.

¹⁶ Cfr. *Gc 5, 7*.

¹⁷ Cfr. *Rm 12, 12*.

¹⁸ *Sir 2, 1-5*; cfr. anche *1 Pt 1, 6-7*.

¹⁹ Cfr. *Mt 18, 21-35*.

²⁰ Cfr. *Gal 5, 22*.

²¹ Cfr. *Lc 11, 1-13*; *At 1, 14*; *2, 42*; *Rm 12, 12*; *Ef 6, 18*; *Col 4, 2*; *Eb 11, 12*.

b) I Padri della Chiesa

Negli scrittori dei primi secoli dell'era cristiana e nei Padri della Chiesa ci sono abbondanti riferimenti alla fortezza a proposito del martirio, che è visto come una gloria. Tra i testi più noti possiamo citare le lettere scritte da sant'Ignazio di Antiochia mentre era in cammino verso Roma in attesa di subire il martirio²², gli Atti dei Martiri e, in particolare, gli Atti di sant'Apollonio, di san Sebastiano e san Policarpo, nonché gli scritti di san Giustino e san Cipriano. Tertulliano e san Cipriano scrissero un trattato sulla pazienza. Sant'Ambrogio, nel *De Officiis*, offre uno studio più organico, e mette in risalto il ruolo della fortezza nella vita ordinaria del cristiano.

Ci sono numerosi riferimenti alla fortezza nelle opere di sant'Agostino, che egli vede in stretto legame con la carità. «Infatti quell'amore del quale parliamo, e che deve essere infiammato per Dio di tutto l'ardore della santità, è chiamato temperante in quanto non brama queste cose, forte in quanto le abbandona. Ma di tutte le cose che si possiedono in questa vita il corpo è per l'uomo la catena più pesante, secondo le giustissime leggi di Dio, a causa dell'antico peccato, del quale nulla è più noto per parlarne, nulla più segreto per comprenderlo. Questo vincolo, dunque, per non essere scosso e messo in pericolo, turba l'anima con il terrore della fatica e del dolore e, per non essere travolto e annientato, la turba con il terrore della morte. Essa in effetti lo ama per la forza dell'abitudine, senza comprendere che, se lo usa bene e in modo intelligente, lo sottometterà al suo dominio senza alcuna molestia quando la potenza e la legge divina l'avranno resuscitato e rinnovato. Ma dopo che con questo amore si sarà convertita interamente a Dio e avrà conosciute queste cose, non solo non disprezzerà la morte, ma addirittura la desidererà»²³.

Finita l'epoca delle persecuzioni, si insiste sempre più sul ruolo della fortezza nella vita ordinaria del cristiano. Contengono utili riflessioni le opere di san Leone Magno e di san Gregorio Magno²⁴.

c) Dalla teologia medievale fino ai nostri giorni

Come si è detto a proposito delle altre virtù cardinali, la teologia scolastica offre uno studio sistematico sulla fortezza. Vanno menzionati soprattutto il *De septem donis*

²² Cfr. SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ep. Ad Polycarpum*, 3, 1: PG 5, 721-722B; *Ep. Ad Romanos*, 5: PG 5, 689-692.

²³ SANT'AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, 1, 22, 40: NBA 13/1, 71.

²⁴ Cfr. per esempio S. GREGORIO MAGNO, *Hom. In Ezechielem*, lib. II, hom 7, n. 7: PL 76, 1017 B.

Spiritus Sancti di san Bonaventura e la *Summa Theologiae* di san Tommaso (II-II, qq. 123-140), sulla quale torneremo più avanti.

Non mancano riferimenti alla fortezza nelle opere dei teologi e dei santi dottori, e particolarmente negli scritti delle donne sante. Secondo santa Caterina da Siena «le tre gloriose virtù, che sono fondate sulla vera carità, e stanno in cima all'albero d'essa carità, sono queste: la pazienza, la fortezza e la perseveranza, che è coronata dal lume della santissima fede, col quale corrono, senza tenebre, per la via della verità»²⁵. Anche santa Teresa di Avila segnala l'importanza di questa virtù per intraprendere e perseverare nelle opere di servizio a Dio e alla Chiesa²⁶.

Più che su nuovi approcci sistematici, la riflessione odierna sulla fortezza centra la sua attenzione sui particolari ambiti di applicazione della fortezza nella vita attuale. La complessità e il pluralismo sociale odierno accentuano il naturale senso di vulnerabilità²⁷. La realizzazione e la perseveranza nel bene richiede spesso camminare controcorrente, e affrontare le provocazioni e resistenze di una cultura ambientale talvolta indifferente o avversa. Occorre essere preparato a sopportare incomprensioni e critiche, anche da parte di parenti e colleghi. Il senso di stanchezza o di scoraggiamento è sempre in agguato. Chi vuole intraprendere iniziative positive, oltre alla naturale resistenza della natura ferita dal peccato, si scontra spesso con strutture economiche, sociali, politiche e di propaganda ben organizzate, e non poche volte aggressive. Non si deve dimenticare, peraltro, che anche nell'epoca moderna, e particolarmente nel secolo XX, molti credenti hanno sopportato discriminazioni e crudeli sofferenze, e persino hanno dato la vita in testimonianza della loro fede in Cristo. Chi conosce la storia recente sa che il martirio non è finito con i primi secoli dell'era cristiana.

²⁵ SANTA CATERINA DA SIENA, *Il dialogo della divina provvidenza*, Cantagalli, Siena 1992, p. 155. Si vedano anche le lettere 252 e 294.

²⁶ Cfr. per esempio *Camino de perfección*, 11, 1 e 3; *Fundaciones*, 18, 4.

²⁷ Cfr. per esempio J. PIEPER, *Sulla fortezza*, Morcelliana, Brescia 1965.

3061. ANALISI TEOLOGICA DELLA VIRTÙ DELLA FORTEZZA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1) Natura della fortezza

La fortezza è la virtù dell'appetito irascibile (impulso aggressivo)². Suo compito è moderare, seguendo il dettame della prudenza, l'aggressività e il timore, affinché queste passioni non facciano deviare la persona del bene che deve realizzare. «La fortezza — afferma san Tommaso — ha principalmente di mira il timore di cose difficili, capaci di ritrarre la volontà dal seguire la ragione. D'altra parte non basta sopportare con fermezza la spinta di queste difficoltà reprimendo il timore, ma bisogna affrontarle con moderazione: nei casi in cui è necessario eliminarle, per la sicurezza futura. E questo è proprio dell'audacia. Dunque la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia, il primo per reprimerlo, la seconda per moderarla»³. La fortezza cristiana rende possibile la sequela di Cristo, giorno dopo giorno, senza che il timore, lo sforzo prolungato, la sofferenza fisica e morale e i pericoli oscurino in noi la percezione della volontà di Dio o ci allontanino da essa. Talvolta la sequela di Cristo può comportare mettere a rischio la propria vita. Chiaro è l'avvertimento del Signore: «Vi scacceranno

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Sulla fortezza si può utilmente consultare: S. Th., II-II, qq. 123-140; M.-A. JANVIER, *La vertu de force*, Lethielleux, Paris 1920; A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, J. Vrin, Paris 1950; ID., *La fortezza*, in *Iniziazione teologica*, vol. III, Morcelliana, Brescia 1955; J. PIEPER, *Sulla fortezza*, cit.; Y.M. CONGAR, *Le traité de la force dans la "Somme Théologique" de s. Thomas d'Aquin*, «Angelicum» 51 (1974) 331-348; T. GOFFI - G. PIANA, *L'uomo forte*, in *Corso di Morale, II: Diakonia*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 28-38; R. FABRIS, *La virtù del coraggio: la "franchezza" nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1985; L.H. YEARLEY, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, SUNY Series Toward a Comparative Philosophy of Religions, State University of New York Press, Albany, 1990; S. HAUERWAS, *The Difference of Virtue and the Difference It Makes: Courage Exemplified*, «Modern Theology» 9 (1993) 249-264; G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994, pp. 123-229; J. ARANGUREN ECHEVARRIA, *Resistir en el bien: razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000; A. FUENTES MENDIOLA, *La fortaleza de los débiles: con el poder del espíritu*, Desclée de Browver, Bilbao 2001.

³ S. Th., II-II, q. 123, a. 3, c.

dalle sinagoghe; anzi, verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio»⁴.

L'importanza della fortezza cristiana è radicata nel fatto che senza di essa non sarà possibile per l'uomo portare a compimento la volontà di Dio. Anzi, senza di essa non sarebbe possibile a lungo andare non allontanarsi da Dio per il peccato grave, almeno di omissione. Il ruolo della fortezza si dispiega in tutti gli ambiti della vita morale: giustizia, lavoro, educazione, fedeltà matrimoniale, perseveranza nella vocazione, governo, apostolato, ecc. «Il cammino del cristiano, il cammino di ogni uomo, non è facile. A volte, per un certo tempo, sembra che tutto avvenga secondo le nostre attese; ma sono brevi momenti. Vivere significa affrontare le difficoltà, sentire nel cuore gioie e afflizioni, lasciarsi modellare dalle vicissitudini e così poter acquistare fortezza, pazienza, magnanimità, serenità. È forte chi persevera fino al compimento di ciò che giudica di dover fare, secondo coscienza; chi non stima il valore di un compito solo per i benefici che ne ottiene, ma per il servizio che presta agli altri. Chi è forte soffre, talvolta, ma resiste; piange, forse, ma inghiottisce le lacrime. Quando infieriscono le difficoltà non si piega. Ricordate l'esempio, narrato dal libro dei Maccabei, del vecchio Eleazaro, che preferisce morire piuttosto che infrangere la legge di Dio: "Perciò, abbandonando ora da forte questa vita, mi mostrerò degno della mia età e lascerò ai giovani nobile esempio, perché sappiano affrontare la morte prontamente e generosamente per le sante e venerande leggi" (2 Mac 6, 27-28)»⁵.

Non ogni fermezza e energia di carattere appartiene alla virtù della fortezza. La fermezza è virtù se è funzionale alla realizzazione del bene e al rifiuto del male morale. La fortezza è virtuosa se è inseparabilmente legata alle altre virtù: prudenza, giustizia e carità principalmente. Né l'energia nel soddisfare le proprie passioni o capricci, né la forza che calpesta i diritti degli altri hanno nulla a che vedere con la virtù.

Il dono di fortezza, uno dei sette doni dello Spirito Santo, si riferisce alla stessa materia della virtù della fortezza. Mediante il dono di fortezza, il credente affronta il bene arduo e sopporta i pericoli oltrepasando il modo umano di agire, persino il modo di agire informato dalla fede e la carità. «Questo viene compiuto nell'uomo dallo Spirito Santo, il quale ci conduce alla vita eterna, fine di tutte le opere buone, ed evasione da ogni pericolo. E di ciò lo Spirito Santo infonde una certa sicurezza, che elimina ogni timore in proposito. E in tal caso la fortezza è un dono dello Spirito

⁴ Gv 16, 2.

⁵ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, cit., n. 77.

Santo»⁶. La serena fiducia che esclude ogni timore è il segno più caratteristico del dono di forza. E con il timore scompare l'angoscia e la tristezza.

San Tommaso mette in rapporto con la forza la quarta beatitudine: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati»⁷. La forza si riferisce al bene arduo, ed «è assai arduo che uno non solo compia opere di virtù, denominate comunemente opere di giustizia, ma che le compia con un desiderio insaziabile, il quale può essere chiamato fame e sete di giustizia»⁸. L'Aquinate riprende su questo punto quanto aveva detto sant'Agostino, che riteneva che «la forza si addice a coloro che hanno fame e sete. Sono infatti nel dolore, perché desiderano la gioia dei veri beni e aspirano a distogliere l'amore dai beni della terra e del corpo»⁹.

2) *Gli atti della forza*

Due sono gli atti fondamentali della forza: sopportare e vincere il timore da una parte, e moderare l'audacia nell'aggressione dall'altra. Si tratta in definitiva nel resistere e aggredire in conformità a quanto prescrive la retta ragione illuminata dalla fede. Resistere sembra essere l'atto principale, perché resistere e vincere il timore, soprattutto se causato da un male grave, è più difficile che aggredire, per diverse ragioni. Generalmente colui che aggredisce si trova in una posizione di forza o superiorità. La resistenza mira a un pericolo presente o imminente, mentre l'aggressione tende a superare un pericolo possibile. La resistenza spesso si prolunga nel tempo, l'aggressione invece è puntuale¹⁰.

L'atto più eccellente della virtù della forza è il martirio. Esso consiste nell'accettare la morte in testimonianza della verità cristiana. In senso stretto il martirio richiede tre condizioni:

a) Che si verifichi la morte del martire. Solo chi dà realmente la propria vita per Cristo testimonia che lo ama al di sopra di tutte le cose e della propria vita. L'opinione più diffusa tra i teologi è che coloro che hanno accettato gravi ferite, che potrebbero aver causato la morte, ma di fatto non l'hanno causata, non sono martiri in senso rigoroso. Alcuni teologi, come sant'Alfonso, ritengono probabile l'opinione contraria.

⁶ *S. Th.*, II-II, q. 139, a. 1, c.

⁷ *Mt* 5, 6.

⁸ *S. Th.*, II-II, q. 139, a. 2, c.

⁹ SANT'AGOSTINO, *De Sermone Domini in Monte*, 1, 4, 11: NBA 10/2, 93.

¹⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 123, a. 6, ad 1.

Sta di fatto che san Giovanni Evangelista e santa Tecla, per esempio, vengono venerati come martiri. La Vergine Maria è considerata *Regina martirum*¹¹.

b) Che la morte sia causata da un nemico della verità cristiana e in odio verso di essa. I martiri sono testimoni di Cristo perché la causa della sua morte è la verità cristiana: la fede o la morale insegnata da Cristo e vissuta dal martire per amore di Cristo¹². Non è martire in senso stretto colui che muore a causa di una malattia infettiva trasmessa da coloro che sono accuditi per carità, o chi muore in difesa di una verità naturale, ecc.

c) Che la morte sia accettata volontariamente. È probabile che il martirio possa essere subito senza avvertenza attuale, ma solo virtuale, come se qualcuno, che avrebbe accettato il martirio, fosse ucciso per odio alla verità cristiana mentre dorme.

Il martirio, in quanto atto di perfetta carità, giustifica il peccatore, battezzato o non battezzato, adulto o ancora bambino. Elimina ogni pena temporale, e merita un grande aumento di grazia e di gloria. Conosciuta è la sentenza di papa Innocenzo III: «*Iniuriam facit martyri qui orat pro martyre*»¹³.

3) I peccati contro la fortezza

Alla fortezza si oppongono tre vizi: la *codardia*, l'*impassibilità* e la *temerità*.

La *codardia* consiste nel omettere ciò che la retta ragione comanda di fare o nel fare ciò che essa vieta a causa del timore dei mali che ci possono venir inflitti, e particolarmente per paura della morte. La codardia è un eccesso di timore e un difetto nell'audacia per superare i pericoli. Di per sé è una colpa leve, ma frequentemente per codardia viene meno l'adempimento di un dovere grave o viene fatto ciò che è gravemente peccaminoso. Chiaro è a questo riguardo l'insegnamento evangelico: «E

¹¹ Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 9ª ed., Herder, Friburgi Br. 1940, vol. II, n. 623.

¹² Ecco la spiegazione che ne dà san Tommaso: i martiri «sono dei testimoni, poiché con le loro sofferenze fisiche fino alla morte rendono testimonianza alla verità, ma non a una verità qualsiasi, bensì alla verità rivelata da Cristo [...]. Essi infatti sono martiri di Cristo, ossia suoi testimoni. Ma tale verità è la verità della fede. Dunque causa del martirio è la verità della fede. Ora, la verità della fede non implica soltanto l'atto interno, ma anche l'esterna professione di essa. [...] Perciò tutte le azioni virtuose, in quanto si riferiscono a Dio, sono altrettante proteste di fede, di quella fede la quale ci fa conoscere che Dio vuole da noi quelle opere buone, e che ci ricompenserà per esse. In tal senso queste possono essere causa di martirio. Infatti nella Chiesa si celebra il martirio di san Giovanni Battista, il quale subì la morte non per non rinnegare la fede, ma per aver condannato l'adulterio» (*S. Th.*, II-II, q. 124, a. 5, c.). Una situazione analoga è quella di alcuni santi moderni, quali Massimiliano Kolbe e Edith Stein, che la Chiesa venera come martiri. Si veda J.L. GUTIÉRREZ, *La certezza morale nelle Cause di Canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio*, «*Ius Ecclesiae*» 3 (1991), pp. 645-670.

¹³ INNOCENZO III, *Epist. V*, 121: PL 214, 1122 D. La frase è anche citata da altri autori dell'epoca poiché era stata attribuita —erroneamente— a sant'Agostino.

non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna. Due passeri non si vendono forse per un soldo? Eppure neanche uno di essi cadrà a terra senza che il Padre vostro lo voglia»¹⁴. Sono legati alla codardia i "rispetti umani", per i quali si omette ciò che andrebbe detto o fatto oppure si dice o si fa ciò che non si dovrebbe dire o fare per paura di quanto gli altri penseranno di noi. Oggi i rispetti umani assumono spesso la forma del "politicamente corretto". Anche qui vanno ricordate le parole del Signore: «Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli»¹⁵.

L'impassibilità è una sorta di indifferenza che non teme i pericoli gravi quando sarebbe ragionevole temerli e non correre certi rischi. Può scaturire dal disprezzo della vita, dalla superbia o dalla stoltezza. La *temerità* è un esagerato e irragionevole coraggio, che fa affrontare i pericoli in modo sconsiderato. Anche a causa di questi due vizi possono essere commessi gravi peccati, mettendo a rischio la salute o la vita nello sport o in altre attività per motivi banali o irragionevoli (vanagloria, superbia, superficialità, disattenzione alle regole del traffico, ecc.).

Questi tre vizi riguardano in qualche modo il controllo ragionevole ed equilibrato di una passione molto importante: il timore. Di fronte a quanto si presenta come una minaccia alla propria vita o integrità personale, scatta la tendenza verso la propria conservazione suscitando un'emozione forte, che nei casi estremi può intaccare l'uso della ragione e della volontà¹⁶. Il modo di comportarsi di fronte al timore ha una qualche relazione con la fiducia e la sfiducia, anche nei confronti dell'aiuto che possiamo ricevere dagli altri e principalmente da Dio.

¹⁴ Mt 10, 28-29.

¹⁵ Mt 10, 32-33.

¹⁶ Si veda quanto abbiamo detto sulle tendenze in E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti In Cristo*, Edusc, Roma 2003, cap. V, sottoparagrafo 2 c).

3062. LE VIRTÙ COLLEGATE ALLA FORTEZZA E I VIZI OPPOSTI (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

La fortezza si riferisce soprattutto al pericolo di morte, qualcosa di molto concreto che non ha diverse specie. Non esistono perciò parte soggettive o diverse specie di fortezza². La magnanimità, la magnificenza, la pazienza e la perseveranza sono sia elementi integranti (parti integrali) sia virtù collegate (parti potenziali) della fortezza, a seconda del punto di vista assunto. Sono elementi integranti se le consideriamo come virtù che rendono possibile e aiutano l'atto specifico della fortezza, sopportare o aggredire ostacoli che mettono in pericolo la vita. Sono virtù collegate se le consideriamo come riferite ad altri ambiti della condotta, che rientrano secondariamente nell'oggetto della fortezza. La magnanimità e la magnificenza riguardano l'atto di aggredire; la pazienza e la perseveranza l'atto di sopportare o resistere.

1) *La magnanimità*

La magnanimità o grandezza di animo è la prontezza per prendere la decisione di intraprendere opere virtuose eccellenti e difficili, degne di grande onore³. Ha una componente di fiducia e di speranza, senza le quali le grandi opere virtuose non sarebbero progettate. Questa virtù è presente negli atti eccellenti o eroici di tutte le altre virtù, che in qualche modo sono sempre anche atti di magnanimità. Essa è «animo grande, capiente, che fa posto a molti. È la forza che ci fa uscire da noi stessi, permettendoci di intraprendere opere grandi, a beneficio di tutti. Nel magnanimo non c'è posto per la meschinità; non viene a patti con l'avarizia, non fa calcoli egoistici né si serve di raggiri. Il magnanimo impiega senza riserve le sue forze in ciò che vale la pena; è quindi capace di offrire se stesso. Non si accontenta di dare: semplicemente si

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 128, a. un.

³ S. Tommaso studia la magnanimità in *S. Th.*, II-II, q. 129.

dà. Così può arrivare a capire qual è la più grande dimostrazione di magnanimità: darsi a Dio»⁴.

È proprio della magnanimità evitare l'autocompiacenza nei propri meriti e nelle lodi ricevute; mantenere l'uguaglianza di animo nel successo e nella sfortuna; aiutare gli altri e non abusare dell'aiuto degli altri; comportarsi con dignità davanti ai potenti, senza incorrere nell'adulazione, e saper essere modesto con le persone modeste; esprimere con libertà il proprio parere quando ci viene richiesto, senza cedere ai rispetti umani; non lasciarsi dominare dall'ambizione personale; non rimuginare le offese ricevute; non essere precipitoso nel progettare e intraprendere grandi opere.

La grandezza di animo non si oppone all'umiltà. Il magnanimo si impegna in cose grandi cercando innanzitutto la gloria di Dio, consapevole dei doni ricevuti e ponendo la propria fiducia nell'aiuto del Signore⁵.

Alla magnanimità si oppongono tre vizi per eccesso: la *presunzione*, l'*ambizione* e la *vanagloria*, e uno per difetto: la *pusillanimità*.

La *presunzione* di cui parliamo è diversa dal peccato contro la speranza che riceve lo stesso nome. Qui intendiamo il vizio di intraprendere compiti o lavori superiori alle proprie forze. Nel caso in cui un certo compito deva essere svolto, la presunzione sta nel non prepararsi adeguatamente o nel non cercare aiuto da chi può darlo. Peccò di presunzione san Pietro quando disse: «Signore, con te sono pronto ad andare in prigione e alla morte»⁶. Dietro la presunzione c'è un'errata percezione del proprio potere, che può dar luogo a non pochi peccati, anche gravi, e che può essere la causa occulta di una costante inquietudine interiore. Chi pensa di poter fare più di quello che realmente può fare non è mai in pace con se stesso.

L'*ambizione* cerca onore e apprezzamento al di sopra di quello che è ragionevole e proporzionato al proprio valore, oppure cerca l'onore senza riferire a Dio i propri meriti e qualità. L'ambizione chiude l'uomo in se stesso. Apparentemente l'ambizione mira a realizzare cose di valore, sul piano culturale, artistico, politico, religioso, ecc., ma in realtà nell'uomo ambizioso c'è una flessione verso il proprio io, che non guarda più al valore delle cose realizzate né alla loro utilità per gli altri e per la società. Per l'ambizione tutto è voluto come un mezzo per la propria gloria. Anche le qualità e le realizzazioni che di per sé dovrebbero essere veicoli di autotrascendenza vengono messe in funzione del proprio io. Negli altri vede soltanto gradini⁷.

⁴ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, cit., n. 80.

⁵ Cfr. *Dt* 3, 21-22; 31, 7-8; *1 Sam* 17, 45; *1 Mac* 3, 18-22.

⁶ *Lc* 22, 33.

⁷ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 1992, n. 31.

La *vanagloria* è molto simile all'ambizione, ma non si riferisce all'onore che ci viene tributato, ma alla fama, a ciò che si pensa e si dice di noi quando siamo assenti. La fama è un bene, che deve essere anche custodito. La vanagloria è un vizio perché si vuole costruire una grande immagine del proprio valore che non corrisponde alla verità (addirittura si cerca la notorietà mediante comportamenti riprovevoli), o perché si cerca l'apprezzamento da chi non si dovrebbe o perché si cerca nella fama il bene supremo senza riferirla in ultima analisi a Dio. Dalla vanagloria scaturiscono facilmente mancanze contro la carità, l'ipocrisia, la simulazione, la disobbedienza, ecc.

La *pusillanimità* consiste nel rinunciare a intraprendere le opere grandi che dovrebbero e potrebbero essere fatte con l'aiuto di Dio. Il pusillanime si lascia dominare dalla sfiducia in se stesso e da un senso di inferiorità che non risponde alla verità. La pusillanimità talvolta può venire mascherata di umiltà. In ogni caso si rinuncia alla lotta per ottenere il dovuto rendimento dei doni ricevuti da Dio. «Venuto infine colui che aveva ricevuto un solo talento, disse: Signore, so che sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso; per paura andai a nascondere il tuo talento sotterra; ecco qui il tuo. Il padrone gli rispose: Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse»⁸.

2) La magnificenza

Se la magnanimità è prontezza di animo per decidere, la *magnificenza* si riferisce alla realizzazione effettiva di grandi opere, e in particolare per cercare e impiegare le risorse economiche e materiali proporzionate al compimento di grandi imprese nel servizio di Dio e del bene comune⁹. I preparativi che fece Davide perché suo figlio Salomone potesse costruire un tempio degno del Signore sono un buon esempio¹⁰.

Vizi contrari alla magnificenza sono la *parvificenza* o *spilorceria* e la *suntuosità*, che si allontanano per difetto e per eccesso dal dettame della retta ragione sull'uso delle risorse necessarie per compiere grandi opere.

⁸ Mt 25, 24-27.

⁹ Sulla magnificenza, cfr. S. Th., II-II, q. 134.

¹⁰ Cfr. 1 Cr 22, 14-16.

3) La pazienza

Oggetto della *pazienza* è sopportare i mali presenti, anche quelli causati da altre persone, senza rattristarsi e senza abbandonare la realizzazione del bene¹¹. Se riferita al pericolo di morte, è elemento integrante della forza; se riguarda altri mali, è una virtù collegata ad essa.

L'esperienza insegna che è una virtù molto importante. Evita la tristezza e lo scoraggiamento, che sono causa di tanti altri mali. «Non abbandonarti alla tristezza, non tormentarti con i tuoi pensieri. La gioia del cuore è vita per l'uomo, l'allegria di un uomo è lunga vita. Distrai la tua anima, consola il tuo cuore, tieni lontana la malinconia. La malinconia ha rovinato molti, da essa non si ricava nulla di buono»¹². «Sa essere forte chi non ha fretta di ottenere i frutti della virtù, ma è paziente. La forza ci fa assaporare la virtù divina e umana della pazienza. "Con la vostra pazienza salverete le vostre anime" (Lc 21, 19). "Il possesso dell'anima è posto nella pazienza che, in effetti, è la radice e la custodia di tutte le virtù. Noi possediamo l'anima per mezzo della pazienza perché, imparando a dominare noi stessi, cominciamo a possedere quello che siamo" (San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, 35, 4). È la pazienza che ci spinge a essere comprensivi con gli altri, persuasi che le anime, come il vino buono, migliorano col tempo»¹³. La pazienza genera serenità di animo.

Due sono i vizi contrari alla pazienza: *l'impazienza* e *l'insensibilità o durezza di cuore*. *L'impazienza* è l'incapacità di accettare e sopportare le contrarietà, che si manifesta come insofferenza, lamenti, perdita della serenità, modali bruschi e persino violenti. *L'impazienza* diventa un atteggiamento vitale nei confronti del decorso temporale delle cose, e rende difficili le attese che tante volte sono necessarie. Per l'uomo impaziente il tempo trascorre troppo lentamente, come un fardello insopportabile dal quale ci vuole liberare con ansia. La pazienza, invece, non solo aiuta a convivere con le difficoltà, ma permette la serena continuità nello sforzo finché a suo tempo viene raggiunto lo scopo. *L'impazienza* facilmente dà luogo a peccati, anche gravi, contro la giustizia e la carità. *L'insensibilità o durezza di cuore* non si commuove mai, non per adeguarsi ragionevolmente al corso delle cose, ma per mancanza di umanità e di solidarietà. Talvolta manifesta una povertà emozionale quasi patologica (si pensi alla figura di Nicolai Stawrogin, ne *I Demoni* di Dostoevski). Può essere la causa di gravi peccati di omissione.

¹¹ Sulla pazienza si veda S. Th., II-II, q. 136.

¹² Sir 30, 21-23.

¹³ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, cit., n. 78.

4) *La perseveranza*

La *perseveranza* è la virtù per la quale si persiste nell'esercizio dei propri compiti e delle opere virtuose, secondo il dettame della retta ragione illuminata dalla fede, malgrado la difficoltà e la stanchezza derivata dal loro prolungarsi nel tempo¹⁴. Se la costanza deve vincere la tentazione di abbandonare i buoni propositi quando vi si oppone un ostacolo concreto, compito della perseveranza è vincere l'ostacolo rappresentato dal prolungamento nel tempo dello sforzo necessario per compiere fino alla fine i buoni progetti. «Il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e perfetto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza»¹⁵: solo mediante la perseveranza le opere buone e le virtù possono produrre buoni frutti. La perseveranza è necessaria nella preghiera, nell'attività professionale, nelle opere apostoliche, nell'impegno sociale. Anche se forse in un contesto un po' diverso, il Vangelo presenta come oggetto di irrisione colui che non è riuscito a portare alla fine l'opera iniziata¹⁶. Giustamente è stato scritto che «cominciare è di tutti; perseverare è dei santi»¹⁷.

Alla perseveranza si oppongono l'*incostanza* e la *pertinacia*. L'*incostante* abbandona la realizzazione del bene quando nel prolungamento dello sforzo scopre aspetti di difficoltà che forse non erano stati chiaramente intravisti fino a quel momento, pensando che tale scoperta giustifica il venir meno agli impegni presi verso se stesso, verso gli altri o persino nei confronti di Dio. Al *pertinace* li riesce difficile rettificare, cambiare opinione o linea di comportamento quando la giustizia, la carità o qualche altra istanza ragionevole così lo richiede.

Diversa dalla virtù morale della perseveranza è il dono della perseveranza finale, vale a dire, il rimanere nella fedeltà e nella grazia di Dio fino alla morte. Tale dono divino non è in senso rigoroso oggetto di merito da parte nostra, ma può essere chiesto con la preghiera e le opere buone, e così disporsi a riceverlo dalla bontà misericordiosa e paterna di Dio¹⁸.

¹⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 137.

¹⁵ *Lc* 8, 15.

¹⁶ Cfr. *Lc* 14, 28-30.

¹⁷ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, cit., n. 983.

¹⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 137, a. 4.

3030. La giustizia nella Sacra Scrittura e nella tradizione morale cattolica (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Premessa

Poiché il campo semantico della giustizia è molto ampio, occorre delimitare inizialmente il nostro oggetto di studio.

Il concetto di giustizia svolge un ruolo di prima importanza sia nell'esperienza religiosa sia in quella politica, morale e giuridica. Nell'esperienza religiosa del popolo di Israele l'idea di giustizia si basa sulla rettitudine di un atteggiamento all'interno di una relazione bilaterale. Su tale sfondo va intesa la giustizia di Dio, che si rivela «nella sua maniera divina di operare nei confronti del suo popolo, e cioè nella sua azione redentrice e salvifica»², con la quale Dio si mostra fedele alle sue promesse, malgrado le ripetute infedeltà degli uomini. In questa linea si colloca il concetto paolino di giustizia di Dio e di giustificazione per fede³. In ambito politico la giustizia si riferisce fondamentalmente alla promozione del bene comune, attraverso la tutela dei diritti fondamentali della persona e della giustizia sociale. Nell'esperienza morale, la giustizia ha un significato ampio di rettitudine integrale o santità, e un significato più specifico legato ai rapporti sociali tra le persone umane e, in modo particolare, a quelle situazioni in cui da una parte c'è la titolarità di un diritto (alla vita, alla libertà, alla fama, ecc.) e dall'altra il dovere rigoroso di comportarsi in modo tale che il titolare del diritto possa

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² H. SEEBASS, voce *Giustizia* in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 4ª ed., Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, p. 790.

³ Cfr. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 337-348, con ampia bibliografia.

godere effettivamente del dominio su ciò che gli appartiene⁴. Quest'ultimo è propriamente l'ambito della virtù cardinale della giustizia, «universale umano»⁵ che trova ampi riscontri presso tutti i popoli, e che è ampiamente attestato anche dalla Sacra Scrittura⁶.

Qui ci occuperemo soltanto dei problemi che rientrano nell'ambito della virtù cardinale della giustizia.

2. L'Antico Testamento

Anche se la carità non è assente nell'Antico Testamento, la virtù sociale per eccellenza dell'antica Legge è la giustizia (*sedaqah*) e il rapporto sociale più sottolineato è il diritto (*mispal*). Effettivamente, cominciando dal Decalogo⁷ e dal Codice dell'Alleanza⁸, l'Antico Testamento è pieno di precetti che regolano i rapporti di equità tra le persone. Nel Codice dell'Alleanza ci sono insegnamenti sui servi ebrei⁹, sugli omicidi e lesioni corporali¹⁰, sui danni e depositi¹¹, sui processi¹², ecc. Altrove, comportamenti come l'usura, la frode e la ritenzione del salario vengono condannati¹³. La letteratura sapienziale è piena di consigli sulla giustizia: «Beati coloro che agiscono con giustizia e praticano il diritto in ogni tempo»¹⁴, «non giovano i tesori male acquistati, mentre la giustizia libera dalla morte»¹⁵.

⁴ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 95-99.

⁵ Cfr. M. COZZOLI, voce *Giustizia*, in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 500.

⁶ Cfr. A. BONORA, voce *Giustizia*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 713-726, specialmente p. 714.

⁷ Cfr. *Es* 20, 12-17.

⁸ Cfr. *Es* 20, 22 -23, 19. Si veda E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981, pp. 120 ss.

⁹ Cfr. *Es* 21, 2-11.

¹⁰ Cfr. *Es* 21, 12 - 26.

¹¹ Cfr. *Es* 22, 4-14.

¹² Cfr. *Es* 23, 1-9.

¹³ Cfr. *Dt* 23, 20; 24, 14-15.

¹⁴ *Sal* 105, 3.

¹⁵ *Prv* 10, 2. Cfr. anche *Sal* 17, 25-26; 111, 2-3; *Prv* 11, 1-6; *Sap* 1, 15.

L'esigenza veterotestamentaria della giustizia si esprime anche quando si mette in rilievo che il culto e la stessa Alleanza perdono sostanza senza di essa¹⁶. L'ingiustizia profana il tempio, mentre la giustizia lo fa trono di Jahvè¹⁷. Il digiuno è vano se si vuole renderlo compatibile con l'oppressione: «Non è questo piuttosto il digiuno che voglio: sciogliere le catene inique, togliere i legami del giogo, rimandare liberi gli oppressi e spezzare ogni giogo? Non consiste forse nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri, senza tetto, nel vestire chi è nudo, senza distogliere gli occhi dalla tua gente? Allora la tua luce sorgerà come l'aurora, la tua ferita si rimarginerà presto. Davanti a te camminerà la tua giustizia, la gloria del Signore ti seguirà»¹⁸. La ricompensa che riceverà ognuno a seconda delle proprie opere può anche applicarsi, con le dovute restrizioni, alle comunità e ai paesi: «La giustizia fa onore a una nazione, ma il peccato segna il declino dei popoli»¹⁹.

Nella Bibbia Dio è il Giusto per eccellenza²⁰, in quanto stabilisce un'Alleanza salvifica con il suo popolo a cui è indefettibilmente fedele²¹. Questa giustizia si manifesta sia nel castigare le persone o le nazioni empie²², sia nel liberare l'oppresso²³. Di fronte alle costanti cadute e infedeltà del popolo eletto, comincia a svilupparsi il concetto più profondo della giustizia di Dio come fedeltà unilaterale all'Alleanza, a cui abbiamo sopra accennato. Alla luce della giustizia di Dio, la giustizia umana non può limitarsi ad un rapporto di stretta equità, ma deve sempre essere accompagnata dalla misericordia (*hesed*): «Chi segue la giustizia e la misericordia troverà vita e gloria»²⁴. Per un altro verso anche la giustizia divina comincia a considerarsi

¹⁶ Cfr. *Is* 1, 11-17.

¹⁷ Cfr. *Ger* 7, 4-15.

¹⁸ *Is* 58, 6-8. Cfr. *Zc* 7, 9-10. Sono parole che sembrano il preludio di quelle di Gesù sul Giudizio finale in funzione del comportamento tenuto nei confronti del prossimo (*Mt* 25, 31-46), e di cui si fa eco l'apostolo Giacomo: «Religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo» (*Gc* 1, 27).

¹⁹ *Prv* 14, 34. Cfr. *Gdt* 5, 17-18.

²⁰ Cfr. A. BONORA, *Giustizia di Dio e giustizia umana nella Bibbia*, «Credere oggi» 11 (1991/5) 19-30.

²¹ Cfr. *Gn* 24, 27; *Gs* 23, 14; *Sal* 30, 6; 70, 22.

²² Cfr. *Est* 4, 17n; *Sal* 9, 16-17; *Dn* 9, 6-7.14.

²³ Cfr. *Sal* 7; 11; *Ger* 11, 20.

²⁴ *Prv* 21, 21.

in un terreno più spirituale e di proiezione escatologica²⁵ e si mette in rapporto con la pace²⁶, un rapporto che arriva al culmine nel tante volte citato testo di Isaia: «Effetto della giustizia sarà la pace»²⁷. Anche se Dio è il Giusto per antonomasia, giusto è pure l'uomo quando vive in accordo con le esigenze dell'Alleanza²⁸. Tuttavia, a causa della sua miseria, l'uomo non sempre riesce a compiere i propri obblighi. Nei suoi confronti Dio è paziente e ricco di misericordia²⁹. Alla fine il giusto si identifica sempre più con il povero e con l'oppresso, e più in generale con quanti ripongono la loro speranza nel Signore³⁰.

Nell'Antico Testamento sono frequenti gli appelli a vivere le dimensioni più sociali della giustizia. Allo stesso modo in cui Dio ha liberato il popolo dalla schiavitù dell'Egitto, gli israeliti non devono imporre il giogo dell'oppressione al prossimo³¹. L'istituzione dell'anno giubilare serviva anche al ripristino della giustizia sociale³². L'ingiustizia è tema frequente delle denunce profetiche: l'assassinio realizzato per lussuria o cupidigia³³, la violenza³⁴, il malgoverno delle autorità³⁵, le ingiustizie dei tribunali³⁶, l'oppressione dei poveri³⁷, l'eccesso di opulenza e di ricchezza³⁸, l'accaparramento di beni³⁹, la frode⁴⁰, ecc.

Viene dato notevole risalto alla cura di Jahvè per i poveri, cioè per coloro che sono oppressi dal sopruso, che si trovano in balia dei prepotenti, ai

²⁵ Cfr. *Is* 9, 6; 11, 1-5; *Ger* 23, 5-6; 33, 14-16.

²⁶ Cfr. *Sal* 84, 11-14.

²⁷ *Is* 32, 17.

²⁸ Cfr. *Sal* 17, 21-23; *Ez* 18, 5-28.

²⁹ Cfr. *Sir* 18, 7-14.

³⁰ Cfr. *Is* 57, 15; *Ger* 20, 11-13; *Sof* 3, 12; *Sal* 7.

³¹ Cfr. *Es* 19, 4-5; 22, 20-22; *Dt* 5, 12-15; 6, 20-24; *Am* 2, 6-10; 3, 9-10; 9, 7-8.

³² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Tertio Millenio adveniente*, 10-XI-1994, n. 13.

³³ Cfr. *2 Sam* 12, 1-15; *1 Re* 21.

³⁴ Cfr. *Ez* 33, 26.

³⁵ Cfr. *Is* 1, 23; *Ger* 21, 11-14; *Os* 7, 3-7; *Mic* 7, 3.

³⁶ Cfr. *Is* 32, 7; *Am* 5, 7.

³⁷ Cfr. *Is* 10, 1-2; *Ger* 22, 3; *Am* 4, 1; 5, 11-12.

³⁸ Cfr. *Am* 6, 1-7; *Mic* 2, 1-2.

³⁹ Cfr. *Is* 5, 8-9.

⁴⁰ Cfr. *Mic* 6, 10-11.

quali è impossibile ottenere giustizia. Sono persone a cui soltanto rimane il ricorso al Signore. I «poveri di Jahvè» finiscono per ricevere un significato morale e religioso: gli umili, i puri di cuore, coloro che pongono la fiducia in Dio⁴¹. Dio, re e pastore del suo popolo, prende le difese dei deboli⁴². Ciò avverrà in modo pieno nel tempo messianico⁴³. Gli israeliti vengono esortati ad avere una cura speciale verso le persone più esposte all'oppressione: orfani, vedove, forestieri⁴⁴, poveri e bisognosi⁴⁵, coloro che si trovano in qualche afflizione⁴⁶, schiavi⁴⁷, debitori⁴⁸, braccianti⁴⁹, ecc. Il giusto deve prendere a cuore la causa dei miseri, deve strappare l'oppresso dal potere dell'oppressore, deve trattare come un padre gli indifesi⁵⁰.

3. Il Nuovo Testamento

«Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. [...] Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri»⁵¹. Il comandamento della carità è una radicale novità del Nuovo Testamento (è un «comandamento nuovo»). Esso non era completamente sconosciuto dall'Antico, ma Gesù lo porta alla pienezza morale e lo libera dal legalismo esterno in cui era caduto⁵². L'amore di Dio e del prossimo portato al

⁴¹ Cfr. *Sal* 39, 18; *Prv* 21, 5.

⁴² Cfr. *Prv* 22, 22-23; *Ez* 34, 2-4.10.

⁴³ Cfr. *Sal* 71, 12-14; *Is* 25, 1-8; *Ez* 34, 11-31; *Is* 61, 1-2.

⁴⁴ Cfr. *Dt* 10, 18-19.

⁴⁵ Cfr. *Dt* 15, 11.

⁴⁶ Cfr. *Dt* 22, 1-4.

⁴⁷ Cfr. *Dt* 23, 16-17.

⁴⁸ Cfr. *Dt* 24, 10-11.

⁴⁹ Cfr. *Dt* 24, 14-15.

⁵⁰ Cfr. *Prv* 29, 7; *Sir* 4, 9-10.

⁵¹ *Gv* 13, 13-15.34-35.

⁵² Cfr. *Mt* 5, 17-20; 15, 3-9. Sul significato della carità nel NT e la sua ripercussione sociale si veda: B. MAGGIONI, *L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *La Carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993, pp. 32-59; R. PENNA, *Dalla*

più completo radicalismo, fino ad amare i nemici e a porgere l'altra guancia⁵³, è reso possibile dalla piena donazione di Cristo⁵⁴. È questa la nuova energia motrice che irrompe nella società e che comporta quella «giustizia superiore» in cui è compresa tutta la legge⁵⁵. È un amore che deve prediligere i più poveri e bisognosi, come mostra la parabola del samaritano, dove si contrappone la funzione culturale del sacerdote e del levita all'aiuto concreto e misericordioso di chi, per razza e per cultura, era considerato come nemico⁵⁶. È anche l'amore del Signore che si fa solidale con tutta la miseria e l'indigenza umana, fino ad identificarsi con i più bisognosi⁵⁷.

Occorre tuttavia molta attenzione per non fraintendere il messaggio del Nuovo Testamento. Il dovere di perdonare e di porre l'altra guancia non significa una sottovalutazione della negatività dell'ingiustizia, ma concede ancora maggiore importanza al rispetto dei diritti di quei fratelli innocenti che andrebbero rispettati e perdonati persino se fossero colpevoli. San Paolo rimprovera i fedeli di Corinto perché portano i fratelli davanti ai tribunali pagani. Richiama innanzitutto le esigenze più alte della carità cristiana: «E dire che è già per voi una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?»⁵⁸. Ma non vuole essere frainteso, perché agisce male chi abusa della carità degli altri. E quindi richiama l'esigenza più fondamentale della giustizia: «Siete voi invece che commettete ingiustizia e rubate, e ciò ai fratelli!»⁵⁹. Se si devono perdonare le offese, più ancora si deve non offendere il prossimo. E in termini perentori afferma che l'ingiustizia esclude dalla patria celeste: «O non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio»⁶⁰. Nella *Lettera ai Romani* san Paolo vede

fede all'amore: la dimensione caritativa dell'Evangelo nel NT, in A. MONTAN (ed.), *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società*, EDB, Bologna 1994, pp. 61-79.

⁵³ Cfr. *Mt* 5, 39.

⁵⁴ Cfr. *Mt* 20, 28; *I Gv* 4, 9-10.

⁵⁵ Cfr. *Rm* 13, 9.

⁵⁶ Cfr. *Lc* 10, 30-37.

⁵⁷ Cfr. *Mt* 25, 40.45.

⁵⁸ *I Cor* 6, 7.

⁵⁹ *I Cor* 6, 8.

⁶⁰ *I Cor* 6, 9-10.

l'ingiustizia, assieme ai disordini sessuali, come una delle prime manifestazioni della condizione peccatrice dell'umanità che ha rifiutato la conoscenza di Dio: «E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia d'una intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno, colmi come sono di ogni sorta di ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di rivalità, di frodi, di malignità; diffamatori, maldicenti, nemici di Dio, oltraggiosi, superbi, fanfaroni, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori»⁶¹.

Si deve concludere che l'enfasi del Nuovo Testamento sulla carità, comandamento supremo e vincolo della perfezione, presuppone la giustizia e contiene la più ferma condanna dell'ingiustizia. «Amore e giustizia non stanno in parallelo, ma l'una è continuità ed espressione dell'altro. Là dove la giustizia non ha per fondamento l'amore per l'uomo, non è una giustizia che si collochi nella prospettiva del Nuovo Testamento. D'altra parte un amore che non tenti, in questo mondo dove bene e male si confondono, di tradursi in concreti ordinamenti giuridici della società, rimane sterile, utopia romantica e dunque non autentico amore»⁶².

4. Il pensiero greco e romano

Il pensiero greco e romano è il secondo elemento che, assieme alla tradizione biblica, è confluito nella riflessione cristiana sulla giustizia. Nella più antica tradizione greca la giustizia esprime l'ordine dell'intero cosmo, in ragione del quale ogni cosa occupa il proprio posto e svolge il compito che le è stato assegnato⁶³. Reagendo alla crisi della sofistica, Platone ha ridato alla giustizia il suo contenuto oggettivo. Nella *Repubblica* Platone espone compiutamente la sua concezione. La giustizia dello Stato consiste nell'armonia delle tre classi di cui esso è composto (filosofi, guerrieri e artigiani), ciascuna delle quali deve adempiere il proprio compito. Nell'uomo la giustizia consiste nel perfetto equilibrio delle parti dell'anima (intelletto, parte irascibile e parte concupiscibile).

⁶¹ Rm 1, 28-30.

⁶² S. MOSSO, *Il problema della giustizia e il messaggio cristiano*, Pietro Marietti, Roma 1982, p. 123. Chiarimenti sulla giustizia nei vangeli in J. DUPONT, *Le beatitudini*, 2 voll., Edizioni Paoline, Roma 1977-1979.

⁶³ Cfr. A. MACINTYRE, *Giustizia e razionalità*, 2 voll., Anabasi, Milano 1995; per la più antica tradizione greca si veda il vol. I.

È stato ed è ancora molto importante lo studio della giustizia realizzato da Aristotele. Egli dedica a questa virtù l'intero libro V dell'*Etica Nicomachea*. Aristotele privilegia il significato più ristretto e specifico della giustizia, come virtù che consiste nell'osservare il giusto mezzo nel ripartire i beni e gli oneri. Il giusto mezzo si ispira ad un criterio di eguaglianza, che non va concepita allo stesso modo nei diversi tipi di giustizia. C'è in primo luogo una giustizia generale, che mira al rispetto delle leggi della comunità politica. Poiché le leggi della *polis* greca coprivano tutta l'area della vita morale, la giustizia generale è comprensiva di tutte le altre virtù: «Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né la stella del mattino siano altrettanto degne di ammirazione. E col proverbio diciamo: *nella giustizia è compresa ogni virtù*»⁶⁴. C'è poi una giustizia particolare, che mira invece al rispetto dei diritti degli individui, sia da parte della comunità politica, sia da parte degli altri individui. La distribuzione di beni e benefici ai cittadini da parte della comunità politica segue un criterio di eguaglianza proporzionale. Nei rapporti tra gli individui, come comprare, vendere, affittare, ecc. regge invece la norma dell'eguaglianza aritmetica: chi vende deve ricevere il valore esatto della cosa venduta, e chi realizza una prestazione deve ricevere ciò che gli è dovuto per essa, e così viene ristabilita la eguaglianza tra entrambi⁶⁵. La giustizia comporta un riconoscimento dell'altro. In tale senso afferma Aristotele che «la giustizia, sola tra le virtù, è considerata anche “bene degli altri”, perché è diretta agli altri. Essa, infatti, fa ciò che è vantaggioso per un altro, sia per uno che detiene il potere sia per uno che è membro della comunità. Ciò posto, il peggiore degli uomini è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso gli amici, mentre il migliore non è quello che esercita la virtù verso se stesso, ma quello che la esercita nei riguardi degli altri: questa, infatti, è un'impresa difficile»⁶⁶. Si ritrova anche in

⁶⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1: 1129 b 27-30.

⁶⁵ Per una prima informazione sulla concezione aristotelica della giustizia, cfr. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, volume VI, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1966, pp. 50-57; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1979, vol. II, pp.357-362. Per l'approfondimento si vedano: W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, 2^a ed., Oxford 1980; S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford - New York 1991; G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna 1993; F.D. MILLER, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*, Clarendon Press, Oxford 1995.

⁶⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1: 1130 a 3-8.

Aristotele una chiara distinzione tra l'elemento naturale e l'elemento convenzionale del diritto⁶⁷. In questo e in altri punti, la riflessione aristotelica sulla giustizia è stata in buona parte ripresa da san Tommaso d'Aquino, come avremo occasione di vedere.

I giuristi romani hanno proceduto alla minuziosa determinazione di ciò che è proprio di ciascuno: di chi vende e di chi compra, del *paterfamiliae* e dei membri che ad essa appartengono, dei cittadini romani⁶⁸, ecc. La giustizia è la volontà di agire conformemente ai diritti di ciascuno. Celebre è la definizione di Ulpiano: «*iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi*»⁶⁹, che è stata poi sostanzialmente accolta dalla tradizione teologica.

5. I Padri della Chiesa

Nei primi scrittori cristiani e nei Padri della Chiesa ritroviamo in forma non sistematica molte delle questioni che abbiamo visto a proposito dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ci sono anche ampi echi del pensiero greco e romano, che non vengono acriticamente ripresi. Così, per esempio, san Gregorio di Nissa, commentando la quarta beatitudine (*Mt* 5, 6), non occulta il suo disincanto sulla possibilità dell'edificazione di una società fondata sull'eguaglianza⁷⁰.

Nei libri V e VI delle *Divine Istituzioni*, e nel successivo *Epitome*, Lattanzio (250-325) offre la prima trattazione sistematica sulla giustizia. Lattanzio è una figura di mediazione: buon conoscitore della cultura classica greca e latina, dell'oriente e dell'occidente, convinto apologeta cristiano, egli vide la nascita di una nuova epoca dopo l'editto di Costantino (313). Egli rilegge criticamente il concetto romano di giustizia, soprattutto quello di Cicerone, a partire della fede cristiana. La giustizia non è solo equità, ma

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, V, 7: 1134 b 18-22.

⁶⁸ Cfr. *At* 16, 37-38; 22, 25-29.

⁶⁹ *Digesto*, I, I, 10: «giustizia è la costante e perpetua volontà di dare a ciascuno ciò che è suo» [il suo diritto].

⁷⁰ Cfr. *Sulle Beatitudini*, Or. IV: PG 44, 1236 a. Trad. italiana in GREGORIO DI NISSA, *Commento al Nuovo Testamento*, a cura di A. Penati, Coletti, Roma 1992. Si veda sull'argomento: A. PENATI BERBARDINI, *Giustizia e giustificazione nei Padri Cappadoci: l'argomentazione di Gregorio di Nissa*, in AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, 29), Borla, Roma 2001, pp. 200-202.

innanzitutto pietà: «La pietà e l'equità sono come le sue vene profonde; da queste due fonti proviene infatti tutta la giustizia: ma il suo principio e la sua origine risiede nella prima, nella seconda si trova ogni forza e razionalità»⁷¹. Se viene a mancare la pietà verso Dio, per la cui paternità siamo tutti fratelli, non ci sarà neppure l'equità. I pagani, infatti, conoscevano l'equità, ma oggetto di essa non erano tutti gli uomini, ma soltanto alcuni. In una linea non molto dissimile si muove sant'Ambrogio. Egli offre ampie riflessioni sulla giustizia nel *De officiis*, nel *Commento al Salmo 118* e in altre opere. Partendo dal concetto classico, mette in rapporto la giustizia con la pietà, la carità e la misericordia⁷². Ma sottolinea ugualmente la radicale apertura al bene dell'altro propria della giustizia: «Solo la giustizia è quella virtù che in ogni circostanza, proprio perché la sua natura è di aprirsi agli altri più che di rinchiudersi in se stessa, ha utilità quotidiana e vantaggio comune; salvaguarda l'utilità degli altri anche a costo di un personale svantaggio. È la sola che non ricavi il minimo vantaggio e che abbia invece il massimo merito»⁷³.

Sant'Agostino vede tutte le virtù cardinali nella loro intima connessione con la carità. Si può aggiungere che egli ora considera che, nella sua essenza specifica, la virtù della giustizia coincide con la regola d'oro: «*Non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te (Tob 4, 16)*. [...] Nessuno vuole essere danneggiato da qualsiasi altro; per cui egli stesso non deve danneggiare alcuno»⁷⁴. Nel *De diversis quaestionibus* 83 esprime sostanzialmente la stessa idea, tratta da Cicerone: «La giustizia è un abito dell'animo mantenuto per

⁷¹ LATTANZIO, *Divinarum Institutionum*, V, 14, 11: SC 204, 202. Su Lattanzio si vedano: V. LOI, *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, «Salesianum» 3 (1965) 66-133; ID., *Il concetto di "Iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, «Salesianum» 4 (1966) 583-625; V. BUCHHEIT, *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinem Vorgängern*, «Vigiliae Christianae» 33 (1979) 356-374; V. LOMBINO, *La giustizia nei primi apologeti latini*, in AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 152-172.

⁷² Cfr. *De officiis ministrorum*, I, 27, 127 – 28, 138: Biblioteca Ambrosiana 13, 101-107.

⁷³ *Commento al Salmo 118*, 16, 14: Biblioteca Ambrosiana 10, 183. Sulla giustizia in sant'Ambrogio, si vedano: A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral, III: Moral Social, Económica y Política*, Aldecoa, Burgos 1993, pp. 411-413; A. BONATO, *Il tema della giustizia nel pensiero di Ambrogio*, in AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 225-273.

⁷⁴ *De Doctrina Christiana*, 3, 14, 22: NBA 8, 159.161.

l'utilità sociale, che dà a ciascuno il suo merito»⁷⁵. La stessa definizione è ripresa nel libro XIX del *De Civitate Dei*, ma inserita in una complessa discussione teologica sulla “vera giustizia”, sulla quale non ci soffermiamo. Sant'Agostino concepisce la giustizia come una virtù fondamentale della vita sociale e politica, nella quale sottolinea il valore di ogni persona, titolare di diritti inalienabili, e garantisce l'ordine nelle transazioni e il rispetto del bene comune⁷⁶.

6. Dalla scolastica fino ai nostri giorni

Nel periodo della scolastica medievale spicca la accurata sintesi di san Tommaso d'Aquino⁷⁷, che riprenderemo di seguito nella parte sistematica. Essendo la giustizia la norma fondamentale della vita sociale e politica, la riflessione teologica sulla giustizia ha dovuto affrontare lungo la storia i nuovi problemi sociali legati ai cambiamenti economici, sociali e politici. Il trattato sulla giustizia è probabilmente la parte della morale speciale che ha avuto sviluppi più numerosi e complessi. Nel secolo XV merita attenzione lo studio contenuto nella *Summa Sacrae Theologiae* di san Antonino di Firenze (1389-1459)⁷⁸. Con la scoperta del nuovo mondo e l'affermazione in Europa

⁷⁵ *De diversis quaestionibus* 83, 31: NBA 6/2, 61.

⁷⁶ Sulla giustizia in sant'Agostino, cfr. M.T. CLARK, *Augustine on Justice*, «Revue del Études Augustiniennes» 9 (1963) 87-94; ID., *Platonic Justice in Aristotele and Augustine*, «Downside Review» 82 (1964) 25-35; F.-J. THONNARD, *Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin*, «Augustinus» 12 (1967) 387-402; G. FILORAMO, *Giustizia-giustificazione in Agostino*, in AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 274-287.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II, qq. 57-122. Cfr. F. OLGATI, *Il concetto di giuridicità e s. Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1944; L. LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas: individu et État*, 2 voll., Recueil Sirey, Paris - Les éditions du lévrier, Ottawa 1939; ID., *Le concet de droit selon Aristote e saint Thomas d'Aquin*, Ottawa 1948; G. GRANIERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino 1949; J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Morcelliana, Brescia 1956; D. MONGILLO, *La struttura del “De iustitia”*. *Summa Theologiae II-II*, qq. 57-122, «Angelicum» 48 (1971) 355-377; J.F. ROSS, *Justice Is Reasonableness: Aquinas on Human Law and Morality*, «The Monist» 58 (1974) 86-103; J. MARTÍNEZ BARRERA - C. I. MASSINI CORREAS, *Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino*, «Sapientia» 47 (1992) 271-280; J. PORTER, *De ordine caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, «The Thomist» 53 (1989) 197-213; E.S. STUMP, *Aquinas on Justice*, «American Catholic Philosophical Quarterly. Supplement» 71 (1997) 61-78.

⁷⁸ Una ampia sintesi dei contenuti in A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral, III*, cit., pp. 193-201.

dell'assolutismo politico aumentano le questioni che richiedono un discernimento teologico, e così vengono alla luce i corposi trattati *De Iustitia et iure*, tra i quali vale la pena citare almeno quelli di Domingo de Soto (+1560), Luis de Molina (+1600), Gregorio de Valencia (+1603), Domingo Bañez (+1604), il monumentale *De legibus* di Francisco Suárez (+1617), e l'importante trattato di Juan de Lugo (+1660)⁷⁹. Sono affrontate questioni quali la proprietà privata e la sua funzione sociale; il commercio; il prestito, l'usura, e l'attività bancaria; il giusto prezzo delle merci; il lavoro e il salario giusto; l'origine e il fondamento del potere politico; il diritto delle genti e questioni che oggi appartengono al diritto internazionale, ecc.

Gli ultimi due secoli hanno aperto nuovi e importanti campi alla teologia della giustizia. La rivoluzione industriale, con la “questione sociale”, e l'affermarsi di regimi politici atei e dittatoriali, e del positivismo giuridico, costituirono un poderoso stimolo non solo per la teologia, ma anche per il Magistero della Chiesa, che produsse un corpo di insegnamenti oggi conosciuto come “dottrina sociale della Chiesa”⁸⁰. La tragica esperienza della II guerra mondiale rilanciò la riflessione sul diritto naturale e sui diritti umani, sia negli aspetti teoretici di fondazione che negli aspetti pratici di effettiva applicazione⁸¹. Oltre agli sviluppi della teologia della liberazione⁸², è da

⁷⁹ Sui contenuti fondamentali, si veda A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral, III*, cit., pp. 201-232. Si veda anche A. FOLGADO, *Los tratados De Legibus y De iustitia et iure en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII*, «La Ciudad de Dios» 172 (1959) 457-484.

⁸⁰ Cfr. A.F. UTZ, *La dottrina sociale de l'Eglise à travers les siècles*, 4 voll., Roma-Paris 1969; J.Y. CALVEZ - J. PERRIN, *Chiesa e società economica. L'insegnamento sociale dei papi da Leone XIII a Giovanni XXIII*, Centro Studi Sociali, Milano 1965; J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987; J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa: itinerario testuale dalla Rerum novarum alla Sollicitudo rei socialis*, Ares, Milano 1989; A.F. UTZ, *Dottrina sociale della Chiesa e ordine economico: economia, etica, politica*, EDB, Bologna 1993; P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma 1997; A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; E. COLOM, *Curso de doctrina social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2001. Di grande utilità la sintesi: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-XII-1988: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11. Più corposa e completa è la sintesi: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2004.

⁸¹ Cfr. J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, in ID., *Cristianesimo e democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1950; L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957; L. LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris 1959; A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, 3^a ed., Edizioni di

rilevare che su questi campi la dottrina cristiana della giustizia continua a confrontarsi con i tentativi di fondazione contrattualistica della giustizia⁸³. Lo sviluppo delle scienze biomediche e della genetica aprì il vasto campo della bioetica e del biodiritto, così come lo sviluppo del commercio e le comunicazioni fece emergere l'insieme dei problemi a cui oggi accenniamo con il termine "globalizzazione". Sono queste, principalmente, le sfide a cui la dottrina cristiana della giustizia deve oggi far fronte.

Comunità, Milano 1980; G. CONCETTI (ed.), *I diritti umani*, AVE, Roma 1982; V. BUONOMO, *I diritti umani nelle relazioni internazionali: la normativa e la prassi delle Nazioni Unite*, Pontificia università Lateranense, Roma - Mursia, Milano 1997; G.M. CHIODI, *I diritti umani: un'immagine epocale*, Guida, Napoli 2000.

⁸² Cfr. S. COTTA, *Liberazione & liberazione*, Ares, Milano 1975; J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1985.

⁸³ Forse il rappresentante più conosciuto di questa tendenza è J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. Sterminata la letteratura critica su Rawls. Si veda, tanto per indicare un libro, M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

3031. Essenza e forme della giustizia (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Oggetto della virtù della giustizia

S. Tommaso accoglie la definizione della virtù della giustizia dei giuristi romani, che noi già conosciamo: «la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo». La ritiene sostanzialmente esatta, ma pensa che potrebbe essere espressa con più rigore dicendo che «la giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con volere costante e perenne»². Oggetto della virtù della giustizia è quindi dare a ciascuno il suo diritto, dare o rispettare ciò che è suo e gli è dovuto: la vita, la libertà, i beni di cui è legittimo proprietario, la fama, ecc. Più brevemente si può affermare che oggetto della virtù della giustizia è il diritto, ma intendendo per diritto «*ipsam rem iustam*»³ (la cosa giusta in se stessa, ciò che è giusto), e non la legge o la scienza del diritto.

Tre sono le caratteristiche della giustizia: l'*alterità*, il *debito* in senso rigoroso, e l'*eguaglianza*.

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione

² *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 1, c.

³ «Così anche il termine diritto da prima stava a indicare la cosa giusta in se stessa; ma in seguito fu dato all'arte con la quale il giusto si conosce; e finalmente fu usato per indicare il luogo in cui si rende giustizia, come quando si usa per uno che si presenta in tribunale; e finalmente si denomina diritto la sentenza data dal giudice che ha l'ufficio di rendere giustizia, anche se quanto egli decide è un'iniquità» (*S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1). Su questa concezione del diritto, di cui è difficile esagerarne l'importanza, si vedano: M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 4^a ed., Les Éditions Montchretien, Paris 1975; ID., *Philosophie du droit*, 2^a ed., Dalloz, Paris 1978; J.-P. SCHOUPPE, *Le réalisme juridique*, Story-Scientia, Bruxelles 1987; J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, 5^a ed., Eunsa, Pamplona 1988.

Nel senso più ovvio *alterità* significa che la giustizia è verso gli altri, e quindi che in ogni relazione di giustizia si richiedono due o più persone fisiche o morali. In senso proprio non c'è una relazione o un dovere di giustizia verso se stesso, il che non significa naturalmente che verso se stesso non ci siano doveri morali importanti. Ce ne sono, ma non sono oggetto della virtù della giustizia. L'*alterità* possiede anche un significato più profondo. La giustizia regola le relazioni con le persone che sono "alter" riguardo a noi, che sono o possono essere estranee, "altre-da-noi". A coloro che sono estranei a noi va dato ciò che è loro, siano queste persone amiche o non amiche, simpatiche o antipatiche, conosciute o non conosciute, del nostro stesso paese o del paese vicino e rivale. Ciò che è dovuto in giustizia è dovuto *a chiunque* ne abbia il legittimo titolo. La giustizia viene rappresentata da una donna con gli occhi bendati, perché non guarda in faccia nessuno. «Ascoltate le cause dei vostri fratelli e giudicate con giustizia le questioni che uno può avere con il fratello o con lo straniero che sta presso di lui. Nei vostri giudizi non avrete riguardi personali, darete ascolto al piccolo come al grande»⁴. La naturale ripulsa che provoca il comportamento di un pubblico ufficiale che solo ai raccomandati, o solo a coloro che sono della stessa parte politica, dà ciò che invece dovrebbe dare ugualmente a tutti i cittadini che ne abbiano diritto, illustra tale idea.

Debito in senso rigoroso significa che il dovere di giustizia è il dovere di dare all'altro ciò che è suo. Perciò l'altro può chiedere e rivendicare attivamente l'adempimento del dovere di giustizia da parte nostra, e la comunità politica può usare legittimamente la coazione affinché il dovere di giustizia venga adempiuto da noi. Chi ha svolto un lavoro per noi, ha diritto a ricevere in pago la quantità stabilita. Quei soldi sono suoi, e se noi non paghiamo può sporgere denuncia, e saremo costretti a pagare. Se chi ha lavorato per noi è stato gentile e veloce nello svolgimento del suo lavoro, può ragionevolmente aspettarsi da noi qualche segno di ringraziamento, almeno una frase carina, ma ciò non gli è dovuto in giustizia (anche se gli è dovuto per altro titolo), e quindi l'autorità giudiziaria non potrebbe costringerci a essere riconoscenti.

L'*uguaglianza* è caratteristica della giustizia nel senso che l'adempimento del dovere di giustizia ristabilisce l'uguaglianza tra due persone: quando chi ha commissionato un lavoro paga a chi lo ha svolto, si

⁴ Dt 1, 16-17.

ristabilisce l'uguaglianza, e nessuno dei due deve più nulla all'altro. La giustizia può darsi soltanto tra persone che stanno in un piano di fondamentale uguaglianza. Quando due persone sono in un rapporto tale che una mai potrà pagare all'altra quanto deve, non esiste propriamente una relazione di giustizia. Così i rapporti tra l'uomo e Dio non sono rapporti di giustizia in senso proprio, come neppure lo sono i rapporti tra i figli e i loro genitori. L'uomo mai può dare a Dio qualcosa di equivalente a quanto ha ricevuto da Lui, e i figli mai potranno dare ai loro genitori qualcosa di equivalente alla vita che hanno ricevuto da loro. Tra l'uomo e Dio, tra i figli e i genitori, non si può raggiungere il pieno "aggiustamento" implicato nel concetto di giustizia.

Queste tre caratteristiche mettono in luce che la giustizia implica fondamentalmente riconoscere che ogni uomo, per il fatto di essere uomo, ha la stessa personalità, soggettività e fondamentale dignità. Anche gli altri hanno i loro diritti. Diritto è il vincolo irrevocabile e inalienabile che lega a ciascuno i beni che possiede per natura (la vita, la libertà, la fama, ecc.) o che ha acquistato legittimamente, e che sono necessari per la vita e per lo sviluppo personale. La giustizia esige fondamentalmente riconoscere il vincolo irrevocabile e inalienabile che esiste tra le altre persone e i loro beni. E ciò va fatto non perché tale riconoscimento giovi anche a colui che agisce, ma principalmente perché tale riconoscimento è buono per gli altri. La giustizia rappresenta un primo e fondamentale livello di autotrascendenza della persona. Sopra abbiamo riportato la chiara espressione di sant'Ambrogio che la giustizia «salvaguarda l'utilità degli altri anche a costo di un personale svantaggio»⁵. Ora possiamo aggiungere che questo radicale riconoscimento dell'altro nella sua personalità e soggettività è la condizione prima e essenziale della vita sociale. Senza giustizia non è possibile per gli uomini vivere insieme. La comunità politica deve utilizzare tutti i mezzi necessari per far rispettare la giustizia e per ristabilire la giustizia che è stata offesa. È in gioco la sopravvivenza della società stessa.

2. Tipologia della giustizia

Per quanto riguarda le specie o parti soggettive della giustizia ci sono diverse opinioni. Due sono le fondamentali. Per alcuni esistono tre specie di giustizia: la *giustizia generale o legale*, che ordina le relazioni delle persone

⁵ *Commento al Salmo 118, 16, 14*: Biblioteca Ambrosiana 10, 183.

rispetto alla società⁶; la *giustizia distributiva*, che ordina le relazioni della società rispetto alle persone; e la *giustizia commutativa*, che ordina le relazioni delle persone tra di loro⁷. Per altri, tra i quali Aristotele e san Tommaso⁸, le specie di giustizia sono due: *giustizia generale o legale* da una parte, e *giustizia particolare* dall'altra. Quest'ultima si divide poi in giustizia commutativa e giustizia distributiva.

Sembra preferibile la seconda opinione, perché le virtù non si distinguono secondo le differenze dei soggetti le cui relazioni vengono ordinate, ma secondo il loro l'oggetto formale. E nel nostro caso l'unica differenza formale esistente è la differenza tra il bene comune, al quale mira la giustizia generale o legale, e il bene particolare o privato, a cui si riferisce la giustizia particolare⁹. Il bene particolare in quanto oggetto della giustizia distributiva e in quanto oggetto di quella commutativa è sempre lo stesso bene privato, e non si vede alcuna differenza formale al suo interno.

A. Günthör mette in luce la differenza di fondo esistente tra queste due opinioni. Se si accetta la triplice suddivisione, le tre specie di giustizia sembrano semplicemente giustapposte sullo stesso livello, e l'individuo con i suoi diritti sembra essere l'unico punto di riferimento della giustizia commutativa e distributiva. «Invece secondo Tommaso d'Aquino le varie specie di giustizia costituiscono un tutto unitario. La *iustitia legalis*, chiamata anche *iustitia generalis*, che orienta gli uomini al bene comune, è come l'anima di tutto il "corpus iustitiae". Essa non sta sullo stesso piano della "iustitia particularis" (commutativa e distributiva), ma sopra di essa e la dirige e la guida dal punto di vista del bene comune. Anzi, assume addirittura tutte le virtù morali al proprio servizio, per dirigerle a questo scopo. Per questo Tommaso chiama la "iustitia legalis" o "generalis" una virtù superiore («virtutem superiorem», *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 6, ad 4). Secondo lui la "iustitia generalis" o "legalis" è addirittura la virtù suprema tra le virtù morali, perché il suo oggetto, il bene comune, sovrasta il bene della persona singola (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 12). A proposito della "iustitia particularis" egli dice in maniera significativa che essa dà all'altro quel che gli spetta tenendo in considerazione il bene comune («quasi considerans bonum commune», *Ibid.*, ad 1), cioè: in tutti i rapporti e in tutti gli affari giuridici intercorrenti tra le singole persone e anche tra le singole comunità all'interno del grande tutto, non bisogna mai perdere di vista il bene comune: quando si prende una decisione a proposito di quel che è richiesto dalla "iustitia particularis", bisogna tenerne conto¹⁰. Infatti, la tripartizione della giustizia ha facilitato una visione individualistica della giustizia, che oggi sembra superata.

⁶ Quando in questo contesto parliamo di persone comprendiamo anche le persone morali (un'associazione, una società commerciale, ecc.).

⁷ Cfr. per esempio A. VAN KOL, *Theologia moralis*, Herder, Barcelona 1968, vol. I, n. 540.

⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7.

⁹ «Il bene dello stato e il bene di un individuo non si distinguono solo per una differenza di numero, ma per una differenza di forma: infatti la nozione di bene comune è diversa da quella di bene privato, come diverse sono le nozioni di tutto e di parte. Aristotele perciò ha scritto, che "non è buona l'affermazione di coloro i quali sostengono che stato, famiglia e altre cose del genere differiscono solo secondo la quantità, e non secondo la specie"» (*S. Th.*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2).

¹⁰ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, 6^a ed., Paoline, Cinisello Balsamo 1989, vol. III, n. 95.

La *giustizia generale o legale* ordina le persone al bene comune della società, muovendo ciascuno a dare volentieri il proprio contributo. Il bene comune è *direttamente* l'oggetto della giustizia generale. *Indirettamente* può esserlo di qualsiasi altra virtù morale, dato che tutte le virtù sono riferibili al bene comune. La giustizia generale però non è il genere del quale tutte le altre virtù sono le specie. Il suo carattere di virtù generale significa unicamente che essa può imperare gli atti di tutte le altre virtù morali in vista del bene comune¹¹.

Allo scopo di evitare una concezione totalitaria o individualistica della giustizia, occorre ricordare che se è vero che le persone fisiche e morali sono parti della società, è ugualmente vero che nessuna persona si limita ad essere esclusivamente parte della società o, in generale, di un tutto, e meno ancora può essere un semplice mezzo per il bene della società. Inoltre, la doverosa subordinazione del bene particolare al bene comune non può essere interpretata come subordinazione della persona alla società, almeno per tre ragioni: 1) perché una cosa è il bene particolare è un'altra ben diversa la persona a cui appartiene tale bene; 2) perché il bene comune non si identifica con la società politica, essendo quest'ultima un mezzo per il raggiungimento del bene comune; 3) perché il bene comune non è il bene della società come se questa fosse qualcosa di separato o indipendente dalle persone fisiche e morali in essa comprese: il bene comune è per definizione un bene raggiunto con la collaborazione di tutti e comunicabile e da comunicare a tutti. In ultima analisi la società sta al servizio della persona, tesi però che neppure può essere interpretata come se il bene comune fosse un semplice mezzo. Il bene comune è un fine comune. L'organizzazione politica, la società come apparato statale, amministrativo, ecc. è invece funzionale al raggiungimento del bene comune¹².

La *giustizia commutativa* regola i rapporti giuridici fra le persone fisiche o morali, e si regge secondo un criterio di eguaglianza aritmetica: negli scambi di diverso genere si deve dare esattamente il prezzo di quanto si riceve o, più in generale, quanto si è tenuto a dare per una prestazione professionale, ecc. La *giustizia distributiva* regola il rapporto tra la comunità e i suoi membri. Nella distribuzione del bene comune si deve osservare un criterio di uguaglianza proporzionale. Non si dà né si chiede a tutti esattamente la stessa cosa, ma vanno tenuti presenti, a seconda dei casi, le diverse posizioni, titoli e bisogni dei membri della comunità.

Molto si è discusso sulla esatta natura della *giustizia sociale*, alla quale si riferisce spesso il Magistero della Chiesa. Per alcuni si tratta di un'altra specie di giustizia, per altri invece essa è fondamentalmente riconducibile alla giustizia generale o legale oppure a quella commutativa o distributiva. Da quanto si è detto prima risulta chiaro che la giustizia nei suoi diversi aspetti è,

¹¹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, aa. 5-6.

¹² Si veda su questo punto A.M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, 2^a ed., Bulzoni, Roma 1988.

per natura, una virtù sociale: «Essa promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune»¹³. Anche i contratti tra privati hanno un'incidenza sull'insieme della società, che esige da loro non soltanto di non opporsi al bene comune, ma di favorirlo. La giustizia sociale non è perciò estranea alla giustizia commutativa, poiché comprende tematiche quali il salario giusto, i rapporti tra imprenditori e operai, ecc. D'altro canto la giustizia sociale si trova in relazione con la giustizia distributiva, in quanto le si attribuiscono funzioni proprie di quest'ultima: regolazione delle tasse, redistribuzione del reddito, ecc. Tutto ciò spiega come non esista un'opinione comune sulla natura della giustizia sociale. A noi sembra che essa sostanzialmente coincida con la giustizia generale o legale, anche se la questione dovrebbe essere ulteriormente approfondita.

3. Le virtù collegate alla giustizia

Accenniamo adesso alle parti potenziali della giustizia, vale a dire, a quelle virtù morali che hanno un oggetto molto vicino a quello della giustizia, al quale manca però una delle note essenziali di questa.

Manca la nota di eguaglianza alle virtù morali della *religione*, la *pietà* e l'*osservanza*. La prima inclina a rendere a Dio il culto dovuto, e di essa si tratta nel secondo volume. La seconda e la terza hanno come oggetto il rispetto e l'obbedienza dovuta ai genitori e alle autorità legittime. Ad esse si riferisce il quarto comandamento del Decalogo¹⁴.

Manca invece il debito in senso stretto alla *veracità*, *gratitudine*, *vindicatio*, *liberalità*, *affabilità*, *fedeltà* e all'*epicheia*. La veracità si riferisce alla verità delle parole e dei gesti. La gratitudine inclina a ricambiare in qualche modo la benevolenza che altri hanno nei nostri confronti. La *vindicatio* intende ottenere riparazione dalle ingiurie ricevute; non si riferisce invece alla punizione dei delitti da parte delle pubbliche autorità¹⁵. L'affabilità rende decoroso e grato il nostro rapporto con il prossimo. La fedeltà mantiene gli impegni liberamente presi riguardo a persone o ideali di vita, malgrado gli

¹³ *Catechismo*, n. 1807.

¹⁴ Cfr. *Catechismo*, nn. 2197-2257.

¹⁵ Il termine latino "vindicatio" viene talvolta tradotto come "vendetta". Questa parola ha un significato nel linguaggio ordinario ben diverso a quello della virtù morale designata con il vocabolo latino. Si veda *S.Th.*, II-II, q. 108. Sulla differenza con la punizione dei delitti da parte delle pubbliche autorità si veda *S.Th.*, II-II, q.108, a. 2, ad 1.

ostacoli interni ed esterni che sopraggiungono¹⁶. L'epicheia esige la correzione della legge quanto questa viene meno a causa della sua universalità. Essa è stata studiata nel primo volume.

4. Giustizia e carità

La dottrina della Chiesa insegna che la convivenza umana poggia su due pilastri: carità e giustizia. La Cost. Past. *Gaudium et spes* si sofferma sul rapporto tra queste due virtù almeno sette volte¹⁷. Esso è sinteticamente esposto da Giovanni Paolo II con le seguenti parole: «L'esperienza del passato e del nostro tempo dimostra che la giustizia da sola non basta e che, anzi, può condurre alla negazione, all'annientamento di se stessa, se non si consente a quella forza più profonda, che è l'amore, di plasmare la vita umana nelle sue varie dimensioni. È stata appunto l'esperienza storica che, fra l'altro, ha portato a formulare l'asserzione: *summum ius, summa iniuria*. Tale affermazione non svaluta la giustizia e non attenua il significato dell'ordine che su di essa si instaura; ma indica solamente, sotto altro aspetto, la necessità di attingere alle forze dello spirito, ancor più profonde, che condizionano l'ordine stesso della giustizia»¹⁸.

Queste due virtù si trovano a diversi livelli: la giustizia è una virtù morale naturale, anche se esiste la corrispondente virtù infusa, che intende garantire il fondamento naturale della vita sociale. La carità invece è una virtù teologale o divina, infusa con la grazia santificante. La sua finalità è amare Dio in Se stesso e, di conseguenza, amare tutti coloro che sono amati da Lui. *La carità va più in là della giustizia, e perciò la presuppone*. Amare gli altri come fratelli, presuppone che gli altri siano riconosciuti come persone che hanno tanta soggettività, dignità e diritti quanta ne abbiamo noi, riconoscimento che sta alla base della giustizia. Su questo non c'è dubbio. I problemi possono venire piuttosto dal timore che venga attribuita alla carità gratuita cose che in realtà appartengono ai più rigorosi doveri di giustizia, falsificando così la vera natura dei problemi sociali, oppure che l'insistenza su legami più intimi porti a trascurare le esigenze più basiche della giustizia. Per

¹⁶ Sulla fedeltà si veda l'interessante monografia di J. MORALES, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004.

¹⁷ Cfr. nn. 21/6, 30/2, 72/1-2, 76/5, 77/2, 78/1-2 e 93/1. Sul rapporto tra giustizia e carità si veda E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, cap. XII.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 12.

esempio, i legami di carità esistenti tra chi commissiona un lavoro e chi lo svolge non possono portare in modo alcuno a pagare meno di quanto è dovuto o a svolgere il lavoro in modo non accurato. La cattiva coscienza di chi non rispetta i diritti degli altri non può essere purificata dall'elemosina né da alcun altro atto di carità. A tale proposito scrive Aubert che «il rispetto e il giusto posto dato alle esigenze che la singolarità di ogni persona impone, tanto per quanto riguarda i suoi diritti quanto i suoi beni (e ciò viene realizzato dalla giustizia), sono presupposti da ogni ricerca di unità interpersonale, da ogni tentativo di comunicazione fra persone (tale è il senso dell'amicizia). Ma poiché la carità, in ragione del suo oggetto, integra, per superarlo, l'oggetto proprio dell'amicizia, per ciò stesso ne assicura anche il legame con la giustizia. La realizzazione di quest'ultima è così una *condizione permanente della carità*, insieme momento previo indispensabile e nel contempo suo irradimento»¹⁹. La carità esige la realizzazione della giustizia come condizione necessaria per la sua verità. Senza giustizia la carità diviene illusoria e caricatura di se stessa: il rispetto dei diritti altrui è un'estrinsecazione necessaria dell'amore, e ogni ingiustizia è, almeno indirettamente, una mancanza di carità.

Ma anche la giustizia ha bisogno della carità. Lo scopo della giustizia, cioè l'assicurare il rispetto dell'alterità personale, ne mostra pure i suoi limiti: l'alterità non può essere portata all'estremo di nuocere l'unità e la comunicazione, che sono altrettante esigenze della piena verità sull'uomo. Dalla giustizia sgorga la tendenza a superare se stessa, per mettersi al servizio dell'amicizia. Spetta alla giustizia rendere possibile l'amicizia e corrisponde all'amicizia conglobare la giustizia in un rapporto di alterità tra persone che si rispettano vicendevolmente nell'amore. La giustizia richiede la pratica della carità, come qualità necessaria per interiorizzarla e personalizzarla, giacché soltanto l'amore rende completa "giustizia" alla dignità della persona. Una giustizia "cosificata" e impersonale è sempre imperfetta. L'esperienza dimostra che una giustizia abbandonata a se stessa — con un eccessivo sottolineamento dell'alterità — facilmente sfocia nell'egoismo e nell'individualismo, e porta con sé il rischio delle maggiori ingiustizie. La giustizia scarna — conviene non dimenticarlo — porta con sé qualcosa di duro e persino di crudele. Nel *Mercante di Venezia*, Shakespeare ne ha lasciato una magistrale illustrazione.

¹⁹ J.M. AUBERT, *Morale sociale*, Cittadella, 2ª ed., Assisi 1975, pp. 109-110.

Il primato cristiano della carità non significa che essa dissolva le esigenze delle altre virtù, come se l'amore potesse giustificare qualsiasi comportamento. La carità è forma di tutte le virtù non perché annulli i loro oggetti formali propri, ma perché si comporta come causa finale ed efficiente degli altri oggetti morali. Il ruolo della carità è di elevare tutta la vita morale, con la grazia del Signore Gesù Cristo, verso l'amore del Padre in comunione con lo Spirito Santo e, conseguentemente, verso l'amore dei fratelli. «La carità rappresenta il più grande comandamento sociale. Essa rispetta gli altri e i loro diritti. Esige la pratica della giustizia e sola ce ne rende capaci. Essa ispira una vita che si fa dono di sé»²⁰. Giustizia e carità sono virtù necessarie – come scrive san Giovanni – per «essere da Dio»²¹.

5. La giustizia del desiderio: il decimo comandamento

La radice dell'ingiustizia sta nel cuore dell'uomo²². La virtù della giustizia deve estendersi fino alla purificazione del cuore. Il cuore dell'uomo giusto si rallegra del bene altrui, e i suoi desideri riconoscono la dignità e i beni del prossimo come norma indiscussa. Tale esigenza della giustizia è espressa dal decimo comandamento del Decalogo: «Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo»²³. Esso vieta l'invidia, il desiderio di appropriarsi senza misura dei beni terreni, «la cupidigia sregolata, generata dalla smodata brama delle ricchezze e del potere in esse insito. Proibisce anche il desiderio di commettere un'ingiustizia, con la quale si danneggerebbe il prossimo nei suoi beni temporali»²⁴.

Il cristiano è guidato dallo Spirito²⁵ e segue i desideri dello Spirito²⁶. La giustizia nei desideri costituisce una delle prime manifestazioni dell'azione

²⁰ *Catechismo*, n. 1889.

²¹ «Chi non pratica la giustizia non è da Dio, né lo è chi non ama il suo fratello» (*1 Gv* 3, 10).

²² Cfr. *Mt* 15, 19.

²³ *Dt* 5, 21. Cfr. *Es* 20, 17.

²⁴ *Catechismo*, n. 2536.

²⁵ Cfr. *Rm* 8, 14.

²⁶ Cfr. *Rm* 8, 27.

dello Spirito nell'anima. Ma essa va oltre, fino alla povertà di cuore²⁷. I cristiani cercheranno «di rettamente dirigere i propri affetti, affinché dall'uso delle cose di questo mondo e dall'attaccamento alle ricchezze, contrario allo spirito della povertà evangelica, non siano impediti di tendere alla carità perfetta»²⁸. La virtù della giustizia trova la sua migliore e più efficace garanzia fuori di se stessa. Solo nel seguace di Gesù, che «si è fatto povero per noi»²⁹, la fame e sete di giustizia è più forte del disordine delle cupidigie.

6. Le forme fondamentali di ingiustizia

Chiameremo *ingiuria* o *ingiustizia* ad ogni azione contraria alla virtù cardinale della giustizia, si tratti di giustizia generale, commutativa o distributiva. *Ingiuria* è il nome generico dei peccati contro la giustizia. Due sono le grandi classi di ingiurie: l'appropriarsi dei beni altrui (*ablatio rei alienae*), e il danneggiamento dei beni o dei diritti degli altri (*iniusta damnificatio*). La differenza tra le due classi dipende dal fatto che ci sia o non ci sia un arricchimento o vantaggio materiale di colui che commette l'ingiuria. Appartiene alla prima classe l'azione di rubare una macchina o un orologio; alla seconda, l'azione di dar fuoco ad una macchina o la calunnia (danneggiamento della fama). I beni degli altri in nostro possesso devono essere restituiti al loro legittimo proprietario, i danni causati ingiustamente esigono riparazione o risarcimento.

L'ingiuria è peccato mortale *ex genere suo*³⁰, vale a dire, è di per sé peccato grave, ma sarà lieve se il bene rubato o il danno causato è di scarsa entità (per esempio rubare 50 € a una persona di buona posizione economica)³¹. La Sacra Scrittura annovera i peccati contro la giustizia tra quelli che escludono dal regno di Dio. Per esempio: «Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né

²⁷ Cfr. Mt 5, 3.

²⁸ *Lumen gentium*, n. 42.

²⁹ 2 Cor 8, 9.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 59, a. 4. Sull'esatto significato dell'espressione tecnica "ex genere suo" si veda E. Colom – A. Rodríguez Luño, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, 3ª ed., Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, cap. XI, sottoparagrafo 4 a).

³¹ Naturalmente, come succede in qualsiasi azione peccaminosa, un'ingiuria grave per la materia potrebbe essere soggettivamente un peccato veniale se manca la piena avvertenza o il perfetto consenso.

avari, né ubriacconi, né maldicenti, né *rapaci* erediteranno il regno di Dio»³². Poiché la giustizia è una virtù che riguarda il fondamento stesso della vita sociale ed inoltre è presupposta dalla carità, non è difficile capire i peccati contro la giustizia siano gravi.

La ingiuria (contrarietà alla virtù della giustizia) *non costituisce la specie morale infima di un peccato*. Neppure le due grandi classi di ingiurie la costituiscono. Nel sacramento della Penitenza si deve specificare il tipo di ingiuria commesso: furto, rapina, omicidio, calunnia, falsa testimonianza in un processo, ecc.

In termini generali non si commette ingiuria contro chi è consenziente. Ma occorre che il consenso del titolare del diritto sia libero e lecito. Ciò non avviene ovviamente quando si tratta di diritti irrinunciabili (diritto alla vita e all'integrità corporale, fedeltà coniugale, ecc.).

³² *I Cor* 6, 9-10 (sott. nostra).

3032. La lesione della proprietà altrui (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Fondamento e limiti del diritto di proprietà

Per il nostro attuale studio non è necessario procedere a impegnative riflessioni teoretiche sul diritto di proprietà privata. La tradizione teologica cattolica ha sempre sostenuto sia il diritto di proprietà, sia il suo carattere non assoluto, in quanto la proprietà privata va intesa alla luce del principio più generale della destinazione universale dei beni². Con l'emergere della questione sociale, il Magistero della Chiesa si è occupato più volte sia del principio della destinazione universale dei beni sia del diritto di proprietà, a cominciare dalla grande enciclica sociale di Leone XIII, *Rerum novarum*³. La stessa dottrina è stata ripresa da altri papi, dal Concilio Vaticano II⁴ e da Giovanni Paolo II⁵.

Adesso ci interessa segnalare invece quale è il soggetto e l'oggetto del dominio o proprietà. Lo facciamo in modo molto sintetico, perché si dovrà tornare sull'argomento nello studio dei singoli problemi. Riguardo ai beni intrinseci della propria natura, sia dell'anima che del corpo, l'uomo ha un do-

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 32, a. 5, ad 2; q. 66, a. 2.

³ Cfr. LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-V-1883: *Leonis XIII P.M. Acta*, XI, Romae 1892, 99-107; 111-114; 131-133. Si veda E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, pp. 242-247.

⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 69; 71. Si veda E. LIO, *Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella "Gaudium et spes" e in alcune fonti*, P.U.L. - Città Nuova Editrice, Roma 1976.

⁵ Cfr. per esempio Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, nn. 30-32.

minio ministeriale, come un amministratore (non può disporre arbitrariamente della propria vita e integrità corporale). Ha invece un dominio pieno in senso rigoroso sui beni esterni, si tratti di proprietà mobiliare o immobiliare, che però non è assoluto, per la ragione prima indicata, e anche sui beni che sono prodotto del suo lavoro o inventiva (proprietà intellettuale e artistica, patenti industriali e informatiche, ecc.). Pure un dominio pieno in senso rigoroso si ha sui beni che sono in parte interni e in parte esterni, come l'onore e la fama, anche se è sottoposto a certi limiti, in virtù dei quali talvolta sono irrinunciabili e talvolta invece si perde il diritto ad essi (il bene comune può esigere la manifestazione di un delitto nascosto, con la conseguente perdita della buona fama). Non si può avere un dominio pieno e diretto su un altro essere umano (schiavitù), anche se si può avere diritto ad una prestazione lavorativa di un'altra persona che è stata liberamente e lecitamente stipulata mediante un contratto.

Sono soggetti del dominio o proprietà le persone fisiche e morali. Tra le persone fisiche vanno annoverati anche gli ancora non nati e le persone carenti di uso di ragione per età o malattia mentale. Dove non ci sia l'esercizio attuale della ragione è chiaro che si dovrà provvedere all'amministrazione dei beni in conformità alle prescrizioni della legge o alle disposizioni del giudice tutelare. Le persone fisiche decedute non sono più proprietarie di beni esterni, ma conservano in linea di principio il diritto alla fama. In alcune situazioni particolari, come tra i genitori e i figli minorenni o tra il marito e la moglie, il diritto di proprietà acquista delle caratteristiche specifiche, che di solito vengono regolate minuziosamente dalle leggi civili. Queste leggi vanno rispettate, salvo nel caso in cui fossero manifestamente ingiuste.

2. Il furto: natura e moralità

Il *furto* è un peccato contro la giustizia che consiste nell'appropriarsi occultamente di un bene altrui, contro il ragionevole dissenso del proprietario⁶. Si equiparano pienamente al furto la mancata restituzione di quanto fu ritrovato e si sa appartenere ad altri, di quanto fu estorto con inganno o fu preso in prestito, nonché il mancato pagamento dei debiti⁷. Se l'usurpazione del bene altrui non è occulta, ma avviene alla presenza del proprietario mediante inti-

⁶ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* definisce il furto come «l'usurpazione del bene altrui contro la ragionevole volontà del proprietario» (n. 2408).

⁷ Cfr. P. PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, Paoline, Roma 1975, p. 328.

midazione o violenza, si ha il peccato chiamato *rapina*, che alla ingiuria reale (di *res*, cosa) aggiunge l'ingiuria personale, cioè l'offesa e la violenza al padrone. Se la cosa rubata è un oggetto sacro, si ha il *furto sacrilego*, che è un peccato anche contro la virtù della religione.

Nella definizione del furto si parla della ragionevole volontà contraria del proprietario perché «non c'è furto se il consenso può essere presunto, o se il rifiuto è contrario alla ragione e alla destinazione universale dei beni. È questo il caso della necessità urgente ed evidente, in cui l'unico mezzo per soddisfare bisogni immediati ed essenziali (nutrimento, rifugio, indumenti...) è di disporre e di usare beni altrui»⁸.

Il furto è peccato mortale *ex genero suo*. Esso è contrario al settimo comandamento del Decalogo, e in quanto tale è annoverato dalla Sacra Scrittura tra i peccati più gravi⁹. Per san Paolo è una delle colpe che escludono dal regno di Dio¹⁰. Per valutare concretamente la gravità di ogni furto, si deve considerare, da una parte, l'ingiusto arricchimento di chi commette il furto e, dall'altra, il danno che si fa sia al proprietario sia al buon ordine sociale. A questo proposito si deve distinguere la *materia assolutamente grave* e la *materia relativamente grave*. Riprendiamo la spiegazione che ne dà Chiavacci: «Occorre richiamare i due motivi di malizia del furto: l'ingiusto arricchimento è grave se è vero arricchimento, tenuto conto della situazione economica media della società in cui si vive. Vi è un dato oggettivo, anche se variabile: ciò che può essere considerato vero arricchimento è sempre materia grave, indipendentemente dal danno recato al derubato (*materia absolute gravis*). Ma il danno arrecato può essere grave anche se l'oggetto del furto ha un valore inferiore a ciò che può ritenersi arricchimento oggettivo: vi è dunque una gravità di materia legata alla condizione del derubato, cioè a un dato relativo e non determinabile oggettivamente. Se il danno è grave, la materia sarà ancora da considerarsi grave, anche se non costituisce vero arricchimento (*materia relative gravis*). La gravità della materia, e del peccato di furto, dovrà essere commisurata alla gravità del danno, ma fino a un certo limite. Oltre il limite del vero arricchimento la materia sarà sempre grave, anche se il danno arrecato è lieve: la *materia absolute gravis* funziona dunque come un tetto per la

⁸ *Catechismo*, n. 2408. Il caso di estrema necessità non può essere considerato come un "furto lecito" né come un'eccezione all'intrinseca malizia del furto.

⁹ Cfr. *Es*, 20, 15; *Lv* 19, 11; *Mt* 15, 19; 19, 18; *Mc* 7, 22; *Lc* 18, 20.

¹⁰ *I Cor* 6, 10.

materia relative gravis; un tetto oltre il quale si ha sempre peccato mortale»¹¹. Può quindi capitare che il furto di una somma non molto rilevante a una persona di condizione economica modesta sia una colpa grave, e che sia anche grave il furto di una somma rilevante con il quale però non si causa un grave danno ad una persona molto ricca.

Questione delicata, e da sempre discussa, è quella di indicare dei valori concreti per la materia relativamente e assolutamente grave¹². Riferendosi alla *materia relativamente grave*, Mausbach ritiene che «per le categorie inferiori e medie dei salariati e stipendiati viene di solito giudicata materia grave la paga giornaliera, che costituisce il mantenimento di un uomo e della famiglia per un giorno. Trattandosi di poveri il punto-limite può essere molto più basso»¹³. Questa è a nostro avviso una buona indicazione, condivisa anche da altri autori. Per quanto riguarda invece la *materia assolutamente grave*, Palazzini afferma che «i teologi stabiliscono la materia grave del furto nel guadagno mensile di un impiegato o di un salariato di tipo medio»¹⁴, quindi intorno ai 1.200 € (parliamo del guadagno netto). Altri autori parlano del guadagno netto settimanale di un operaio o un impiegato di tipo medio. Noi siamo più vicini a quest'ultima opinione.

Il valore di queste indicazioni è certamente molto relativo. Non vanno applicate meccanicamente. Per un giudizio concreto bisogna tener presenti le circostanze, specialmente il livello di vita medio della società in cui si vive. Ma, da una parte, anche se il danno arrecato ad una persona molto ricca è poco rilevante, certe trasgressioni della giustizia sono gravi per il loro rapporto negativo al buon ordine sociale e al rispetto che ogni persona merita. Dall'altra, bisogna avere un criterio di massima per sapere quando esiste il dovere grave di restituire in caso di furti a danno di punti di vendita di grandi reti commerciali, ecc. i cui proprietari godono presuntamente di un'ottima posizione economica.

¹¹ E. CHIAVACCI, *Furto*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, p. 469.

¹² Cfr. per esempio S. ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Theologia Moralis*, lib. IV., tract. V, cap. 1, dubium II, nn. 526-528.

¹³ G. MAUSBACH, *Teologia Morale*, ed. riveduta da G. Ermecke, Paoline, Alba 1959, p. 1067.

¹⁴ P. PALAZZINI, *Vità e virtù cristiane*, cit., p. 329, nota 273.

3. Alcuni furti di natura particolare

Furti in ambito domestico — Parliamo adesso dei furti che possono verificarsi in ambito familiare, tra persone che abitano sotto lo stesso tetto. I furti di alimenti solidi o liquidi per l'uso proprio immediato, da parte dei figli o anche del personale di servizio, difficilmente costituirà materia grave, sia per il valore oggettivo sia perché il capo famiglia di solito si oppone più al modo nascosto di prenderli che al fatto che vengano presi. Potrebbe esserci una colpa grave se gli alimenti presi dal personale di servizio o dai figli in una certa quantità si vendono a persone estranee oppure se si tratta di cibi o bibite di grande valore. I furti di denaro da parte del personale di servizio vanno considerati, invece, come i furti tra estranei.

I furti tra marito e moglie normalmente non costituiranno materia grave. Per raggiungere materia grave il valore della cosa rubata dovrebbe essere più alto (forse il doppio) se si tratta di beni dell'altro coniuge, e molto più alto (forse il quadruplo) se si tratta di beni comuni. Tuttavia ci saranno dei casi veramente gravi, come quando un coniuge dispone di una quantità molto elevata di denaro, contro la grave e ragionevole opposizione dell'altro, per spese superflue o per il gioco, con notevole danno della situazione economica familiare.

I furti a danno dei genitori da parte dei figli che ancora dipendono da loro vanno giudicati attendendo a tutte le circostanze: condizione economica della famiglia, permesso presunto dei genitori, quantità che i genitori darebbero volentieri se venisse chiesta apertamente, destinazione della cosa rubata, ecc. Per raggiungere la materia grave ci vuole una quantità almeno doppia di quella dei furti tra estranei. Ma possono verificarsi gravi peccati, dai quali scaturisce un vero dovere di restituzione, sia perché si causa un danno molto grave ai genitori, privandoli dei fondi che avevano riservato per la loro vecchiaia o per gli altri fratelli o sorelle, sia perché, per esempio, un figlio spende in attività superflue o nocive le somme che i genitori con grande sacrificio personale gli danno per compiere gli studi universitari, ecc. Qui calzano le parole del libro dei *Proverbi*: «Chi deruba il padre o la madre e dice: “Non è peccato”, è compagno dell'assassino»¹⁵.

I piccoli furti ripetuti — La ripetizione di furti in materia lieve possono costituire un peccato grave in due casi: a) se rispondono alla cattiva intenzio-

¹⁵ *Prv* 28, 24.

ne di arrivare a poco a poco ad una quantità tale da costituire materia grave; b) se, anche in assenza di tale intenzione, avvengono senza un notevole intervallo tra di loro, senza che ci sia stato pentimento e restituzione, e il loro valore totale costituisce materia grave¹⁶. Sant'Alfonso, e molti moralisti con lui, ritengono che in questi casi il valore delle cose rubate deve essere 50% in più se la persona derubata è una sola, il doppio se sono derubate diverse persone¹⁷. Altri pensano che se le persone derubate sono molto numerose, perché ci sia un peccato mortale deve essere raggiunta la materia assolutamente grave¹⁸. La ragione è che in ciascuna di queste ipotesi si causa un danno minore che quando la stessa somma viene sottratta con un solo atto ad una sola persona.

4. La corruzione e la concussione

Ci riferiamo adesso alle “bustarelle” o “tangenti”¹⁹. Si tratta di un compenso illecito che viene offerto a, o chiesto da, un funzionario pubblico, un dirigente o un impiegato di un'impresa, ecc., con il fine implicito o esplicito di ottenere o fare un favore in qualche affare economico o pratica amministrativa, oppure per evitare che venga causato un danno ingiusto o negato un diritto mediante un abuso nell'esercizio delle attribuzioni del proprio ufficio o incarico. Si parla di corruzione quando chi vuole ottenere qualcosa offre il compenso a chi può darla o facilitarla. La concussione avviene invece quando il compenso viene chiesto da quest'ultimo come condizione per sbrigare una pratica o per compiere qualcosa in favore dell'altra persona. Cosa ben diversa sono le comuni mance e anche i modesti regali fatti per gratitudine o liberalità.

¹⁶ Qui si applicano i principi sulla distinzione numerica dei peccati che abbiamo spiegato in E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, 3ª ed., Edizioni Università della Santa Croce, 2003, cap. XI, paragrafo 5. Innocenzo XI ha condannato la seguente proposizione: «Nessuno è tenuto sotto pena di peccato mortale a restituire ciò che è stato sottratto per mezzo di pochi furti, per quanto grande sia la somma totale» (DS 2138).

¹⁷ Cfr. S. ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Theologia Moralis*, lib. IV., tract. V, cap. 1, dubium II, n. 530.

¹⁸ Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 15ª ed., Herder, Barcinone - Friburgi Brisg. - Romae 1961, vol. II, n. 82.

¹⁹ Per una visione globale del problema si veda J.T. NOONAN, *Bribes*, MacMillan, New York 1984.

La casistica è abbastanza ampia. Il compenso può venir chiesto (concussione), per esempio, per sbrigare senza ritardi volontari un tramite burocratico che si ha il dovere di sbrigare, oppure per non compiere accertamenti fiscali e, se è il caso, per non denunciare irregolarità tributarie o di bilancio, ecc. Il compenso può venir offerto (corruzione) per ricevere un trattamento di favore in un concorso o gara di appalto, oppure per ricevere informazioni riservate o avere raccomandazioni, per assicurarsi un contratto di fornitura, ecc. Con le somme ottenute in questo modo si può cercare l'arricchimento personale oppure il finanziamento di un partito politico o altre finalità anche moralmente ineccepibili.

Per la valutazione di questi comportamenti si deve tener presente che esiste il dovere morale di compiere il lavoro o funzione stabilita da ogni contratto privato o pubblico che prevede una retribuzione giusta. Condizionare la prestazione pattuita all'ottenimento di altri beni è un'inadempienza del contratto contraria alla giustizia. A questa colpa si aggiunge il danno molte volte causato a terze persone (altri concorrenti, altre imprese, ecc.), lo scandalo o istigazione a peccare (si corrompe a qualcuno) e, in ogni caso, la cooperazione alla diffusione di comportamenti immorali, che corrompono e falsano la vita politica, economica, amministrativa, professionale, ecc., generando vere strutture di peccato che rendono assai difficile il retto comportamento e incitano all'ingiustizia, e che non poche volte sono una delle cause del sottosviluppo economico e sociale che danneggia soprattutto ai più deboli. Con parole di Giovanni Paolo II: «La mancanza di sicurezza, accompagnata dalla corruzione dei pubblici poteri e dalla diffusione di improprie fonti di arricchimento e di facili profitti, fondati su attività illegali o puramente speculative, è uno degli ostacoli principali per lo sviluppo e per l'ordine economico»²⁰.

L'offerta spontanea e la richiesta di questo tipo di compensi sono pertanto contrarie alla virtù della giustizia, anche quando lo scopo è solo quello di ottenere cose alle quali si ha diritto o di fare cose dovute. C'è allora un arricchimento (proprio, del partito, ecc.) che non risponde ad alcun titolo legittimo, e quindi si tratta di un arricchimento ingiusto. Se il fine per il quale si offre o si chiede il compenso è quello di ottenere o fare cose contrarie alla legge morale o alle leggi civili, eventualmente con danni per terze persone, per lo Stato, per gli abitanti di un territorio o con detrimento dell'ambiente, ecc. si aggiungono ulteriori ragioni di illiceità morale. Questi comportamenti

²⁰ *Centesimus annus*, n. 48.

spesso causano danni o situazioni ingiuste che impongono il grave dovere di restituire o risarcire.

Talvolta un determinato ambiente professionale o amministrativo può essere così corrotto che risulti impossibile o molto difficile che i cittadini e gli imprenditori onesti possano portare avanti le proprie attività, rischiando di mettere in pericolo non solo la propria sussistenza, ma anche quella dei lavoratori che da loro dipendono e delle loro famiglie (per esempio, quando un imprenditore onesto si vede costretto al fallimento economico con il conseguente licenziamento degli operai e impiegati). Non si può escludere che in qualche occasione sia lecito dare un compenso ad un funzionario pubblico o a un privato, se si danno *simultaneamente* le seguenti condizioni:

1) Che il funzionario o la persona privata *lo chieda esplicitamente*.

2) Che sia *necessario* per ottenere qualcosa che si ha non solo il *diritto* di avere, ma anche il *grave dovere* di ottenere (ad esempio, per non essere costretto a licenziare i lavoratori), oppure per evitare il danno proporzionalmente grave derivato dal comportamento ingiusto di chi chiede il compenso.

3) Che non si causi un danno ingiusto a terzi e che si eviti accuratamente il pericolo di scandalo²¹.

4) Che venga attentamente ponderato anche il dovere morale di dare il proprio contributo alla sanazione morale delle strutture politiche, sociali, lavorative, economiche, ecc.

Abbiamo detto che non si può escludere che talvolta sia moralmente lecito agire seguendo questi criteri. In quei casi non si commette un'ingiustizia, ma piuttosto l'ingiustizia viene subita non per interesse personale, ma per un interesse di natura superiore, legato al bene di altre persone e famiglie. Va sottolineato tuttavia che in linea di principio occorre adoperarsi positivamente per eliminare queste situazioni di ingiustizia, unendo i propri sforzi a quelli di altre persone oneste che si ritrovano in identica situazione, procedendo alle denunce opportune (se è possibile farle ottenendo qualche risultato positivo),

²¹ Può essere scandalizzata la stessa persona che esige il compenso, perché il suo modo immorale di comportarsi si vede rafforzato dal fatto che anche persone apprezzate per la loro buona coscienza lo accettano. Possono restare scandalizzati anche colleghi, amici o dipendenti da chi viene concusso, i quali possono non sapere che quest'ultimo si vede costretto ad agire contro le proprie convinzioni etiche per salvare il lavoro dei suoi dipendenti, ecc. Accettare la concussione è di solito punito dalle leggi civili. Se il tutto viene alla luce, si avrà anche uno scandalo pubblico. Tutte queste circostanze vanno valutate con molta attenzione.

promuovendo attraverso gli ordini professionali o le organizzazioni imprenditoriali riforme legali e azioni giudiziarie idonee a proteggere le attività professionali o produttive dei cittadini onesti e a contrastare la corruzione, ecc. Le soluzioni casistiche per situazioni di emergenza non possono essere prese come criteri abituali di comportamento senza grave danno del bene comune e, prima o dopo, senza detrimento dei propri interessi professionali o lavorativi. Ci sembra opportuno ricordare in questo contesto alcune considerazioni di Giovanni Paolo II sul peccato sociale: «Orbene la Chiesa, quando parla di situazioni di peccato o denuncia come peccati sociali certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere nazioni e blocchi di nazioni, sa e proclama che tali casi di peccato sociale sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali. Si tratta dei personalissimi peccati di chi genera o favorisce l'iniquità o la sfrutta; di chi, potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o per indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; e anche di chi pretende estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio, accampando speciose ragioni di ordine superiore. Le vere responsabilità, dunque, sono delle persone»²².

5. L'estrema necessità e l'occulta compensazione

Tirando le conseguenze del principio della destinazione universale dei beni, san Tommaso d'Aquino afferma che «se la necessità è così urgente ed evidente da esigere il soccorso immediato con le cose che si hanno a portata di mano, come quando una persona versa in tale pericolo, da non poter essere soccorsa diversamente, allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta che occulta, della roba altrui. E l'atto per questo non ha natura di furto o di rapina»²³. La conclusione di san Tommaso è comunemente accettata. Si deve precisare però che la facoltà di disposizione dei beni altrui scaturisce solo dalla necessità veramente estrema (pericolo di morte, di lesione dell'integrità corporale, di grave danno alla salute) che non possa essere ovviata per altra via, e si estende solo all'uso o consumo di ciò che è necessario per superare il pericolo. Generalmente si deve restituire la cosa usata

²² *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16.

²³ *S. Th.*, II-II, q. 66, a. 7. La *Gaudium et spes*, n. 69, insegna la stessa dottrina rimandando a questo passo dell'Aquinate.

quando non è più necessaria. Se si tratta di un bene che si consuma con l'uso, e più avanti è possibile risarcire il suo valore, l'uomo amante della giustizia lo farà se la cosa precedentemente presa ha un valore rilevante, anche se si può discutere teoricamente se esiste o meno il dovere di farlo²⁴. In ogni caso, i beni altrui non possono essere presi se, come conseguenza, il proprietario venisse a trovarsi in stato di estrema necessità.

Ci si può chiedere se è giusto riprendere occultamente un bene proprio ingiustamente posseduto da un'altra persona (occulta compensazione). Certamente esiste il diritto sui propri beni, ma è anche vero che generalmente nessuno deve farsi giustizia da sé. Perciò scrive san Tommaso che chi «prende la roba propria a chi la detiene ingiustamente, pecca non già perché fa un torto a costui, e difatti non è tenuto a restituire o a compensare nessuno, ma pecca contro la giustizia legale, perché si arroga il giudizio sui propri beni, scavalcando le regole del diritto. Perciò egli è tenuto a dare soddisfazione a Dio, e a sedare lo scandalo che eventualmente avesse potuto dare al prossimo»²⁵. Tuttavia si ritiene comunemente che l'occulta compensazione è lecita se: a) esiste un diritto in senso rigoroso e certo sul bene in questione; b) non è possibile ottenere ciò che è proprio in altro modo senza grave incomodo; c) è evitato il pericolo di causare un danno ingiusto al possessore (per esempio, esagerando il valore del bene da compensare) o a terze persone, sulle quali potrebbe cadere il sospetto della sottrazione; d) si evita lo scandalo e il turbamento dell'ordine pubblico. In pratica, pur ammettendo la liceità sul piano teorico, l'uomo giusto raramente vi ricorrerà, e più raramente ancora la consiglierà ad altri²⁶.

²⁴ Già in passato sono state formulate diverse opinioni sulla materia. Cfr. J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., pp. 1070-1071; D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 86.

²⁵ *S. Th.*, II-II, q. 66, a. 5, ad 3.

²⁶ Cfr. D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 88.

3033. L'ingiusta dannificazione in generale (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Natura e moralità dell'ingiusta dannificazione

Si chiama genericamente ingiusta dannificazione (*iniusta damnificatio*) la lesione intenzionale del diritto del prossimo ai suoi beni naturali senza che ne derivi arricchimento o vantaggio materiale per colui che causa il danno, come invece avviene nel furto e nella rapina. Il danno dei beni soprannaturali del prossimo è lo scandalo, peccato contro la carità di cui si tratta nel volume II di questo manuale. Nelle pagine seguenti tratteremo del danneggiamento dei beni naturali, sia spirituali (diffamazione, calunnia, ecc.) sia corporali (mutilazione, aborto, ecc.) o esterni (distruzione di beni materiali).

In quanto lesione della giustizia, l'ingiusta dannificazione è un peccato *ex genere suo* grave. Ormai sappiamo che *ex genere suo* grave significa che può essere lieve nei casi in cui la materia fosse di scarsa entità e non ci fossero altre circostanze aggravanti.

Dall'ingiusta dannificazione scaturisce il dovere rigoroso di riparare o risarcire il danno arrecato se l'azione è *veramente, efficacemente e formalmente* ingiusta. L'azione è *veramente ingiusta* se lesiona la giustizia, e quindi un diritto dell'altro. Se un passante non aiuta a spegnere un incendio sviluppatosi in un negozio, potendolo fare, pecca contro la carità, ma non attenta contro un diritto del proprietario del negozio, e non è tenuto a risarcire. È *efficacemente ingiusta* l'azione che è causa del danno; non lo è invece un'azione lecita che diventa occasione o *conditio sine qua non* per la causazione di un danno da parte di un altro soggetto. Chi rispettando le disposizioni legali vende un arma idonea per la caccia, che poi viene utilizzata per ferire una terza persona, non

¹ Parte di un'opera in preparazione

ha commesso un'azione efficacemente ingiusta. *Formalmente ingiusta* è l'azione che costituisce un peccato contro la giustizia. Non è formalmente ingiusta la lesione di un diritto altrui in modo del tutto involontario. È possibile tuttavia che la causazione non intenzionale di un danno costituisca una colpa giuridica. In quel caso esiste il dovere morale di risarcire se: a) così lo dispone una sentenza giudiziaria; b) se così era stato liberamente stipulato esplicitamente o implicitamente in un contratto².

2. La cooperazione all'ingiusta dannificazione

Capita spesso che diverse persone concorrono alla causazione di un danno ingiusto. Tradizionalmente si distinguono 6 forme di cooperazione positiva e 3 forme di cooperazione negativa, che venivano memorizzate con i seguenti versetti latini:

*Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans*³.

Coopera positivamente il mandante, chi consiglia, chi acconsente, chi muove a fare il male mediante l'adulazione, chi offre i mezzi e chi partecipa nell'azione ingiusta. Cooperava negativamente chi non parla prima che avvenga

² Riferendosi a quanto san Tommaso afferma in *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 6, scrive il De Vitoria: l'Aquinate «pone un principio universale in materia di restituzione [...]: che cioè si può essere tenuti alla restituzione, o per il bene preso o per l'ingiustizia dell'azione compiuta. - Prima conclusione: chi possiede un bene altrui, comunque l'abbia ricevuto, è tenuto a restituirlo. Seconda conclusione: per l'ingiustizia compiuta è tenuto alla restituzione chi distrugge la roba altrui, bruciandone per esempio la casa, o distruggendone gli averi. Terza conclusione: pur avendo preso il bene altrui col consenso del proprietario, però per mia esclusiva utilità [prestito], sono tenuto a restituirla in caso di perdita. Quarta conclusione: se invece l'ho accettata per utilità del proprietario [deposito], e la perdo senza colpa, non sono tenuto alla restituzione» (F. DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca 1934, vol. III, p. 175).

³ Cfr. M.D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 15^a ed., Herder, Barcinone - Friburgi Brig. - Romae 1961, vol. II, n. 100; J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, ed. riveduta da G. Ermecke, Paoline, Alba 1959, pp. 1093-1097. Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* prende in considerazione sia la cooperazione positiva che quella negativa: «Il peccato è un atto personale. Inoltre, abbiamo una responsabilità nei peccati commessi dagli altri, quando *vi cooperiamo*: prendendovi parte direttamente e volontariamente; comandandoli, consigliandoli, lodandoli o approvandoli; non denunciandoli o non impedendoli, quando si è tenuti a farlo; proteggendo coloro che commettono il male» (n. 1868).

in danno, chi non impedisce la realizzazione del danno, e chi non lo denuncia dopo.

In termini generali vale per il concorso nell'ingiusto danno quanto si è detto prima. C'è il dovere morale di riparare o risarcire se la propria cooperazione è veramente, efficacemente e formalmente ingiusta. In caso di cooperazione materiale, se così lo stabilisce una sentenza giudiziaria o se così è stato liberamente stipulato. Aggiungiamo qualche precisazione su alcune forme di cooperazione.

L'incitamento al male più efficace è il comando (*iussio*) e l'incarico (*mandatum*)⁴. Il mandante è la causa principale del male e, se si danno le condizioni prima menzionate, deve risarcire non solo colui che è stato danneggiato⁵, ma anche il mandatario o esecutore se c'è stato abuso di autorità, forza o frode da parte del mandante.

Chi dà ad un altro il consiglio di danneggiare una terza persona non viene considerato come causa principale del danno arrecato, ed è tenuto a riparare il danno solo nella misura in cui il consiglio influisce efficacemente sull'azione ingiusta. Solo dovrebbe risarcire a chi ha commesso il danno se quest'ultimo fosse stato tratto in errore mediante la menzogna o la frode, oppure se chi dà il consiglio aveva in virtù del suo ufficio il dovere di dare buoni consigli (pubblico ufficiale, confessore, ecc.). Non è da ritenere come azione ingiusta quel consiglio, per il quale, al posto di un male maggiore *che non si può assolutamente evitare*, si consiglia un male minore incluso nel maggiore e contro la stessa persona. Tale consiglio gioca infatti nell'interesse di quest'ultima⁶.

Il consenziente può essere semplicemente chi approva il male fatto da un altro, senza influire in esso, oppure colui che si mette d'accordo con altri per causare un danno (un giudice che si mette d'accordo con gli altri membri del

⁴ Si parla propriamente di comando (*iussio*) quando il mandante approfitta la sua autorità su chi esegue il mandato (per esempio, se il mandante è un capo militare e chi esegue è un suo subordinato). L'incarico (*mandatum*) avviene invece per libero accordo; per esempio, se il mandante paga qualcuno affinché realizzi l'azione ingiusta.

⁵ È stata condannata da Innocenzo XI la seguente tesi: «Colui che spinge o induce un altro ad arrecare un grave danno a una terza persona, non è tenuto alla riparazione di questo danno arrecato» (DS 2139).

⁶ Cfr. M.D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 103 b); J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., p. 1094.

tribunale per emettere una sentenza ingiusta, o la stessa cosa tra diversi membri di un organo legislativo).

La cooperazione più stretta in sostegno dell'ingiustizia è la partecipazione esterna e fisica all'azione che danneggia. La cooperazione formale è sempre moralmente illecita e implica il dovere di risarcire se e nella misura in cui è stata causa del danno. Se la cooperazione era talmente necessaria che senza di essa l'ingiustizia non sarebbe stata possibile, il dovere di risarcire si estende a tutto il danno *in solidum*; se la cooperazione non era necessaria, si deve risarcire solo una parte del danno causato. Della cooperazione materiale e delle condizioni sotto le quali può essere lecita abbiamo già parlato⁷. Ad azioni come l'assassinio, l'adulterio, ecc., non è mai lecito cooperare materialmente di forma immediata, «poiché in questi casi il diritto ha come corrispettivo un incondizionato dovere, che non può essere mai liberamente calpestato, né bilanciato da superiori beni dell'altra parte»⁸.

La cooperazione negativa (tacere, non impedire, non denunciare) è un'ingiustizia, dalla quale deriva un certo dovere di risarcire, quando chi coopera era obbligato in virtù del suo ufficio o di un contratto tacito o espresso ad impedire l'azione ingiusta, sempre che ciò possa essere fatto senza grave incomodo. Sarebbe il caso di poliziotti, cassieri, guardie forestali, ispettori, amministratori, ecc. che non impedissero o denunciassero gli illeciti che rientrano nelle loro competenze specifiche. Essi sono pagati per svolgere compiti di prevenzione e controllo, e vengono meno alla giustizia commutativa se non li svolgono coscienziosamente.

Molte volte la misura in cui si deve risarcire viene regolata dalle leggi civili. È moralmente lecito e doveroso adeguarsi ad esse, tranne nei casi in cui fossero manifestamente ingiuste.

⁷ Cfr. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, 3 ed., Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, cap. XI, paragrafo 8.

⁸ J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., pp. 1095-1096.

3034. La responsabilità verso la verità, l'onore e la fama del prossimo (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

Mediante il linguaggio (orale, scritto, per immagini o altri segni) sono promossi, tutelati o danneggiati la verità, l'onore e la fama, beni di importanza così grande per la persona che la sapienza biblica giunge ad affermare che «morte e vita sono in potere della lingua»². L'uso della parola sotto questo riguardo costituisce perciò un necessario capitolo dello studio della virtù della giustizia e delle sue parti (la veracità). A nessuno sfugge tuttavia che la teologia della parola e della comunicazione o, se vogliamo, lo studio teologico della verità e della menzogna, apre prospettive più ampie. Ad esse dedicheremo alcuni cenni sintetici (paragrafo 1), prima di affrontare lo studio dei problemi normativi concreti riguardanti l'uso della parola (paragrafi 2 a 6), che costituiscono lo scopo principale del nostro studio.

1. Riflessioni teologiche sulla verità, il linguaggio e la comunicazione

Lo studio del significato biblico della parola si incontra subito con la parola creatrice, rivelatrice e redentrice di Dio, la Parola divina che comunica all'uomo l'essere, la verità e la salvezza, nella quale si manifesta la Sapienza e l'Amore che riempiono la comunione personale intratrinitaria, origine e modello supremo di ogni comunicazione tra Dio e l'uomo e degli uomini tra di loro³. La Rivelazione permette di capire che il carattere essenzialmente

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² *Prv* 18, 21.

³ Bastino qui alcuni riferimenti alla parola creatrice. «Tutto hai creato con la tua parola» (*Sap* 9, 1). La creazione è opera della parola di sapienza «uscita dalla bocca dell'Altissimo» (*Sir* 24, 3; cfr. *Prv* 8, 22-31; *Col* 1, 15-16). Dio crea parlando (*Gn* 1, 3.6.9.14.20.24.26). Accanto alla Parola di sapienza sta lo Spirito di amore: «Lo spirito di

comunicativo della persona umana — il suo dover vivere in relazione, il fatto che per l'uomo vivere significhi incontrare e incontrarsi — indica che nella creazione dell'uomo è stata iscritta una certa somiglianza della comunicazione intratrinitaria⁴. La dimensione comunicativa è espressione della dignità dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. E così la Parola divina apre il significato teologico e morale della parola umana. La parola creatrice e, in modo analogo e più pieno, la parola rivelatrice e redentrice di Dio è parola di verità e di amore. È parola che dà l'essere, la verità e la vita, parola che unisce, parola che salva e rende felice l'uomo. Così è e deve essere, entro i limiti del nostro potere, la parola umana.

Contro la comunicazione salvifica di Dio all'uomo si alza la parola tentatrice del «padre della menzogna»⁵, che semina il sospetto sulle intenzioni di Dio. È parola procedente dall'invidia, che mira a dividere e a causare la morte: «la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono»⁶. Il padre della menzogna «è stato omicida fin dal principio»⁷. L'origine della morte è la negazione della verità della parola di Dio. Essa è la menzogna radicale, nella quale ha origine ogni altra menzogna. Al «Verbo della vita»⁸ e allo «Spirito della verità»⁹ si oppone la parola menzognera che blocca la comunicazione divina, e ostacola la percezione della gloria di Dio e di ogni sua manifestazione nel mondo e nell'uomo.

Cristo rinnova l'uomo e tutte le dimensioni del suo essere. San Paolo esorta a deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima e a rivestirsi dell'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità della verità¹⁰. «Perciò, bando alla menzogna: dite ciascuno la verità al proprio prossi-

Dio aleggiava sulle acque» (*Gn* 1, 2). È «lo stesso “Spirito, che scruta le profondità di Dio”; scruta le profondità del Padre e del Verbo-Figlio nel mistero della creazione. Non solo è il testimone diretto del loro reciproco amore, dal quale deriva la creazione, ma è egli stesso questo amore. Egli stesso, come amore, è l'eterno dono increato. In lui è la fonte e l'inizio di ogni elargizione alle creature» (*Dominum et Vivificantem*, n. 34).

⁴ Cfr. *Mulieris dignitatem*, n. 7.

⁵ *Gv* 8, 44.

⁶ *Sap* 2, 24.

⁷ *Gv* 8, 44.

⁸ *I Gv* 1, 1.

⁹ *Gv* 14, 17; 15, 26.

¹⁰ Cfr. *Ef* 4, 22-24.

mo; perché siamo membra gli uni degli altri»¹¹. La parola, il dialogo e la comunicazione umana sono state ripristinate ed elevate, fino a partecipare, pur nell'infinita distanza dell'analogia, alla comunicazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. In attesa del compimento escatologico, la parola e la comunicazione umane rimangono però un bene e un compito affidato alla libertà. Dobbiamo vigilare affinché le nostre parole esprimano la verità e siano ispirate dall'amore, in modo da vivere «secondo la verità nella carità»¹².

Il significato della parola umana può venir meno. L'uomo la può far diventare strumento dell'odio e della menzogna, parola che nuoce, parola che divide, parola che fa soffrire, parola che uccide. «Molti sono caduti a fil di spada, ma non quanti sono periti per colpa della lingua»¹³. Il giusto deve pregare il Signore: «Proteggimi dalla congiura degli empi, dal tumulto dei maligni. Affilano la loro lingua come spada, scagliano come frecce parole amare»¹⁴. Nessuna connessione è possibile tra la parola dell'odio, che ferisce e divide, e la comunione del Padre col Figlio nello Spirito Santo. «Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna»¹⁵. I diffamatori e i calunniatori si annoverano tra coloro che si sono allontanati dal Signore¹⁶ e che non ereditano il regno di Dio¹⁷. La deformazione della parola non sempre procede dall'odio e dall'invidia. Talvolta esprime semplicemente il vuoto interiore, la superficialità e la spregiudicatezza. L'avvertimento del Signore è tuttavia esplicito: «Ma io vi dico che di ogni parola infondata gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio; poiché in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato»¹⁸.

Nella società attuale il potere della parola, per il bene e per il male, si è incrementato di molto. Oggi ha un'importanza sempre maggiore la comunicazione, l'opinione pubblica, la rapida diffusione dei messaggi e delle immagini. Se da una parte ciò costituisce una garanzia di libertà, di solidarietà anche

¹¹ *Ef* 4, 25.

¹² *Ef* 4, 15.

¹³ *Sir* 28, 18.

¹⁴ *Sal* 64, 3-4.

¹⁵ *Mt* 5, 22.

¹⁶ Cfr. *Rm* 1, 29-30; *2 Tm* 3, 3.

¹⁷ Cfr. *1 Cor* 6, 10.

¹⁸ *Mt* 12, 36-37.

a livello mondiale, di libero sviluppo e di feconda concorrenza, dall'altra rende più complesso il discernimento etico e più ampia la portata morale dell'azione comunicativa, pubblica o privata che essa sia. La vita professionale, l'attività economica e politica, la vita della Chiesa e l'azione evangelizzatrice delle istituzioni ecclesiastiche o dei singoli fedeli possono venir determinate dall'ambiente di fiducia o di sfiducia nei loro confronti creato, a ragione o a torto, dal flusso comunicativo. A nessuno sfugge che in tali circostanze è ancora più importante che la comunicazione, in tutte le sue forme, sia ispirata dal rispetto delle esigenze etiche della verità, dell'onore, della fama e, in ultima analisi, della carità.

Perciò è oggi particolarmente importante non dimenticare che la comunicazione secondo giustizia e carità è un bene che sta a cuore ai credenti. «L'amore — insegna l'Apostolo — non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore»¹⁹. Il vizio della detrazione, come qualsiasi altra parola che intende nuocere, «è principalmente contrario e combatte la carità, che è Dio, più degli altri, come voi stessi potete rilevare. Chiunque detrae, anzitutto si manifesta vuoto di carità. E poi, parlando male, che altro intende, se non che colui del quale si parla venga odiato e disprezzato da coloro ai quali ne parla male? Dunque la lingua maldicente ferisce la carità in tutti quelli che l'ascoltano, e, per quanto dipende da lei, la uccide fin dalla radice e la spegne; non solo, ma porta danno anche a tutti quelli ai quali arriveranno quelle parole malediche attraverso coloro che le hanno udite. Vedi con quanta facilità e in breve tempo può venir infettata, da una parola maliziosa, una grande moltitudine di anime»²⁰.

Da queste considerazioni scaturisce l'importanza di promuovere una cultura di vero rispetto della persona umana, sia nello scrivere e nel parlare che nello svolgimento delle attività professionali, specialmente di quelle (medici, giornalisti, avvocati, giudici, consulenti di vario genere, ecc.) che hanno spesso a che fare con dimensioni della vita umana che, per la loro natura, devono essere trattate con discrezione e persino con totale riservatezza. La promozione di una tale cultura corrisponde in buona parte alle leggi civili e ai codici di etica degli ordini professionali, che devono armonizzare secondo giustizia il diritto all'onore e alla buona fama con altri diritti, ugualmente im-

¹⁹ Rm 13, 10.

²⁰ S. BERNARDO, *Sermones super Cantica Canticorum*, 24, 4: *Opera*, Editiones Cisterciensis, Roma 1957, vol. I, pp. 154-155.

portanti e necessari, quali il diritto all'informazione o il diritto alla libertà di espressione del proprio pensiero. Da questo punto di vista è auspicabile che la tutela di tutti i diritti ora menzionati diventi sempre più giusta e più efficace, sia come garanzia giuridica della dignità e libertà di persone e istituzioni, sia nell'importante dimensione educativa che tale tutela esercita, soprattutto sulle nuove generazioni.

La promozione di una cultura di vero rispetto della persona deve essere anche oggetto di un'intensa azione pastorale da parte della comunità cristiana e dei suoi Pastori, i quali hanno il compito di edificare il corpo di Cristo nella carità²¹. Fin dai tempi delle prime comunità cristiane di origine apostolica, i Pastori hanno ammonito i fedeli affinché fossero ben consapevoli della responsabilità morale legata all'uso della parola, in ordine alla custodia e promozione della concordia, del rispetto e dell'amore reciproco, e in ordine all'efficace diffusione del Vangelo, che sarebbe notevolmente ostacolata se venisse a mancare da parte dei fedeli l'esempio della carità che permette di riconoscere i veri discepoli del Signore²². Così, per esempio, nei confronti dei Corinzi san Paolo, annunciando la sua terza venuta nella città, esprime il timore paterno di non trovare i fedeli come egli desidererebbe trovarli: «Che per caso non vi siano contese, invidie, animosità, dissensi, maldicenze, insinuazioni, superbie, disordini»²³, atteggiamenti e azioni che altrove vengono condannate come «opere della carne»²⁴ e dell'uomo vecchio²⁵. Così esorta ai fedeli di Efeso: «Nessuna parola cattiva esca più dalla vostra bocca; ma piuttosto, parole buone che possano servire per la necessaria edificazione, giovando a quelli che ascoltano (...) Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, clamore e maldicenza con ogni sorta di malignità. Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato voi in Cristo»²⁶. Il tutto si potrebbe riassumere glossando le parole di Giacomo, per il quale il non mancare nel parlare costituisce la cifra della perfezione alla quale siamo chiamati²⁷.

²¹ Cfr. *Ef* 4, 11-16.

²² Cfr. *Gv* 13, 35.

²³ *2 Cor* 12, 20.

²⁴ *Gal* 5, 20-21.

²⁵ Cfr. *Col* 3, 8-9.

²⁶ *Ef* 4, 29.31-32.

²⁷ Cfr. *Gc* 3, 2.

2. La veracità e la menzogna

Dalla Sacra Scrittura risulta chiaramente che la menzogna è una colpa morale²⁸ particolarmente sgradita al Signore²⁹. La Chiesa ritiene che la menzogna è vietata dall'ottavo comandamento del Decalogo³⁰. Esiste un ampio accordo tra i teologi, anche se non completa unanimità, nell'affermare che la menzogna costituisce di per sé una colpa veniale, che però diventa mortale quando lede in modo grave la giustizia o la carità³¹. Esiste invece un ampio dibattito sull'esatta definizione della menzogna e su altre questioni collegate, come sono per esempio la liceità o meno della riserva o restrizione mentale, del "discorso falso" (*falsiloquium*), dell'uso di espressioni ambigue o equivocate, soprattutto quando c'è da custodire un segreto o altre esigenze di giustizia o carità richiedono l'occultamento della verità³².

Occupiamoci in primo luogo della natura e definizione della menzogna. Sant'Agostino ha un'idea precisa della natura e dell'immoralità della menzogna, tuttavia si rende conto che il tema non è facile. Il primo libro che scrisse sul tema inizia così: «Riguardo alla menzogna c'è un grosso problema: un problema che spesso anche nei comportamenti della vita di ogni giorno ci crea

²⁸ Cfr. *Es* 23, 7; *Lv* 19, 11; *Prv* 12, 22; *Sir* 20, 26; *Col* 3, 9; e gli altri passi del *corpus paulinum* citati nel paragrafo precedente.

²⁹ Cfr. *Sal* 5, 6-7; *Prv* 6, 17

³⁰ Cfr. *Catechismo*, n. 2464.

³¹ Cfr. *Catechismo*, n. 2484. Alcuni teologi ritengono tuttavia che la menzogna è peccato grave *ex genere suo*, che diventa veniale quando c'è *parvitas materiae*. Così, per esempio, J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., p. 1125.

³² Si vedano A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, «Gregorianum» 1 (1920) 11-40 e 425-474; ID., *De mendacio. Supplementum duarum priorum partium*, «Gregorianum» 2 (1921) 279-285; ST. BERSANI, *De intrinseca mendacii deformatione*, «Divus Thomas» (Pia.) 29 (1936) 3-14; G. MÜLLER, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962; K. HÖRMANN, *Verità e menzogna*, Paoline, Roma 1958; M. BRUNEC, *Mendacium intrinsece malum sed non absolute*, «Salesianum» 26 (1964) 608-685; W. MOLINSKI, voce *Ethos della Verità*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica*, vol. VIII, Morcelliana, Brescia 1977, coll. 619-631; A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, pp. 443-460; M. COZZOLI, voce *Bugia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., pp. 105-112; A. BONDOLFI, "Non dire falsa testimonianza". *Alcuni rilievi critici sul preteso carattere assoluto dell'ottavo (nono) comandamento*, in B. Marra (ed.), *Verità e veracità*, ATISM, Napoli 1995, pp. 69-72; S. KODERA, *El debate sobre el "derecho a la verdad" en la Teología Moral Católica (1850-1950)*, Pontificio Ateneo della Santa Croce, Roma 1997; F. ROCA BENITO, *Estudio y valoración del pensamiento de A. Vermeersch sobre la naturaleza de la mentira*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000.

pensieri. Succede infatti che noi a cuor leggero chiamiamo menzogna ciò che menzogna non è, mentre poi riteniamo lecito il mentire quando si tratta di una menzogna giustificata, come quando è detta a fin di bene o per misericordia»³³. Secondo lui «la menzogna è una affermazione falsa proferita con l'intenzione d'ingannare»³⁴; egli considera che la volontà di ingannare è un elemento essenziale della menzogna; così, chi dice il falso ma pensa di dire il vero non è un mentitore³⁵. La sua valutazione morale sulla menzogna è sempre negativa: per Agostino la Sacra Scrittura ammonisce di «non mentire mai e poi mai»³⁶. La menzogna è, pertanto, un'azione intrinsecamente cattiva perché le parole sono state istituite affinché gli uomini si scambino le loro conoscenze, sicché servirsi delle parole per ingannare costituisce un peccato³⁷. Distingue diversi generi di menzogna e, di conseguenza, diverse gravità morali, «ma in generale ogni sorta di menzogna è un male, da evitarsi a tutti i costi dai perfetti e spirituali»³⁸.

San Tommaso distingue tre elementi nella menzogna: l'asserzione falsa (falsità materiale), la volontà consapevole di pronunciarla (falsità formale) e l'intenzione di trarre in inganno (falsità effettiva)³⁹. Egli considera che l'essenza della menzogna sta nella falsità formale, cioè, nella volontà consapevole di affermare il falso. La volontà di trarre in inganno è l'effetto della menzogna, il pieno sviluppo della sua natura etica, ma non l'essenza⁴⁰. San Tommaso sottolinea in questo modo il disordine intrinseco della menzogna. Le parole sono dei segni del pensiero, e quindi è contro la loro natura esprimere come vero ciò che nella mente si ritiene falso. Qui sta la radice del disordine, e non solo nel danno che con essa si può arrecare al prossimo⁴¹ e alla

³³ *De mendacio*, 1, 1: NBA 7/2, 311.

³⁴ *De mendacio*, 4, 5: NBA 7/2, 319.

³⁵ Cfr. *De mendacio*, 3, 3: NBA 7/2, 313.

³⁶ *De mendacio*, 21, 42: NBA 7/2, 385.

³⁷ Cfr. *Enchiridion*, 7, 22: NBA 6/2, 501.

³⁸ *De mendacio*, 17, 34: NBA 7/2, 373. In modo analogo si esprime in un altro libro: «Molte sono le specie di menzogna, e noi le dobbiamo odiare tutte, senza distinzioni» *Contra mendacium*, 3, 4: NBA 7/2, 415.

³⁹ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 110, a. 1.

⁴⁰ «Cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius: sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae» (*S.Th.*, II-II, q. 110, a. 1, ad 3).

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 3, c. e ad 4.

convivenza sociale⁴². La menzogna può essere adeguatamente definita come *locutio contra mentem*⁴³, come volontaria e consapevole affermazione di ciò che si ritiene falso.

Per quanto riguarda l'intima natura della menzogna, spesso è stata messa esageratamente in risalto la divergenza tra sant'Agostino e Giovanni Duns Scoto da una parte, e san Tommaso dall'altra. Un importante contributo di D. Waffelaert⁴⁴ chiarì in modo soddisfacente che anche se per san Tommaso la malizia intrinseca della menzogna consiste nella contraddizione tra il giudizio interiore della mente e le parole che si presentano come naturale espressione esterna di tale giudizio, la volontà di trarre in inganno è implicita nella volontà di affermare il falso⁴⁵.

Una terzo concetto di menzogna è stato proposto da Grozio nella sua opera *De jure belli et pacis* (1625). Per Grozio la menzogna è un discorso che lede il diritto attuale dell'interlocutore di conoscere la verità⁴⁶. Menzogna è la negazione della verità dovuta ad un altro. Se l'altro non ha un diritto attuale di conoscere il nostro pensiero, perché se noi dicessimo la verità verrebbe leso il diritto superiore di una terza persona o per qualche altra ragione, l'affermazione consapevole del falso da parte nostra non è menzogna, ma un semplice discorso falso (*falsiloquium*) moralmente indifferente o persino moralmente necessario. Questa concezione della menzogna fu accolta da alcuni — pochi in realtà — teologi cattolici, quali Bolgeni, Berardi, Dubois e nelle prime sette edizioni del manuale di A. A. Tanqueray, *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis*. Essa permette di risolvere con semplicità alcuni casi difficili, e ha il merito di prendere in considerazione la persona dell'interlocutore, ma tutto sommato risulta difficilmente accettabile. Sono

⁴² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 1 e q. 114, a. 2, ad 1.

⁴³ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 1, c.

⁴⁴ Cfr. D. WAFFELAERT, *Dissertation sur la malice intrinsèque du mensonge*, «Nouvelle Revue Théologique» 13 (1881) 479-497 e 14 (1882) 258-265 e 362-375.

⁴⁵ Waffelaert ritiene che la menzogna va definita come «expressio assertiva illius quod interne iudicatur falsum» (*ivi*, p. 481). Ma aggiunge che da tale disordine «résulte (nata est sequi) par soi et par la nature même des choses, la déception du prochain qui écoute. Cette déception, par conséquent, est nécessairement voulue d'une manière implicite dans l'expression du faux. C'est pour ce motif que S. Thomas et presque tous les Théologiens, qui le suivent, constituent le mensonge, *completive et perfective*, dans l'intention de tromper» (*ivi*, p. 482).

⁴⁶ «Sermo repugnans cum iure existente et manente illius quem alloqueris» (*De jure belli et pacis*, lib. III, cap. 1, § 8).

rari i casi in cui esiste in senso vero e proprio un diritto di conoscere il nostro pensiero. La menzogna di per sé non si oppone alla giustizia, ma ad una sua parte potenziale, che è la veracità. Come scrive Günthör, «il dovere di dire la verità si colloca in un campo molto più vasto: esso nasce dal rispetto di fronte alla persona del prossimo, dall'amore e dalla responsabilità a riguardo del fatto che la vita degli uomini sia dominata da una atmosfera di fiducia. La teoria del discorso falso è pertanto basata sul fondamento troppo ristretto della presunta esistenza di un diritto alla verità nel prossimo, diritto che questi potrebbe possedere o anche perdere»⁴⁷. Affermare che in tutti quei casi in cui il nostro interlocutore non ha il diritto attuale di conoscere la verità possiamo tranquillamente affermare cose false, sembra molto difficile da sostenere.

È fuori dubbio tuttavia che in alcuni casi è lecito e persino doveroso occultare la verità⁴⁸, per non rivelare un segreto, per evitare di rendersi complici di un crimine, per cortesia (le normali formule di cortesia), e per altre ragioni ancora. Una via per risolvere questi casi, oltre al silenzio che però non sempre sarà possibile, è l'uso di parole, frasi o segni ambigui (aventi oggettivamente due o più possibili significati) oppure della riserva o restrizione mentale. A proposito di quest'ultima si distingue di solito tra la “*restrictio pure mentalis*” (chiamata anche “*restrictio stricte mentalis*”) e la “*restrictio late mentalis*” (conosciuta pure come “*restrictio realis*”). Nella “*restrictio pure mentalis*” chi parla dà alle proprie parole un significato ristretto o diverso, che però solo lui può conoscere, e così in pratica siamo davanti a una bugia. C'è un ampio consenso tra i moralisti nel considerarla illecita. La “*restrictio late mentalis*” è anche un discorso ambiguo, ma in esso la ambiguità non procede da un senso speciale dato alle proprie parole da chi parla mediante un atto interno solo a lui noto, ma dalla situazione oggettiva in cui ci si trova. Così lo spiega Günthör: «È la situazione che rende il discorso ambiguo. Il locutore utilizza tale ambiguità anzitutto come protezione del segreto. Nel farlo egli ha certamente in mente un determinato significato e colui che lo interroga e che funge da interlocutore può presumere tale significato, però il discorso in quella determinata situazione rimane obiettivamente ambiguo»⁴⁹. Se c'è una causa seria, è

⁴⁷ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, n. 394.

⁴⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

⁴⁹ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, n. 398. Questo autore propone il seguente esempio: «L'accusato, interrogato dal giudice nel corso di un processo penale se ha commesso l'azione imputatagli, risponde di “no”. Tutti sanno che tale risposta può significare una negazione reale dell'accusa, così come può anche avere questo senso: “Tocca a lei come giudice dimostrare l'azione di cui mi si accusa (e che forse ho commesso); non

moralmente lecito questo tipo di restrizione mentale. Si considera anche lecito l'uso di parole o frasi oggettivamente ambigue nella misura in cui una causa seria li rende necessarie, nonché le normali formule di cortesia⁵⁰, purché siano usate con moderazione.

Sul piano teorico le soluzioni esposte non sembrano del tutto soddisfacenti. Occorre a nostro avviso un concetto più esatto di menzogna, che spieghi meglio le nostre evidenze. Esistono molte situazioni nelle quali si affermano cose false oppure si cerca di trarre in inganno gli altri, e nelle quali il buon senso non vede alcuna menzogna. In molti giochi un giocatore deve cercare di ingannare l'altro (chi calcia un rigore, nel poker, ecc.); la finzione nella letteratura, nel cinema e nel teatro; gli agenti dei servizi di sicurezza nazionali lavorano e interagiscono con altri cittadini con un'identità finta; le persone vincolate da un segreto talvolta devono affermare di non sapere cose che in realtà sanno secondo una scienza non comunicabile; in un'azione militare si usano diversi espedienti (anche mettere nelle mani nemiche documenti falsi) per trarre in inganno circa la data e il luogo dell'offensiva, ecc.

Un interessante tentativo di approfondimento fu realizzato da A. Vermeersch⁵¹. Questo autore è stato un convinto sostenitore della intrinseca negatività della menzogna. Egli ritiene che il linguaggio e gli altri segni analoghi sono l'unico mezzo di comunicazione tra gli uomini. La comunicazione tra gli uomini è del tutto necessaria per la vita personale e sociale, e la stessa carità presuppone la comunicazione di beni spirituali attraverso il linguaggio. Perciò il linguaggio, in quanto strumento di comunicazione, è da considerarsi inviolabile, e la disunione e la mancanza di comunicazione è stata una delle prime conseguenze del peccato originale. Tuttavia pronunciare consapevolmente parole false non basta a costituire il peccato di menzogna. Ciò che costituisce

è compito mio sgravarla di questo lavoro o facilitarglielo con la mia confessione". La prassi giuridica si è sviluppata in questo senso e ha stabilito addirittura in maniera positiva che il colpevole non è tenuto a confessare il fatto dietro domanda del giudice, per cui secondo la prassi usuale il suo "no" ha il significato sopra descritto. Invece di parlare di una "*restrictio late mentalis*" sarebbe meglio parlare di una "*restrictio realis*", vale a dire di una restrizione del senso delle parole, che risulta dalla situazione oggettiva» (*Ibidem*).

⁵⁰ Sarebbe il caso, per esempio, della persona invitata a pranzo che si rivolge alla padrona di casa per lodare la sua cucina, anche se l'ospite pensa realmente che lei non è una brava cuoca.

⁵¹ Si veda per esempio A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, cit. Cfr. F. ROCA BENITO, *Estudio y valoración del pensamiento de A. Vermeersch sobre la naturaleza de la mentira*, cit.

tale peccato è pronunciare affermazioni false in un contesto in cui esse vengono presentate e viste come segno del nostro pensiero interiore, cioè come parole con le quali esprimiamo le nostre convinzioni⁵². La menzogna è *locutio contra mentem*, ma non sempre che si pronunciano parole c'è veramente una *locutio* in senso formale. Talvolta dal contesto o dal senso delle parole è chiaro che non si intende esprimere la propria mente, altre volte è dubbio che esista tale intenzione. In questi due casi, non ci può essere propriamente il peccato di menzogna. In particolare, quando risulta difficile custodire un segreto importante, perché non basta il silenzio o l'ambiguità, e colui che ingiustamente interroga si trova in una situazione di forza, Vermeersch ritiene lecito applicare il principio della legittima difesa, usando parole difensive (“verba defensiva”), con le quali direttamente si intende la legittima difesa e indirettamente (*praeter intentionem*) si *permette*, nella stretta misura dell'attuale necessità, il falso asserto che trae in inganno l'ingiusto aggressore. La teoria di Vermeersch ricevette a suo tempo alcune critiche⁵³, alcune volte dovute soprattutto ad una non esatta comprensione del suo pensiero da parte dei critici, altre a oggettive difficoltà e ad alcune oscillazioni dello stesso Vermeersch.

A noi sembra che sia la spiegazione della “*restrictio realis*” data da Günthör, sia la teoria di Vermeersch, si avvicinano al nocciolo della questione, che però non viene focalizzato con la sufficiente chiarezza. Riteniamo che la menzogna deva venir definita a partire della virtù della veracità, e quindi a partire della definizione delle relazioni e dei contesti etici che sono regolati da questa virtù. In questa linea si muove M. Rhonheimer, la cui proposta esponiamo di seguito⁵⁴.

Per Rhonheimer la menzogna deve essere vista come un'infrazione di quella parte potenziale della virtù della giustizia che si chiama *veracità*. La veracità forma la base comunicativa della convivenza umana. Una menzogna

⁵² «Mentiens peccat, non quatenus verba profert *obiective* falsa (in notione obiecti includendo ipsam mentem suam seu cogitationes et affectus) sed quatenus ea formaliter adhibet ut signa intellectus, seu quatenus, exercite seu ipso verborum usu dicit *se loqui*, id est mentem suam communicare. Recordemur dictum a Scoto: “Mendax ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, et illud non exprimit sed oppositum”. Quare, qui aperte ludit vel fabulam recitat, non mentitur» (A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, cit. p. 36).

⁵³ Da parte, per esempio, di St. Bersani, M. Ledrus, P. Lumbreras, M. Brunec e M. Huftier.

⁵⁴ Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 288-293.

è un'asserzione volutamente falsa all'interno di un contesto comunicativo. Un contesto comunicativo è caratterizzato dal fatto che in esso esiste una convivenza umana mediata dalla comunicazione linguistica, in cui il linguaggio possiede la funzione di un segno per i pensieri, i sentimenti, le intenzioni ecc. di colui che utilizza questo segno. L'abuso della lingua attraverso false asserzioni è un atto dell'inganno comunicativo.

La menzogna non è semplicemente una falsa asserzione. Una falsa asserzione è un atto linguistico in cui il segno (la parola) non coincide con il pensiero del parlante. Ciò può succedere perché, per esempio, non si parla bene una lingua, o per uno sbaglio. Una menzogna è un'asserzione *volutamente* falsa pronunciata all'interno di un contesto comunicativo. La menzogna è *oggettivamente* un'azione linguistica diretta contro l'orientamento dell'agente alla convivenza umana, e in più contro il bene dell'altro. Egli aspetta ragionevolmente di non essere ingannato, poiché ha il "diritto alla società". Inoltre ha anche il diritto al funzionamento di istituzioni relative, il che presuppone ugualmente la veracità. Mentire è perciò opposto alla benevolenza verso l'altro e una negazione del riconoscimento dell'altro come uguale a me.

L'identità oggettiva dell'asserzione volutamente falsa all'interno di una comunità di comunicazione sussiste indipendentemente dalle ulteriori intenzioni con cui si compie una menzogna: per nuocere a qualcuno (menzogna dannosa); per procurare un vantaggio o per evitare uno svantaggio a se stesso, ad un altro o addirittura all'ingannato (menzogna ufficiosa o per interesse); o per scherzo (menzogna giocosa). In ultima analisi, un'asserzione falsa è da considerare menzogna quando l'altro può aspettare ragionevolmente che il parlante gli dica la verità ("ragionevolmente" non significa "a quanto si può prevedere", ma "secondo la virtù della veracità").

Sopra abbiamo menzionato alcuni contesti oggettivi in cui un'asserzione volutamente falsa può non essere una menzogna: alcuni giochi, azioni di guerra, servizi di sicurezza nazionali, azione di chi ingiustamente ci chiede di rivelare un segreto professionale, ecc. È diventato celebre esempio discusso da Kant e da Hegel: uno entra infuriato con un pugnale in una stanza e vuole assassinare qualcuno che si è nascosto. Ci si domanda qui se un altro che è con lui nella stanza e che sa del nascosto, è tenuto assolutamente a dire la verità. Che cosa si fa se l'intruso non si accontenta del tacere, ma esige una risposta? Non dire niente non è un problema, ma è lecito dire qualcosa di falso? Sembra che ciò possa effettivamente venir sostenuto: come l'indicazione della verità sarebbe uguale all'azione "mettere un pugnale in mano a qualcuno", così una falsa informazione sarebbe qui una mera azione di difesa ("togliergli il pu-

gnale dalla mano”). Non si può affatto parlare qui di un contesto comunicativo. Egli non può aspettarsi ragionevolmente che gli si dica la verità. E se egli volesse solo in stato di eccitazione la morte dell’altro, dopo sarebbe probabilmente persino grato al “mentitore” di avergli dato un’informazione sbagliata. Nella realtà esistono anche altre possibilità: per difendere il minacciato si potrebbe e dovrebbe comunque tentare di sopraffare l’intruso, di cacciarlo, di sfuggire ecc.

AmMESSO che esista un contesto comunicativo o una comunità di comunicazione, la norma del divieto della menzogna ha un valore assoluto, in quanto infrazione contro la virtù morale della veracità. Non avrebbe invece un valore assoluto per coloro che sostengono l’opinione che una menzogna sia semplicemente una falsa asserzione *ingiustificata*, che una falsa asserzione sia un male solo non-morale e che l’azione “pronunciare una falsa asserzione” significhi causare un tale male non-morale, in modo che l’*unica possibile* formulazione sensata della norma sia: “non si deve pronunciare ingiustamente, cioè senza motivo adeguato, una falsa asserzione”. Ciò implica effettivamente che si consideri la comunicazione stessa solo come un bene non-morale che può venir violato per motivi adeguati. Ma ciò comporta che si potrebbe motivare che in certe condizioni è giusto violare la base comunicativa della convivenza umana, quando ce ne si può aspettare una quantità più grande di buone conseguenze.

Noi riteniamo invece che non possono venir designati come fondamento dell’illiceità della menzogna l’intenzione cattiva o il cattivo bilancio delle conseguenze presunte, ma solo il contesto di una comunità di comunicazione esistente, *un contesto che esiste o non esiste appunto indipendentemente dalle intenzioni e da altre conseguenze*. All’interno di questo contesto etico non c’è perciò nessuna contingenza della materia d’azione; ma il contesto stesso è contingente, cioè non esiste sempre. Una proibizione assoluta però, come ogni norma morale e ogni azione umana, può sempre essere definita solo in relazione a un contesto etico.

Fin qui le spiegazioni di Rhonheimer. A noi sembra che, attendendo alla sostanza di ciò che è lecito o illecito, il contesto o relazione etica concreta di cui parla questo autore non è molto diverso dalla situazione oggettiva che secondo Günthör dà luogo alla “*restrictio realis*” o che secondo Vermeersch evidenzia che non si ha di fronte una “*locutio*” in senso formale. Tuttavia presuppone un’argomentazione etica diversa e a nostro avviso più adeguata, quella cioè che è propria dell’etica delle virtù.

Tutto dipende dalla retta comprensione della virtù morale della veracità. Essa non consiste semplicemente nel manifestare sempre il proprio pensiero, ma nel manifestarlo quando, dove e nel modo in cui conviene farlo⁵⁵. L'espressione di ciò che riteniamo vero deve essere conforme anche alle altre virtù: alla prudenza, alla giustizia, alla carità, ecc., e in ordine sia al bene individuale che al bene comune. Perciò quanto abbiamo detto non significa che in certi contesti si possa fare liberamente ogni tipo di affermazioni false, né che qualsiasi aggressione giustifichi il discorso falso, oppure che ci si possa risparmiare l'onere che affermare la verità tante volte comporta. Altrimenti il martirio di coloro che hanno dato la vita per non rinnegare la propria fede non avrebbe ragione di essere. Succede piuttosto che certi contesti o relazioni hanno delle regole proprie, e che colui che agisce secondo quelle regole, da tutti conosciute e condivise, non lede la veracità. Ma lede la veracità quando si pronunciano consapevolmente affermazioni false che attentano contro la comunicazione che si svolge secondo le regole proprie di quei contesti o di quelle relazioni. Come precisa lo stesso Rhonheimer, «gli uomini che si fanno la guerra a vicenda sono però in un senso fondamentale sempre dei “prossimi”. La guerra è una situazione di eccezione ed è giustificata solo finché si può ristabilire la situazione normale della “pace”. Tali uomini sono dunque dei *partner* potenziali della convivenza umana e potenziali *partner* di comunicazione. Perciò esistono anche nella guerra degli atti che servono a ristabilire la comunità di comunicazione; per esempio, offerte di negoziazione che possono venir segnalate con la bandiera bianca. Utilizzare questa per ingannare sarebbe uguale ad una menzogna, così come l'abuso di ogni altra maniera d'agire o azione comunicativa che hanno lo stesso senso»⁵⁶. In altre situazioni, per esempio il gioco del calcio, non è menzogna trarre in inganno il portiere quando si deve calciare un rigore, ma è menzogna dire all'arbitro che si è ricevuto un colpo vietato che in realtà non c'è stato. Allo stesso modo, la comunicazione del medico con il malato e con i suoi parenti ha delle regole ben precise. Il medico non è tenuto a dire subito ad un malato minorenne tutta la verità sul suo stato di salute, ma deve comunicarla invece ai genitori.

Si tratta di capire, in sintesi, che come esistono diversi generi letterari, e in alcuni di essi per esempio l'iperbole non è menzogna, esistono anche diversi contesti nei rapporti interpersonali e sociali, e occorre attenersi alle regole

⁵⁵ «Virtus inclinans ad dicendum verum, quando, ubi et quomodo oportet» (D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 165).

⁵⁶ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., p. 290.

etiche proprie della comunicazione in ciascuno di essi. Tenuta presente la diversità di contesti etici, la menzogna è un'azione intrinsecamente cattiva, e il divieto della menzogna ha un valore assoluto.

3. Custodia e violazione del segreto

Intendiamo per segreto la conoscenza di cose o eventi occulti che per la loro natura o per il danno alle persone o al bene comune che causerebbe la loro divulgazione devono rimanere nascosti. Il segreto può essere *naturale*, *promesso* o "*commisum*". Il segreto naturale è la semplice conoscenza di cose o eventi che devono rimanere nascoste, per le ragioni appena indicate. Si parla di segreto promesso quando colui che venne a conoscenza di cose occulte promise in seguito, alla persona cui riguarda il segreto, di non rivelarlo. Il segreto "*commisum*" è una conoscenza che è stata confidata dal prossimo sotto la condizione, espressa o tacita, di mantenerla segreta. Se la condizione tacita di mantenere il segreto è legata all'esercizio di un lavoro o funzione (medico, magistrato, avvocato, sacerdote) si ha il segreto di ufficio o segreto professionale. Il segreto di ufficio è ancora più forte se nell'assunzione della funzione svolta c'è stato un giuramento di mantenere il segreto. Il segreto sacramentale, cioè l'obbligo di non rivelare a nessuno le conoscenze acquistate dal sacerdote nell'amministrazione del sacramento della Penitenza, ha un valore assoluto. Non può essere manifestato per nessun motivo e in nessuna circostanza⁵⁷.

Dalle riflessioni etiche svolte precedentemente⁵⁸ risulta che la custodia della propria intimità è un bene di fondamentale importanza per l'esistenza morale e sociale della persona umana. La propria intimità è in senso rigoroso oggetto di un diritto fondamentale della persona umana. Come ricordato dal Concilio Vaticano II, fra i diritti della persona sono da annoverarsi il diritto «al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della propria coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso»⁵⁹. Si tratta di un diritto riconosciuto ovunque dalla Chiesa e dallo Stato. Il *Codice di Diritto Canonico* stabilisce che «non è lecito ad alcuno ledere illegittimamente la buona

⁵⁷ Cfr. *CIC*, c. 1388, § 1; *Corpus Canonum Ecclesiarum Orientalium*, c. 1456.

⁵⁸ Cfr. sopra paragrafo 1.

⁵⁹ *Gaudium et spes*, n. 26.

fama di cui uno gode, o violare il diritto di ogni persona a difendere la propria intimità»⁶⁰. Nell'ambito della vita civile è anche universalmente accettato che l'ordinamento giuridico dello Stato deve riconoscere a ogni cittadino il diritto di essere garantito contro le aggressioni alla propria personalità morale, sia in ragione degli importanti interessi privati che sono in gioco, sia in virtù dell'interesse pubblico della convivenza civile. Ne segue, da una parte, che ogni singolo cittadino possiede il diritto soggettivo di ottenere dallo Stato una protezione concreta ed efficace contro l'ingiuria e la diffamazione e, dall'altra, che lo Stato ha il diritto e il dovere di assicurarla, anche sotto la forma di un'adeguata tutela penale.

Tuttavia avviene non di rado che fatti riservati di carattere privato, la cui diffusione non è giustificata dal bene comune o la cui riservatezza addirittura è persino garantita dalla legge civile o ecclesiastica, diventano un'ambita merce, che viene comprata come arma con la quale far fuori un concorrente politico o economico, oppure per essere diffusi scandalisticamente dai *mass media* a scopi di guadagno e di *audience*. Altre volte si arriva persino a fabbricare menzogne⁶¹ contro il prossimo, macchinazioni infamanti che non trovano nessun riscontro nella realtà dei fatti, e che sono abominate da Dio⁶². Di fronte alle aggressioni da parte di una curiosità più o meno morbosa, deve essere fatto valere il diritto di non esibirsi, di conservare un giusto riserbo sulle vicende dei propri congiunti, ecc.

Scendendo alle applicazioni più concrete, vanno tenuti presenti i seguenti principi morali:

a) L'intromissione nei segreti e nell'intimità altrui senza giusta causa è da considerarsi ingiusta.

b) L'obbligo di mantenere il segreto naturale è di per sé grave, in quanto deriva da un vero diritto del prossimo. È possibile però la *parvitas materiae*.

c) L'obbligo di non rivelare il segreto *meramente promesso* è generalmente lieve. Si noti bene il significato dell'espressione meramente promesso. Se il segreto promesso è anche un segreto naturale, allora si applica il principio b). Se è stato promesso non rivelare qualcosa che di per sé non sarebbe un

⁶⁰ CIC, c. 220.

⁶¹ Cfr. *Sir* 7, 12.

⁶² Cfr. *Prv* 6, 16-19.

segreto naturale, ma dalla cui rivelazione segue un danno grave per il prossimo, il dovere di riservatezza è grave.

d) Il dovere di non rivelare il segreto “*commisum*” è grave, e più grave ancora di quello riguardante il segreto naturale.

e) Eccetto il segreto sacramentale, il dovere di non rivelare il segreto non è assoluto. L’*urgente necessità* del bene comune oppure del bene del depositario del segreto, di colui al quale esso riguarda, o di terze persone può giustificare, a certe condizioni, la rivelazione del segreto⁶³.

L’applicazione di questi principi richiede il buon senso. È chiaro per esempio che chi si rivolge ad uno studio di avvocati, e tratta questioni riservate con uno degli avvocati, consente implicitamente che questo avvocato possa parlare con il capo dello studio o con un altro collega dello studio più esperto di lui, se ciò è necessario per impostare e risolvere con successo le questioni affidate. Lo stesso vale per i medici e per altri professionisti. Il segreto professionale sarebbe violato se si parla coi colleghi delle questioni affidate dai clienti per curiosità o leggerezza. Nella valutazione delle cause che giustificano la rivelazione del segreto si deve considerare che quando ciò è richiesto dal bene comune, colui che affidò il segreto in senso rigoroso non ha il diritto alla riservatezza del professionista in questione. In tutti i casi la necessità che giustifica la rivelazione del segreto deve essere urgente e concreta, nonché proporzionata al danno che eventualmente causa la manifestazione di ciò che è occulto.

4. Il giudizio temerario

Il giudizio temerario è l’assenso interno, anche solo tacito, per il quale si ammette come vera, senza sufficiente fondamento, una colpa morale nel prossimo⁶⁴. La giustizia e la carità porta i fedeli cristiani alla conservazione dell’unità e dell’amore reciproco. Sul piano pratico la norma positiva di comportamento è questa: «Gareggiate nello stimarvi a vicenda»⁶⁵. Tale stima reciproca inizia dal pensiero, con l’impegno per superare la tendenza a pensare innanzitutto il male, tendenza che talvolta non è neppure assente tra coloro che si considerano seguaci di Cristo⁶⁶. Ugualmente è da superare

⁶³ «I segreti professionali — di cui sono in possesso, per esempio, uomini politici, militari, medici e giuristi — o le confidenze fatte sotto il sigillo del segreto, devono essere serbati, tranne i casi eccezionali in cui la custodia del segreto dovesse causare a chi li confida, a chi ne viene messo a parte, o a terzi danni molto gravi ed evitabili soltanto mediante la divulgazione della verità. Le informazioni private dannose per altri, anche se non sono state confidate sotto il sigillo del segreto, non devono essere divulgate senza un motivo grave e proporzionato» (*Catechismo*, n. 2491).

⁶⁴ Cfr. *Catechismo*, n. 2477.

⁶⁵ *Rm* 12, 10.

⁶⁶ Cfr. *Gv* 9, 2.

l'atteggiamento di coloro che credono quasi impossibile la rettitudine negli altri. A questo scopo occorre, in primo luogo, non ammettere facilmente sospetti nei confronti delle opere buone: «Quando scoprono chiaramente il bene vanno a scrutarlo per vedere se non contiene qualche male occulto»⁶⁷. Ugualmente è da dominare il desiderio di voler giudicare le cose incerte. Come dice sant'Agostino, la pace «non giudica ciò che è incerto, non afferma con ostinazione ciò che non conosce; nei riguardi altrui è più incline a pensar bene che non ad avanzare sospetti temerari. Non si dispiace molto quando sbaglia attribuendo il bene anche a chi è cattivo; si dispiace come di un danno grave quando per caso le succede di attribuire il male a chi è buono. Io non so che sorta di persona sia quel tale: ma cosa ci rimetto a crederlo buono? Nell'incertezza, ti è lecito usar cautele perché potrebbe esser davvero cattivo, ma non ti è lecito condannarlo senza appello, come se davvero lo fosse»⁶⁸.

Persino quando l'opera non può essere giustificata, si deve evitare di giudicare le intenzioni e l'intimità della persona. «Anche se ti trovi davanti ad un'azione cattiva del tuo prossimo, non giudicarlo, ma piuttosto scusalo. Scusa l'intenzione, se non puoi scusare l'azione: pensa all'ignoranza, pensa ad una cosa che è sfuggita, pensa al caso. Che se la certezza della colpa non ammette affatto scusa, cerca allora di persuaderti, dicendo a te stesso: “Si è trattato certo di una tentazione troppo forte; che sarebbe successo a me se quella mi fosse capitata addosso?”»⁶⁹.

La Sacra Scrittura insegna che se si ha il dovere di giudicare, occorre tener presente questa regola: «Non biasimare prima di aver indagato, prima rifletti e quindi condanna»⁷⁰. E più in generale ancora, prima di credere a ciò che viene detto su altri, la prudenza, e quasi sempre anche la giustizia, richiede generalmente di concedere alle persone assenti la possibilità di chiarire, smentire o difendersi. «Interroga l'amico: forse non ha fatto nulla, e se qualcosa ha fatto, perché non continui più. Interroga il prossimo: forse non ha detto nulla, e se qualcosa ha detto, perché non lo ripeta. Interroga l'amico, perché spesso si tratta di calunnia; non credere a ogni parola. C'è chi sdruc-ciola, ma non di proposito; e chi non ha peccato con la sua lingua? Interroga il

⁶⁷ S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, 6, 22: CCL 143, 311.

⁶⁸ SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, Salmo 147, 16: NBA 28, 831.

⁶⁹ S. BERNARDO, *Sermones super Cantica Cantorum*, 40, III, 5: *Opera*, Editiones Cisterciensis, Roma 1958, vol. II, p. 27.

⁷⁰ *Sir* 11, 7.

tuo prossimo, prima di minacciarlo; fa intervenire la legge dell'Altissimo»⁷¹. E infine c'è il chiaro insegnamento evangelico: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati»⁷².

Il giudizio temerario consapevole e deliberato, pienamente temerario e che attribuisce un vizio grave al prossimo, costituisce un peccato *ex genere suo grave* contro la giustizia. È un atto interno contro il diritto del prossimo al bene della buona fama, dal quale frequentemente ne derivano anche peccati esterni.

5. La diffamazione o maldicenza e la calunnia

Per diffamazione o maldicenza si intende la rivelazione, senza un motivo oggettivamente valido, dei difetti e delle mancanze altrui a persone che li ignorano. Commette il peccato di calunnia colui che, con affermazioni contrarie alla verità, nuoce alla reputazione degli altri e dà occasione a erronei giudizi sul loro conto⁷³. Entrambi sono peccati contro la reputazione o fama del prossimo, cioè contro la conoscenza e apprezzamento che si ha di una persona, e che esprime il buon nome e la stima che di tale persona ne hanno gli altri. La differenza tra i due peccati sta nel fatto che la diffamazione porta a pubblica conoscenza difetti veri che erano nascosti, mentre che la calunnia attribuisce colpe non vere, ragione per la quale acquista inoltre la malizia della menzogna dannosa⁷⁴.

Non è difficile capire l'illiceità della diffamazione e la calunnia. Con l'intenzione di nuocere o per semplice leggerezza, la parola diffamatrice esce

⁷¹ Sir 19, 13-17.

⁷² Mt 7, 1-2.

⁷³ Cfr. *Catechismo*, n. 2477.

⁷⁴ Sulla fama, la diffamazione e la calunnia si vedano: G.B. GUZZETTI, voce *Fama*, in *Enciclopedia Cattolica*, Sansoni, Firenze 1950, vol. V, coll. 976-977; G. SETTE, voce *Detrazione*, in *Enciclopedia Cattolica*, cit., vol. IV, coll. 1494-1497; J. FARRAHER, *Detractio et ius in famam*, «Periodica» 41 (1952) 6-35; J. ÉTIENNE, *Les fondaments du droit à l'honneur et à la réputation*, «Rev. Dioc. Namur» XI (1957) 251-260; M. HUFTIER, *Les méthodes d'investigation de la conscience et les principes de la morale. II. Respect de la réputation et de l'honneur d'autrui*, «Ami du Clergé» 75 (1965) 390-392; W. KORFF, *De l'honneur au prestige*, «Concilium» 45 (1969) 107-114; P. FERNÁNDEZ PRESA, *La fama y su respeto en la literatura teológica moderna. Valoración y perspectivas*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2002.

dalla bocca con facilità, ma dà luogo ad incalcolabili mali. Essendo stato calunniato dalla moglie di Potifar, Giuseppe perde un'agiata posizione e finisce nel carcere⁷⁵; accusata falsamente da due perfidi anziani, Susanna fu liberata dal profeta Daniele quando stava per essere condotta a morte⁷⁶. Come afferma efficacemente il Siracide: «Una lingua maledica ha sconvolto molti, li ha scacciati di nazione in nazione; ha demolito forti città e ha rovinato casati potenti. Una lingua maledica ha fatto ripudiare donne eccellenti, privandole del frutto delle loro fatiche. Chi le presta attenzione non trova pace, dalla sua dimora scompare la serenità. Un colpo di frusta produce lividure, ma un colpo di lingua rompe le ossa. Molti sono caduti a fil di spada, ma non quanti sono periti per colpa della lingua»⁷⁷.

La diffamazione e la calunnia sono peccati *ex genere suo* gravi contro la giustizia e contro la carità⁷⁸. Il fatto che la diffamazione e la calunnia possa arrivare a un grande numero di persone, come succede per esempio quando avviene attraverso i mezzi di comunicazione sociale, costituisce senz'altro una circostanza che rende più grave il peccato. Altre circostanze, come la qualità sia della persona che diffama sia di quella diffamata sia di coloro che ascoltano la diffamazione, possono aumentare o diminuire la gravità del peccato, che di per sé ammette la *parvitas materiae*. Particolare attenzione bisogna prestare al concorso nella diffamazione e la calunnia: coloro che inducono alla diffamazione, o l'ascoltano con approvazione, o non la impediscono dovendolo o potendolo fare possono peccare anche gravemente⁷⁹.

Un'urgente e manifesta necessità del bene comune o del bene privato può giustificare la rivelazione di difetti o colpe nascoste. Nulla invece può giustificare la calunnia. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* avverte giustamente che «i responsabili della comunicazione devono mantenere un giusto equilibrio tra le esigenze del bene comune e il rispetto dei diritti particolari. L'ingerenza dell'informazione nella vita privata di persone impegnate in un'attività politica o pubblica è da condannare nella misura in cui viola la loro intimità e la loro libertà»⁸⁰.

⁷⁵ Cfr. *Gn* 39, 7-20.

⁷⁶ Cfr. *Dn* 13, 1-64.

⁷⁷ *Sir* 28, 14-18.

⁷⁸ Cfr. *1 Cor* 6, 10; *S. Th.*, II-II, q. 73, a. 2.

⁷⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 73, a. 4.

⁸⁰ *Catechismo*, n. 2492.

Chi ha leso la fama del prossimo, mediante la maldicenza o la calunnia, è gravemente obbligato a riparare la fama lesa e a risarcire i danni materiali conseguenti alla diffamazione e che erano prevedibili almeno in modo generico. La lesione della fama è a tutti gli effetti un'ingiusta dannificazione. Chi ha calunniato deve ristabilire la verità, privatamente o pubblicamente a seconda della modalità della calunnia. Chi ha semplicemente diffamato non può certamente riconoscere di aver mentito, ma deve scusare la persona diffamata e mettere in risalto le sue opere o qualità positive. La riparazione della fama può essere omessa quando di fatto nessuno credette alle parole diffamanti, quando la diffamazione ebbe luogo molto tempo fa e ormai è dimenticata da tutti, quando la persona diffamata dispensa legittimamente di tale obbligo o essa stessa ha diffamato al primo colpevole, e infine quando la riparazione si rende fisicamente o moralmente impossibile, per esempio perché comporterebbe per chi deve riparare un danno molto più grave di quello arrecato con la diffamazione.

La divulgazione di difetti o colpe *notorie* — con notorietà di diritto o di fatto — non costituisce un peccato contro la giustizia, ma può esserlo contro la carità se avviene senza una giusta causa, per esempio per semplice loquacità o per il piacere morboso della cronaca. Delle persone che lavorano nei mezzi di comunicazione sociale, dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* che hanno il compito, «nella diffusione dell'informazione, di servire la verità e di non offendere la carità. Si sforzeranno di rispettare, con pari cura, la natura dei fatti e i limiti del giudizio critico sulle persone. Devono evitare di cadere nella diffamazione»⁸¹. Un certo modo di divulgare i fatti di cronaca causa non pochi danni alla moralità pubblica, anche perché può suscitare perversi meccanismi di induzione e di imitazione. Persino quando sia doveroso riferirsi a fatti non proprio edificanti, ciò può essere fatto in modo da costruire o in modo da distruggere. Ed è del tutto ragionevole che una persona di retta coscienza desideri servirsi delle proprie qualità e competenze per realizzare un lavoro socialmente positivo⁸².

⁸¹ *Catechismo*, n. 2497.

⁸² Cfr. P. PALAZZINI, *Cronaca e vita cristiana*, in ID. *Morale di attualità*, Ares, Roma 1963; C.J. PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, in T. GOFFI (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 363-390; P. BARROSO ASENJO, *Relación ética-derecho y límites al derecho de la información*, in VV.AA., *Información y derecho a la información*, Fragua, Madrid 1987; A. AZURMENDI ADARRAGA, *El derecho a la propia imagen: su identidad y aproximación al derecho a la información*, Civitas, Madrid 1997.

6. La contumelia

Mentre la diffamazione e la calunnia ledono la fama, la contumelia è la lesione dell'onore. L'onore è il riconoscimento della dignità e virtù del prossimo dato attraverso la manifestazione esteriore di stima⁸³. L'onore si rende in presenza della persona da onorare, mentre si rispetta o si lede la fama della persona assente. La contumelia è perciò la lesione dell'onore di una persona presente fatta mediante parole, gesti o altri segni⁸⁴. Sono contumelia gli oltraggi, gli insulti, gli sgarbi gravi.

La contumelia è una colpa *ex genere suo* grave⁸⁵. Le parole del Signore lo lasciano capire chiaramente: «Avete inteso che fu detto agli antichi: *Non uccidere*; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna»⁸⁶. L'oltraggio nasce spesso dall'ira, che nega non solo la dignità del prossimo, ma tendenzialmente costituisce una negazione della persona stessa. L'oltraggio è molto vicino alla violenza fisica. In ogni caso lede il diritto di ogni persona a vedere riconosciuta la propria dignità. Talvolta la contumelia lede anche la virtù della pietà e della religione (oltraggio al padre o alla madre, bestemmia, ecc.).

Come si è detto a proposito della fama, esiste anche il dovere di riparare la lesione dell'onore, pubblicamente o privatamente a seconda che l'offesa sia stata pubblica o privata. Il Vangelo testimonia in forma chiara l'importanza e il carattere prioritario di tale obbligo: «Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e v'è prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna ad offrire il tuo dono»⁸⁷.

È proprio del cristiano sopportare con pazienza gli oltraggi⁸⁸. Talvolta però sia il bene di colui che commette l'oltraggio sia il bene comune rende doveroso respingere con mansuetudine ma in modo deciso l'oltraggio rice-

⁸³ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 1; q. 129, a. 1.

⁸⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 72, a. 1.

⁸⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 72, a. 2.

⁸⁶ *Mt* 5, 21-22.

⁸⁷ *Mt* 5, 23-24.

⁸⁸ Cfr. per esempio *Mt* 5, 39.

vuto.

7. La giustizia in ambito processuale e giudiziario

La ingiusta dannificazione attraverso parole menzognere ha una particolare importanza nell'ambito dell'amministrazione della giustizia. La menzogna del teste che parla dopo aver giurato di dire la verità, o la sentenza falsa e infamante da parte di chi agisce a nome dello Stato, corrompono la giustizia e causano danni molto gravi e talvolta irreparabili a persone e a istituzioni. Norme e insegnamenti che mirano a garantire la giustizia dei processi e l'imparzialità dei giudici sono presenti già nella Legge di Mosè⁸⁹, e vengono ripresi con grande vigore nella letteratura sapienziale e profetica⁹⁰: la parzialità dei giudici che negano ai deboli i loro diritti è abominevole agli occhi di Dio. Anche oggi esiste una viva sensibilità al riguardo, sia da parte dei credenti che dei non credenti. La complessità dei nostri sistemi giuridici e delle norme processuali ha dato alla deontologia giuridica un carattere altamente tecnico e specializzato. È possibile tuttavia accennare qui agli aspetti più importanti⁹¹.

La falsa testimonianza in un processo da parte dei testi è il peccato a cui più direttamente si riferisce l'ottavo comandamento del Decalogo⁹². Essa costituisce un peccato grave contro la giustizia legale e generalmente anche contro quella commutativa (se la falsa testimonianza causa dei danni) e contro la veracità, a cui si aggiunge quasi sempre lo spergiuro. Chi ha testimoniato il falso in un processo ha l'obbligo di riparare tutti i danni che ne sono seguiti, e non può essere assolto nel sacramento della Penitenza se non accetta tale obbligo. Per quanto riguarda il dovere di testimoniare, si devono generalmente seguire le leggi del paese, tranne nel caso in cui esse fossero manifestamente ingiuste. Da un punto di vista morale tale obbligo può derivare dalla carità, dalla giustizia commutativa e dalla giustizia legale. Scaturisce dalla carità

⁸⁹ Cfr. per esempio *Es* 21, 12 - 22, 5, diverse norme di diritto criminale; *Lv* 19, 15; *Dt* 1, 6 e 10, 8 sull'imparzialità dei giudici; *Dt* 17, 1-13 sul diritto penale; 19, 15-21 sui testimoni e la falsa testimonianza nei processi.

⁹⁰ Cfr. *Prv* 29, 14; *Sap* 9, 12; *Sir* 20, 29; *Is* 5, 23 e 10, 1-4; *Mic* 7, 3 sulla parzialità dei giudici.

⁹¹ Cfr. AA.VV., *Ética de las profesiones jurídicas. Estudios sobre Deontología*, 2 voll., UCAM-AEDOS, Murcia 2003.

⁹² Cfr. *Es* 20, 16.

quando la propria testimonianza spontanea è necessaria per evitare un grave danno al prossimo o al bene comune; dalla giustizia commutativa, quando si deve testimoniare per il proprio ufficio (polizia, custode, guardia forestale, medico legale, ecc.); dalla giustizia legale, quando il teste è convocato legittimamente dal giudice. Esistono tuttavia alcune circostanze che impediscono o permettono di non testimoniare. Innanzitutto il sigillo sacramentale. Di fatto anche le leggi di molti paesi riconoscono ai sacerdoti il diritto di non testimoniare su cose conosciute nell'esercizio del loro ministero. Il segreto professionale può in alcuni casi esimere dal dovere di testimoniare, anche se non sempre, perché, come si è detto sopra, gravi esigenze del bene comune o del bene individuale possono rendere doveroso manifestare eventi o circostanze conosciute nell'esercizio della propria professione. Non si è tenuti a testimoniare se dal proprio testimonio seguirà un grave danno per sé o per i parenti prossimi (genitori, figli, fratelli): le leggi civili riconoscono di solito questa causa esimente. Neppure esiste l'obbligo morale di testimoniare se il giudice o il processo non è legittimo.

È di estrema importanza la funzione del giudice. La sentenza giudiziaria è uno dei modi principali di risoluzione pacifica e secondo giustizia dei conflitti tra le persone fisiche e morali. Compito fondamentale del giudice è "dire il diritto" (*ius dicere*), cioè emettere sentenza secondo verità e giustizia, nel pieno rispetto delle leggi giuste, dei principi e delle regole processuali, e dei criteri per la valutazione delle prove e degli indizi emersi lungo il processo. Tutto ciò richiede che il giudice sia indipendente e imparziale prima del processo, durante il suo svolgimento e dopo il processo. Il suo comportamento nel processo non può essere condizionato da interessi economici, ideologici o politici. Deve opporsi ad ogni possibile strumentalizzazione del processo. Pecca gravemente il giudice che accetta soldi, regali o altro tipo di vantaggi personali da una delle parti, sia che li riceva per emettere una sentenza giusta sia che le riceva per emettere consapevolmente una sentenza ingiusta. Nel primo caso deve restituire i beni ricevuti, e nel secondo deve, inoltre, riparare i danni causati dalla sentenza ingiusta. Quanto si è detto vale ugualmente quando la sentenza è emessa da una giuria.

Si pone un delicato problema quando il giudice si trova a dover applicare una legge manifestamente ingiusta. In termini generali il giudice non può scaricare la propria responsabilità sulla legge o sull'organo legislativo. Nell'applicazione delle leggi in vigore il giudice non può imporre la realizzazione di azioni intrinsecamente cattive. Non è moralmente lecito applicare leggi che costringono all'apostasia o alla sterilizzazione, o che infliggono pu-

nizioni per motivi razziali, religiosi o comunque ingiustamente e gravemente discriminatori. Neppure è lecito avere comportamenti che implicano l'approvazione di tali leggi. In alcuni casi, come sono per esempio i processi per il divorzio civile soprattutto quando non esiste altro strumento giuridico perché una delle parti ottenga importanti effetti civili a cui ha diritto, e tenendo conto che di solito non viene riconosciuta al giudice l'obiezione di coscienza o la possibilità di astenersi, il giudice può cooperare materialmente all'applicazione della legge, sempre che si diano le condizioni che rendono moralmente lecita la cooperazione materiale. Sarebbe necessario allora qualche discreto gesto che renda chiara la non approvazione della legge ingiusta da parte del giudice. Quando la legge attribuisce al giudice il compito di valutare e decidere, per esempio nelle leggi che autorizzano il giudice tutelare a decretare o a vietare la sterilizzazione di persone afflitte da un handicap mentale, riteniamo che il giudice deve cercare il migliore interesse della persona tutelata in conformità alla legge morale.

I giudici a cui spetta la valutazione e applicazione dei provvedimenti di custodia cautelare hanno il dovere morale di attenersi scrupolosamente alle leggi in vigore, mantenendo la dovuta indipendenza e imparzialità sia riguardo alla pubblica accusa sia riguardo alla difesa. Devono assolutamente evitare lo snaturamento dell'istituto della custodia cautelare. Essa non deve diventare un mezzo di pressione per ottenere la confessione o la collaborazione dell'imputato. Spetta all'accusa cercare e apportare le prove usando mezzi leciti. L'imputato non è moralmente tenuto a confessare, e la confessione non gli può essere strappata mediante la coazione fisica o morale. La pena, carceraria o di altro tipo, va scontata dopo — e non prima — che la colpevolezza sia stata definitivamente accertata in un regolare processo.

L'avvocato sta al servizio del cliente, ma solo come collaboratore dell'amministrazione della giustizia. In nessun caso può difendere il cliente mediante mezzi ingiusti, quali potrebbero essere la corruzione di un teste, la falsificazione dei documenti, ecc. Non è lecito all'avvocato accettare cause civili che egli sa di essere ingiuste (cause fondate su documenti falsi, o su diritti inesistenti, ecc.). Può accettare invece tutte le cause penali, tranne quelle manifestamente ingiuste promosse da un querelante. Nelle altre cause penali, l'imputato ha sempre il più ampio diritto di difesa. L'avvocato può e deve cercare che il cliente non venga condannato se la colpevolezza non è stata dimostrata secondo le regole del processo penale. E in caso di accertata colpevolezza, l'avvocato deve far valere secondo verità gli attenuanti e le altre circostanze che determinano una diminuzione della pena. Essendo libero di ac-

cettare e di non accettare le cause, l'avvocato incorrerebbe in cooperazione formale se accettassi di agire secondo leggi manifestamente ingiuste (aborto, divorzio, sterilizzazione, eutanasia, ecc.). Ci può essere qualche eccezione in cause di divorzio civile in paesi dove non esista altro strumento giuridico per ottenere gli effetti civili susseguenti ad una separazione resasi moralmente necessaria. L'avvocato infine deve osservare i principi deontologici della sua professione per quanto riguarda gli onorari da percepire, il dovere di informare il cliente secondo verità sull'andamento della causa, la diligenza nello svolgimento del lavoro, ecc.

3035. La restituzione e la riparazione del danno (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

1. La restituzione dei beni altrui

La teologia morale intende per restituzione l'atto proprio della giustizia commutativa che consiste sia nel ridare il bene che è stato tolto a qualcuno sia nel riparare o risarcire il danno ingiustamente causato². Il diritto sui propri beni, economici, corporali o spirituali (fama, onore), rimane tale anche quando è stato calpestato, e continua ad essere leso finché i beni tolti vengono ridati al suo legittimo proprietario o i danni ingiustamente causati sono riparati o risarciti.

La restituzione effettiva, o almeno il fermo e sincero proposito di realizzarla appena possibile, è del tutto necessaria per la remissione dei peccati contro la giustizia. Perciò si afferma che, quando si tratta di ingiustizie gravi, la restituzione è necessaria per la salvezza³. La necessità della restituzione è testimoniata dalla Sacra Scrittura⁴.

¹ Parte di un'opera in preparazione

² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 1. Si è discusso tra i teologi se dalla lesione della giustizia distributiva o legale segua anche il dovere di restituzione. A questo proposito scrive Günthör che «è senz'altro possibile che l'autorità sia tenuta alla *restituzione*, quando ha agito in maniera ingiusta nella suddivisione dei beni comuni. Già Tommaso d'Aquino conosce il dovere della restituzione nel campo della giustizia distributiva; tuttavia per tale riparazione egli fa entrare in campo la giustizia commutativa, perché quel che è stato dapprima ingiustamente trattenuto, deve essere determinato con precisione e richiede quindi l'applicazione della misura "cosale" "rei ad rem" propria della giustizia commutativa» (A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 100). Ci sembra che i doveri di giustizia distributiva e legale la cui lesione comporta il dovere di restituire hanno aspetti di giustizia commutativa, almeno nel senso che causano positivamente un danno concreto e quantificabile, senza la cui riparazione non si può pensare che la giustizia sia stata ristabilita.

³ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 2. San Tommaso cita a questo proposito sant'Agostino: «Si enim res aliena propter quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, non agitur poe-

La tradizione teologico-morale ha concesso una grande attenzione ai criteri pratici che regolano la restituzione⁵. Oggi la materia è regolata in buona parte dal diritto civile, che deve essere rispettato tranne i casi in cui fosse manifestamente ingiusto. Perciò qui ci limiteremo agli aspetti morali essenziali.

Il possessore di un bene altrui può essere in buona fede, in cattiva fede o in dubbia fede. Possessore in buona fede è chi ignorò invincibilmente che il bene da lui posseduto era proprietà di un altro, e solo per caso arriva a saperlo. Possessore in cattiva fede è colui che colpevolmente prende o possiede un bene che sa di essere di un altro (è quindi un ladro). Possessore in dubbia fede è chi sulla base di motivi seri dubita se il bene in suo possesso è suo o meno.

Se consideriamo il bene in rapporto al suo legittimo proprietario, possono essere stabiliti i seguenti principi⁶: la proprietà tende al suo padrone (*res clamat ad dominum*); fruttifica per il proprietario, cioè i frutti che il bene produce naturalmente (e non per l'industria del possessore) appartengono al proprietario e a lui devono essere restituiti (*res fructificat domino*); quando il bene perisce naturalmente, perisce a danno del proprietario (*res perit domino*); nessuno può arricchirsi ingiustamente con l'aiuto della proprietà altrui (*nemo ex aliena re iniuste locupletari potest*).

Per quanto riguarda il possessore attuale, vanno osservati i seguenti principi: quando si dubita a chi appartiene un bene, il suo possessore attuale si trova in posizione di vantaggio (*melior est conditio possidentis*); dopo un certo tempo, il bene può prescrivere in favore del possessore in buona fede, che allora sarà ritenuto legittimo proprietario (*possessor bonae fidei potest praescribere rem et fructus*); il possessore in buona fede non è tenuto a subire danni a motivo del possesso del bene altrui (*possessor bonae fidei non meretur, ut damnum patiatur, et potest damni compensationem postulare*).

Se il bene è ancora in mano al possessore, bisogna restituirlo appena si viene a sapere chi ne è il proprietario, tranne in caso di avvenuta prescrizione. Inoltre, il possessore in cattiva fede deve risarcire tutti i danni che il legittimo

nitentia, sed fingitur; si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum; sed, ut dixi, cum restitui potest» (*Lettera 153*, 6, 20: NBA 22, 546).

⁴ Cfr. *Es* 22, 5; *Ez* 33, 14-16; *Lc* 19, 8-9.

⁵ Si veda per esempio D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. III, nn. 207-247. Per una visione molto più sintetica, si veda A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, n. 697.

⁶ Seguiamo soprattutto la sintesi di Günthör.

proprietario ha sofferto per essere stato privato dalla sua proprietà, e che possono riguardare i frutti naturali del bene in questione, le rendite perse, e altri mali compresi nelle categorie tecniche di “*damnum emergens*” e “*lucrum cessans*” (danno e cessato guadagno). Quando si raggiunge la certezza che un bene appartiene ad un altro, ma non si riesce a trovarlo, il possessore in buona fede lo può tenere; il possessore in cattiva fede lo deve destinare ai poveri o a opere pie.

Quando la cosa è andata perduta o si trova in mano di terzi, colui che prima la possedeva in buona fede deve restituire al legittimo proprietario la ricchezza ottenuta mediante il possesso della cosa e i suoi frutti naturali. Il possessore in cattiva fede deve dare al proprietario il prezzo del bene che è andato perduto (a meno che ciò fosse ugualmente e sicuramente successo se la cosa fosse rimasta in mano al proprietario) e i frutti naturali che il bene ha maturato. Potrebbe invece dedurre le spese necessarie che il legittimo proprietario avrebbe dovuto fare per la manutenzione della sua proprietà.

Se in un possessore in buona fede sorge successivamente un dubbio riguardante il suo diritto, è obbligato a risolvere il dubbio, poiché in caso contrario diventerebbe, a causa della sua negligenza, un possessore in cattiva fede. Se il dubbio si dimostra insolubile, egli può considerarsi un possessore in buona fede. La posizione di colui che invece è entrato in possesso di un bene già con il dubbio (dubbio antecedente) dipende dal modo in cui è entrato in possesso del bene in questione. Se lo ha preso di propria iniziativa ad un possessore in buona fede sulla base di un titolo dubbio, ha commesso un'azione colpevole, perché il principio *in dubio melior est conditio possidentis* gioca a favore del primo possessore. Se è entrato in possesso del bene per via legale, per esempio comprandolo, ma dubitando sull'affidabilità di colui che vendeva, è obbligato a risolvere il dubbio prima di prenderne possesso.

2. Il dovere di risarcimento a seguito dell'ingiusta dannificazione

Il principio fondamentale è stato già spiegato: devono essere risarciti i danni se l'azione è stata veramente, formalmente e efficacemente ingiusta, oppure se il risarcimento viene imposto da una sentenza giudiziaria o da un contratto previamente stipulato. Resta da precisare quale risarcimento è dovuto alla lesione di alcuni beni di particolare valore.

La lesione del diritto alla vita e alla integrità corporale non può essere riparata in senso proprio. Al danno arrecato alla persona seguono di solito anche danni materiali, che invece è possibile risarcire. A chi è stato ferito ingiu-

stamente devono essere pagate tutte le spese necessarie per la cura e guarigione nonché le perdite subite nel suo lavoro. Anche se generalmente sarà il giudice a determinare la somma che deve essere data come riparazione, va tenuto presente che essa è moralmente dovuta, indipendentemente dall'intervento del giudice. Agli eredi di chi è stato ingiustamente ucciso vanno rimborsate le spese direttamente collegate con il delitto. A causa del cessato guadagno e della diminuzione dell'eredità è dovuta una riparazione alla moglie e ai figli, la cui consistenza viene generalmente determinata dal giudice.

I peccati contro il sesto comandamento che costituiscono anche una lesione della giustizia generano un dovere morale di riparazione. Quando c'è stato un libero reciproco consenso non rimane altro obbligo che quello naturale di mantenere l'eventuale prole. La relazione sessuale perpetrata con astuzia, violenza, minacce o abuso di relazioni di dipendenza costituisce un'azione gravemente ingiusta, dalla quale scaturisce l'obbligo al risarcimento dei danni che l'altra parte viene a subire nei beni e nella situazione della vita. Se è intervenuta una seria promessa di matrimonio da parte dell'uomo, egli è obbligato in linea di massima a sposare la donna, anche se tale principio ammette diverse eccezioni, e allora si dovrà procedere alla riparazione come nell'ipotesi precedente.

Abbiamo già trattato della cooperazione all'ingiusta dannificazione. Per quanto riguarda la riparazione del danno causato in questo modo, vanno osservati i seguenti principi morali.

1) Chi, pur essendo aiutato da altri, è stato causa principale di tutto il danno (per esempio, il mandante), è moralmente tenuto alla restituzione assoluta in solido di tutto il danno, senza poter esigere nulla a coloro che hanno agito come cause strumentali. Solo se non avviene la restituzione da parte della causa principale, coloro che hanno agito come cause strumentali sarebbero tenuti a restituire il danno.

2) Quanti collaborando tra di loro sono state cause efficaci di tutto il danno, sono tenuti alla restituzione condizionata in solido di tutto il danno. Sono cause efficaci di tutto il danno coloro senza il cui concorso non sarebbe stata possibile la dannificazione, oppure coloro che hanno cospirato per produrre il danno. Il danno deve essere riparato tra tutti, ma se la restituzione da parte di alcuno non avviene gli altri sono tenuti a supplire la parte mancante.

3) Coloro che senza cospirare sono cause parziali del danno devono riparare nella misura del loro reale influsso.

3. Adempimento e cessazione del dovere di restituire

Destinatario della restituzione è colui il cui diritto è stato leso e, se ormai è defunto, i suoi eredi. Se il proprietario è sconosciuto, si deve procedere ad una accurata indagine per individuarlo. Se l'indagine non ottiene alcun risultato, il possessore in buona fede può tenere il bene in questione; il possessore in cattiva fede deve destinarlo ai poveri o a opere pie o di beneficenza. Se il proprietario è incerto o dubbio, si deve ugualmente procedere ad individuarlo. Se rimane il dubbio, e il dubbio si riferisce a tre o quattro persone, il valore del bene andrebbe diviso tra di loro; se invece il dubbio si riferisce a molte persone, la restituzione va destinata ai poveri o a opere di beneficenza in loro favore.

La restituzione deve essere fatta appena possibile. Dilazionarla per molto tempo senza una giusta causa costituisce un peccato grave se la materia è grave, dato che la dilazione causa un danno al proprietario. Il possessore in buona fede può lasciare il bene a disposizione del suo padrone nel luogo dove il bene si trova. Il possessore in cattiva fede e chi ha causato un danno deve assumersi le spese necessarie per portare il bene al luogo dove esso sarebbe se non fosse stato ingiustamente tolto o danneggiato. È lecito dedurre le spese che il padrone avrebbe comunque fatto per trasportare il bene al posto dove adesso dovrebbe trovarsi.

Per quanto riguarda il modo di restituire, generalmente basta che il diritto leso venga effettivamente riparato. La restituzione può essere realizzata segretamente, senza autodiffamazione.

Esistono dal dovere di restituire il condono espresso o tacito da parte del creditore, la composizione di debiti reciproci, la prescrizione, la remissione del debito riguardante beni ecclesiastici da parte del Romano Pontefice, e la estrema o quasi estrema necessità del debitore. Consentono di rimandare la restituzione la temporanea impossibilità fisica o morale e la cessione dei propri beni, giudiziaria o extragiudiziaria, da parte del debitore insolvente. Se il diritto civile stabilisce che la cessione dei beni estingue il debito, e non solo ne consente la dilazione, ciò è moralmente accettabile, purché la situazione di insolvenza non sia fraudolenta.

3040. Gli insegnamenti della Sacra Scrittura sul valore della vita umana (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

Uno studio completo della vita nella Sacra Scrittura dovrebbe comprendere anche tematiche, quali la vita in Cristo o la vita eterna, che esulano dal nostro attuale proposito. Ci limiteremo ad una presentazione sintetica degli aspetti che sono rilevanti per il nostro attuale oggetto di studio, che saranno integrati lungo man mano che lo richiederanno i singoli temi affrontati².

1. L'Antico Testamento

La fede nel Dio vivente — Per il pensiero ebraico veterotestamentario la vita non è innanzitutto un concetto biologico o antropologico, bensì un *concetto teologico*³. La percezione della vita quale prerogativa divina sta alla base della distinzione di Jahvé, il Dio vivente, dalle divinità pagane prive di respiro e di vita⁴. La vita compete a Jahvé in modo proprio, non avendola ricevuta da nessuno. Egli da sempre e per sempre è il Vivente, il principio della vita, colui

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione

² Per una visione di insieme cfr. R. CAVEDO, voce *Vita*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1660-1680; H.G. LINK, voce *Vita*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1991, pp. 1994-2001. In rapporto ai temi che qui più ci interessano, cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1997, capitolo III. Per quanto riguarda il Magistero della Chiesa, l'esposizione più ampia degli insegnamenti biblici sul valore della vita umana è senz'altro quella contenuta nell'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II, 25-III-1995. Su di essa si veda: E. SGRECCIA - R. LUCAS LUCAS (edd.), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, LEV, Città del Vaticano 1997; L. MELINA, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

³ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., p. 110.

⁴ Cfr. *Sal* 113.

che ama la vita⁵. La vita degli uomini è vista come un bene che Dio dona agli uomini, e sul quale Egli ha un completo dominio⁶.

Secondo *Gn 2, 7* (tradizione jahvista), Jahvé forma l'uomo con la terra del suolo e soffia nel corpo inanimato lo spirito divino, e così l'uomo diventa essere vivente. Se Dio ritrae lo spirito di vita, l'uomo si riduce in polvere⁷. La creazione divina è vista come permanente dipendenza dalla forza creatrice di Dio. Il testo sacerdotale sottolinea l'idea della creazione mediante la parola divina⁸. Dio chiama l'uomo all'esistenza, e la creazione è appello divino, dialogo dispensatore di vita. Il libro del Deuteronomio mette la vita in rapporto con l'alleanza. La parola e i comandamenti di Jahvé pongono la comunità davanti alla scelta tra la vita e la morte⁹. Restando legata alla fedeltà all'alleanza, la vita è compito, e non solo dono. L'uomo vivente è portatore di un progetto divino.

Creato ad immagine di Dio — È di estrema importanza l'affermazione che l'essere umano, uomo e donna, è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio¹⁰, sia perché la Sacra Scrittura la mette a fondamento del comandamento «non uccidere»¹¹, sia perché successivamente assumerà un ruolo centrale nell'antropologia cristiana, che vede in tale affermazione il fondamento ultimo della dignità umana. Solo dell'uomo si dice che è creato ad immagine di Dio, distinguendolo così dalle cose, dalle piante e dagli animali. Ci sono state e ci sono molte discussioni sull'immagine: in che cosa essa consiste, perché l'uomo è immagine, ecc. In ogni caso sembra chiaro che quella affermazione intende mettere in luce che l'uomo è capace di entrare in dialogo con Jahvé e che, come Jahvé, l'uomo debba rivolgersi al mondo con intelligenza e amore. È indubbiamente presente l'idea che l'essere a immagine e somiglianza di Dio è un bene permanente nell'uomo, garanzia che protegge la vita umana, rendendola sacra, inviolabile.

⁵ Cfr. *Sap 11, 26*.

⁶ Cfr. *Dt 32, 39*.

⁷ Cfr. *Gb 34, 14-15*.

⁸ Cfr. *Gn 1, 26*.

⁹ Cfr. *Dt 30, 1-20*.

¹⁰ Cfr. *Gn 1, 26-27*.

¹¹ Cfr. per esempio *Gn 9, 6*.

Gli abusi contro la vita — Il libro della Genesi mostra che Dio ha fatto tutto bene. Ha collocato Adamo ed Eva nel paradiso, e questi agiscono come immagine e somiglianza di Dio, quasi suoi rappresentanti, capaci di custodire e di trasformare con il lavoro lo stesso paradiso, nonché di dominare gli animali, ai quali possono dare il nome appropriato. Ma dopo il primo peccato il male prolifera, fino al punto che Dio quasi se ne pente di aver creato l'uomo. Uno dei principali volti del male è l'omicidio. Caino uccide Abele e i cainiti si uccidono tra di loro. L'uccisione di Abele mette in luce un aspetto che in senso teologico più profondo è presente in ogni omicidio. Esso è violenza tra fratelli: un fratello toglie la vita ad un fratello, quindi ad uno che è uguale a lui, ugualmente figlio dello stesso padre divino. Jahvé appare in ogni momento come protettore della vita. Persino come protettore della vita di Caino. Nessuno deve farsi la giustizia da sé. Nessuno può disporre della vita del prossimo.

Dopo il diluvio, Jahvé rinnova l'alleanza con Noè, e il rispetto della vita è uno dei punti capitali dell'alleanza. Tenendo conto delle condizioni createsi dopo il peccato, gli uomini possono disporre degli animali. Ma il loro potere di disposizione ha dei limiti: debbono rispettare il sangue («non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue») e debbono rispettare l'immagine di Dio: «Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello. Chi sparge il sangue dell'uomo dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo»¹². Questo passo suggerisce che i crimini contro la vita umana sono anche crimini contro Dio stesso, una profanazione della sua immagine, sebbene il passo sembra dire anche che Dio, come detentore del supremo dominio sulla vita, autorizza l'esecuzione della pena capitale per coloro che hanno violato mediante l'assassinio l'immagine divina nell'uomo, sui quali però non è lecita la vendetta privata.

Il comandamento «non uccidere» — Il decalogo è il nucleo normativo dell'alleanza del Sinai. Il quinto comandamento del decalogo è «non uccidere»¹³. La formula è priva di oggetto, e quindi sembra molto ampia. Ma il ver-

¹² Gn 9, 5-6.

¹³ Cfr. Es 20, 13; 21, 12; Lv 24, 17; Dt 5, 17; 17, 8.

bo *rasah* ne limita la portata. *Rasah* non indica l'uccisione di animali, né l'uccisione in guerra (*harag*) o in conflitti violenti con gli stranieri. Anche la pena di morte (*hemit*) e la morte inviata da Dio viene nominata con altri vocaboli. *Rasah* potrebbe essere tradotto come assassinio. Implica un atto di violenza particolarmente perfido ed sleale, che colpisce una vittima inerme. Con *rasah* si intende dire che il sangue innocente non deve essere versato, in senso simile a *Es* 23, 7: «non far morire l'innocente e il giusto». *Il comandamento rappresenta una protezione divina della vita umana contro ogni forma di volontà omicida, che resta assolutamente esclusa.*

2. Il Nuovo Testamento

Vita terrena e vita eterna — Nel Nuovo Testamento si rende chiara e piena la rivelazione della vita eterna: l'uomo è chiamato a vivere eternamente nella comunione con Dio a immagine del Cristo risorto. Cristo è venuto ad annunciare e a portare questa vita¹⁴. La vita terrena non è l'unica vita, ed essa non è il supremo bene per l'uomo. In vista della vita eterna si deve essere anche disposto a perdere la vita terrena. Ma tutto ciò non sminuisce in nulla l'inviolabilità della vita umana e la responsabilità morale nei suoi confronti.

Ripresa e perfezionamento del precetto «non uccidere» — Il comandamento «non uccidere» è ripreso nel Nuovo Testamento¹⁵. Cristo lo assume, presentandolo come condizione irrinunciabile per poter «entrare nella vita»¹⁶ e lo porta alla perfezione. Il divieto di uccidere viene spostato alle radici della violenza omicida nel cuore dell'uomo, e alle prime manifestazioni esteriori di rancore e di avversione. «Avete inteso che fu detto agli antichi: *Non uccidere*; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna»¹⁷. Gesù chiede ai discepoli di costruire verso gli altri relazioni tali che facciano percepire come insopportabile ogni disaccordo¹⁸.

¹⁴ Cfr. *Gv* 10, 10.

¹⁵ Cfr. *Mt* 5, 21; *Mc* 10, 19; *Rm* 13, 9; *Gc* 2, 11.

¹⁶ Cfr. *Mt* 19, 16-19.

¹⁷ *Mt* 5, 21-22.

¹⁸ Cfr. *Mt* 5, 23-24.

Il comandamento dell'amore — Nel Nuovo Testamento viene sviluppato il comandamento in senso positivo: amore per tutti, anche per gli stranieri (il buon samaritano), e persino per i nemici, per coloro che ci perseguitano: «Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani?»¹⁹. Nel contesto delle antitesi tra i figli di Dio che vivono nell'amore e il mondo che vive nell'odio, e richiamandosi all'episodio di Caino, Giovanni afferma la coincidenza tra la mancanza totale di carità, quale è l'odio, e l'omicidio²⁰. L'assorbimento del quinto comandamento, come dell'intero decalogo, nella legge della carità è proclamato anche da san Paolo²¹.

Immagine di Dio e immagine di Cristo — Il Nuovo Testamento riprende pacificamente l'insegnamento veterotestamentario secondo cui l'uomo è immagine di Dio²². Ma si aggiunge qualcosa di molto importante: Gesù Cristo è la vera e unica immagine di Dio²³. In Gesù Cristo, Dio pone davanti agli occhi degli uomini la propria immagine, affinché riconosciamo a quale dignità siamo stati chiamati. In Cristo diventa visibile che cosa significa una vita libera e piena di amore verso la vita umana. Cristo insegna che cosa è la solidarietà e la giustizia nei confronti dell'uomo. L'uomo è in realtà immagine dell'Immagine, e ha in Cristo una idea perfettamente chiara dell'immagine che deve riprodurre nella propria vita: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri»²⁴. L'idea dell'immagine e della somiglianza con Dio esprime così la doppia relazione di Dio con l'uomo mediante la creazione e l'Incarnazione-redenzione.

¹⁹ Mt 5, 43-46.

²⁰ Cfr. I Gv 3, 11-15.

²¹ Cfr Rm 13, 8-10.

²² Cfr. I Cor 11, 7; Gc 3, 9.

²³ Cfr. Col 1, 15; Rm 8, 29; I Cor 15, 45-49; 2 Cor 3, 18.

²⁴ Gv 13, 34-35.

L'atteggiamento di Cristo, e del seguace di Cristo, nei confronti di ogni uomo presuppone una profonda visione morale, della quale Gesù stesso ha esplicitato le virtualità che il confronto con alcune interpretazioni farisaiche della legge di Mosè richiedeva di esplicitare. Sono le antitesi formulate da Gesù: «Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori ...». Ma appena le comunità apostoliche e subapostoliche entrarono in stretto contatto con il mondo greco e romano, quella visione doveva esplicitare fino in fondo tutte le proprie virtualità etiche. Si pensi al modo come i padri apostolici reagirono nei confronti dell'aborto, l'omosessualità, ecc. Su questo punto dovremo soffermarci più avanti.

Il contributo cristiano alla nascita del concetto di persona — Limitandoci ora agli aspetti più fondamentali, occorre segnalare che l'uomo viene visto come chiamato da Dio nel suo essere più proprio. In virtù della sua relazione diretta con Dio, l'uomo non può essere posseduto da alcuna istanza umana, perché trascende tutte le relazioni umane e mondane in cui si trova coinvolto. L'uomo non è costituito come tale dalle relazioni orizzontali, né deve ad esse il suo essere. Non può essere ridotto a ruoli o funzioni. Possiede la propria esistenza per sé, ricevuta da Dio, e amata da Dio nella sua irripetibile singolarità. Un uomo non può disporre di un altro uomo, un uomo non può essere interamente funzionale ad un altro suo simile, né può da questi essere trattato strumentalmente. L'uomo è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa²⁵. *Abbiamo qui le idee costitutive del contributo cristiano al concetto di persona, destinate ad avere un influsso decisivo nella storia dell'umanità*. Dalla particolare e diretta relazione esistente tra Dio e l'uomo, che in Cristo si rende manifesta, dipende la non disponibilità radicale dell'uomo, che ci obbliga a rispettarci a vicenda in maniera incondizionata, rispetto che è contenuto nell'idea di persona. Essa dice che, nell'altro uomo, io incontro uno che deve la propria esistenza all'amore creatore (e redentore) di Dio esattamente come me.

²⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

3041. Fondazione filosofica e teologica del principio dell'inviolabilità della vita umana (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

I principi fondamentali dell'etica della vita si riconducono in ultima analisi alla giustizia, che il teologo vede anche nel suo rapporto con la carità. Si tratta in definitiva di dare a ciascuno ciò che è suo, rispettando i suoi beni e i suoi diritti, anche in situazioni altamente conflittuali. Occorre tuttavia formulare orientamenti normativi più concreti, che mostrino quali sono le esigenze della giustizia e della carità sia nelle situazioni ordinarie che nelle situazioni straordinarie e conflittuali. Altrimenti si rischia di rimanere su un piano formale aperto alle più svariate interpretazioni soggettive.

Adesso ci occuperemo di un'esigenza fondamentale e minimale della giustizia, che è il principio dell'inviolabilità della vita umana. Secondo questo principio ogni azione volta deliberatamente e direttamente alla soppressione dell'essere umano innocente, oppure l'abbandono intenzionale di vite umane la cui sussistenza dipende dalla propria responsabilità e sono soggette al proprio controllo, costituisce oggettivamente un disordine morale grave. Tale principio è assoluto e non ammette eccezioni: esso esclude in forma assoluta l'uccisione intenzionale, ogni forma di volontà omicida.

Qui lo studieremo dal punto di vista teologico-morale. Trattandosi di una questione di giustizia, ci muoviamo in un ambito di argomentazione fondamentalmente razionale, comprensibile per tutti, che trova nella fede conferma e ulteriori approfondimenti. Va tenuto qui presente che il Vangelo della vita può essere conosciuto nei suoi tratti essenziali anche dalla ragione umana².

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *Evangelium vitae*, n. 29.

1. La dignità dell'uomo

Il fondamento del principio dell'inviolabilità della vita umana è la dignità dell'uomo. Il concetto di dignità esprime sinteticamente il valore dell'uomo. Tale concetto è il frutto di un lungo processo di maturazione storica della coscienza umana, e possiede risvolti di indole antropologica, etica, politica e religiosa. L'enciclica *Evangelium vitae* parla di un «Vangelo della dignità della persona», che costituisce «un unico e indivisibile Vangelo» con il «Vangelo della vita» e con il «Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo»³.

Dal punto di vista della sua genesi storica, l'idea di dignità umana deve molto al Cristianesimo, ma può essere sufficientemente fondata su motivazioni razionali di carattere riflessivo. Di fatto, il pensiero cristiano sulla dignità umana ha percorso simultaneamente due vie complementari⁴. Da una parte, una via di riflessione razionale, che si muove nell'ambito della giustizia e di ciò che la tradizione chiamava diritto naturale. Dall'altra, una via più specificamente teologica legata alla teologia della creazione e della storia della salvezza, quale la possiamo trovare per esempio nella Cost. Past. *Gaudium et spes*⁵ e anche nell'enciclica *Evangelium vitae*.

Dal primo punto di vista il pensiero cristiano si incontra con l'evidenza etico-filosofica che l'uomo trascende il mero essere individuo di una specie. L'uomo possiede un'interiorità, che gli consente di sviluppare una vita e una speciale comunicazione con il mondo, con gli altri e con Dio, per la quale è un soggetto, un qualcuno che è in sé pieno di senso. Caratteristiche della vita che riempie l'interiorità umana sono l'autocoscienza, l'autodeterminazione e la padronanza di sé, l'essere incomunicabile nel senso di inalienabile e insostituibile⁶.

³ *Evangelium vitae*, n. 2.

⁴ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dignità e diritti della persona umana* (1985), in ID., *Documenti (1969-1985)*, LEV, Città del Vaticano 1988, pp. 421-461. Si vedano anche E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 172-186; J. VIAL CORREA - E. SGRECCIA (edd.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide nel contesto culturale contemporaneo* (Atti dell'VIII Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, 25-27 febbraio 2002), LEV, Città del Vaticano 2003; J.M. HAAS, *Dignità umana e bioetica*, in G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Leumann (Torino) 2004, pp. 627-629.

⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 12-17 e 22-32.

⁶ Per una trattazione più ampia, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO – R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro". Aspetti medici e morali*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 55-66.

Nella prospettiva propriamente teologica la dignità degli esseri umani si presenta accresciuta dal fatto di essere creati a immagine e somiglianza di Dio⁷, e risulta ulteriormente potenziata dalla redenzione⁸ e dalla chiamata a diventare partecipi della eterna vita divina quali figli di Dio in Cristo⁹. L'esistenza di ogni uomo risponde a una chiamata divina. L'essere di ogni singolo uomo rimanda direttamente a Dio. E in questo rimando sta la sua verità più profonda, dalla quale scaturisce in ultima analisi la sua «altissima dignità»¹⁰.

Occorre accennare almeno alla teologia dell'immagine. L'immagine è un tipo di analogia, di «impronta»¹¹, che l'atto creatore lascia in ogni singolo uomo e in tutti gli uomini. Per San Bonaventura «*dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur*»¹². La sostanza del concetto di immagine sta in questo: nel creare l'uomo, Dio non solo comunica l'essere e la vita, ma anche comunica ed esprime qualcosa di Se stesso. Cioè: mediante un intervento specialmente diretto¹³, comunica e porta all'espressione qualcosa che Egli è, sebbene questa comunicazione sia imperfetta, giacché solo nelle processioni intratrinitarie Dio comunica ed esprime perfettamente Se stesso. Nell'uomo c'è, insomma, un'immagine espressiva di Dio e di conseguenza molto di più che un semplice vestigio o un'ombra lontana. Se, nel creare l'uomo, Dio lascia qualcosa Sua in lui, questa "cosa" divina presente nell'uomo è un bene sacro, divino¹⁴, nel senso che l'immagine è di Dio.

L'idea di dignità, al pari di quella di persona, significa eccellenza, valore sovra-cosale e sovra-utilitario, valore non negoziabile. È a tutti nota la riflessione di Kant, secondo la quale «ha un prezzo cioè, al cui posto può essere messo anche qualcos'altro, di equivalente; per contro, ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non consente nessuna equivalenza, ha una di-

⁷ Cfr. *Gn* 1, 26-27.

⁸ Cfr. *Ef* 1, 7; *1 Tm* 2, 5-6.

⁹ Cfr. *Rm* 8, 14-17; *Ef* 1, 4-5.

¹⁰ *Evangelium vitae*, n. 34.

¹¹ *Evangelium vitae*, n. 39.

¹² S. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, 31, 2, 1, 1, Concl. [ed. Quaracchi] vol. I, p. 540. Cfr. anche S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 35, ad 1 y q. 93.

¹³ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 53; ATENAGORA, *Apologia per i cristiani*: PG VI, 970.

¹⁴ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 34-39.

gnità»¹⁵. La dignità è un valore intrinseco, non relativo e non strumentale. Nei riguardi di questo valore non sarebbe possibile concedere un peso determinante a categorie come utile, inutile, oneroso, desiderato, non desiderato, ecc. L'uomo è comparabile soltanto a coloro che hanno ugualmente la condizione umana, ma tale condizione li rende appunto uguali, e non fonda per nessuno alcun privilegio naturale di superiorità sugli altri.

Questo concetto di dignità umana è visto dalla tradizione teologica cattolica come punto di riferimento normativo supremo. Nelle attività che si riferiscono alle persone non è possibile dimenticare che esse non possono essere trattate in modo solamente strumentale, in ordine alla soddisfazione dei desideri, alle esigenze economiche, al progresso della ricerca o delle tecniche terapeutiche, ecc. Nei loro confronti solo il rispetto e l'amore sono atteggiamenti giusti.

2. La dignità come valore di ogni individuo umano vivo

Esiste certamente anche una dignità in senso morale, che si conquista col bene e si perde col male che ciascuno fa, ma la dignità umana basilica, di cui stiamo parlando adesso, è di indole ontologica. Dipende dalla propria natura, e non da ciò che si fa o si è in grado di fare attualmente. La dignità appartiene ugualmente ad ogni singolo essere individuale che ha queste due caratteristiche: essere umano ed essere vivo. In quanto tale è immagine di Dio, fratello di Cristo, e chiamato alla vita eterna. Pertanto la dignità degli uomini non dipende dalla loro condizione sociale, dalla loro formazione culturale, dal loro sviluppo fisico e spirituale, dalla loro figura esteriore, dalla loro età, dalle loro convinzioni filosofiche e religiose. Il concetto di dignità umana esclude qualsiasi tentativo di stabilire surrettiziamente distinzioni fondamentali tra gli uomini in base al bilancio delle sue prestazioni, così come esclude ogni proposito di subordinare il valore di qualsiasi individuo umano vivo al calcolo utilitaristico della differenza tra gioia e dolore, oppure al confronto comparativo tra utilità e danno per la comunità.

Scaturisce da quanto si è detto che è un'offesa alla dignità umana porre ad un essere umano vivo nella situazione di dover dimostrare la propria uma-

¹⁵ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, p. 157 (abbiamo modificato leggermente la traduzione italiana). Per un'analisi del contesto della riflessione kantiana, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *I. Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1977.

nità o di dover giustificare il proprio valore secondo criteri stabiliti dal consenso scientifico o sociale. I diritti fondati sulla dignità umana implicano in se stessi un criterio di umanità. Come ha scritto R. Spaemann, «da quando esiste parlando in assoluto, un diritto dell'uomo, non si è autorizzati a definire il carattere che dovrebbero avere i portatori di questo diritto»¹⁶. Se si attribuisce ad un foro umano la competenza di stabilire chi, tra gli uomini vivi, è persona e chi non lo è, allora i diritti umani non sarebbero diritti legati necessariamente alla condizione umana, ma una concessione da parte di quelli che possono decidere chi è uomo in senso giuridico. L'idea di dignità consiste appunto nell'affermare che, per quanto riguarda il loro valore fondamentale, non è possibile stabilire distinzioni rilevanti tra gli uomini vivi. In questo senso, si può affermare che il modo in cui un embrione diventa feto, bambino, ragazzo e adulto, implica già che deve essere trattato non come una cosa, ma come quello che è: un essere umano. Se fosse trattato come una cosa mentre non si manifestano in lui i primi segni della razionalità o di qualsiasi altro criterio convenzionale di umanità, questi criteri non si manifesterebbero mai. L'idea stessa di diritto umano comporta che il concepito da una madre umana ha diritto ad un credito di umanità¹⁷.

3. Il principio di uguaglianza

La dignità umana intesa in senso basilico ha il suo fondamento nell'umanità come condizione ontologica, che è comune a tutti gli uomini, e non nella manifestazione empirica dei singoli segni distintivi della personalità. Tutti gli individui umani vivi hanno la stessa dignità. Da qui scaturisce l'esigenza etica di trattare tutti gli uomini come uguali in senso fondamentale, indipendentemente dalle loro molteplici disuguaglianze empiriche, e ciò per il solo motivo che tutti sono ugualmente essere umani. Questo è il principio etico di uguaglianza, che può essere espresso anche così: il riconoscimento dei diritti di uguaglianza (uguale rispetto, uguale libertà, ecc.) non è legato ad altro distintivo che non sia quello della condizione umana di un individuo vivente, condizione o natura in cui tutti gli individui umani convengono antecedentemente a qualsiasi differenziazione biologica, sociale, politica o culturale.

¹⁶ R. SPAEMANN, *Discussioni sulla vita "degnata di essere vissuta"*, «Cultura & Libri» IV/27 (1987) 509.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 510.

La giustizia richiede il riconoscimento del principio di uguaglianza come limite etico insuperabile: tutti gli uomini, nel perseguire i loro scopi, non possono violare i diritti fondamentali degli altri, così come gli altri devono rispettare i beni e i diritti legati alla condizione umana di ciascuno di noi. In questo senso, il principio della qualità della vita, inteso come insieme di parametri che permetterebbero di conoscere il valore reale di ogni singola vita umana, non è compatibile con il principio dell'uguale dignità fondamentale di tutti gli uomini. Il valore della persona dipenderebbe allora da criteri stabiliti da altri, e non dalla condizione umana. Inoltre, in base a tali criteri si stabiliscono differenze qualitative tra gli esseri umani, secondo le quali la vita di alcuni va sostenuta e la vita di altri può essere abbandonata o interrotta. Viene quindi negata l'uguaglianza per quanto riguarda la vita, un bene fondamentale legato essenzialmente alla dignità umana.

4. L'inviolabilità della vita umana come esigenza minimale della dignità dell'uomo

La dignità umana possiede anche una dimensione morale, vale a dire, una dimensione legata non al fatto di essere uomo, ma alla rettitudine morale dell'agire. Chi agisce moralmente bene è degno in senso morale. Chi agisce male, e solo in quanto che agisce male, non è degno, offende la dignità umana. In questo senso la dignità umana è una realtà molto ampia: evitare il furto, la menzogna, l'adulterio, ecc. sono esigenze della dignità umana, presa nella totalità del suo contenuto, e quindi in senso massimale. *L'inviolabilità della vita e dell'integrità fisica degli altri è invece un'esigenza minimale della dignità umana*¹⁸. Ciò significa che il rispetto della vita degli altri è un minimo, assolutamente necessario, da esigere a tutti senza eccezioni, anche attraverso la coercizione giuridica, e che non è fondato su altro criterio che non sia quello della nostra comune condizione umana.

Che si tratti di un'esigenza minimale si vede chiaramente se si considera che la vita è un bene di carattere fondamentale, presupposto da qualsiasi altro bene umano (la libertà, ecc.): il rispetto della vita è presupposto dal rispetto di qualsiasi altro bene umano. Se non è garantito il rispetto della vita non è garantito lo spazio in cui la persona può crescere, espandersi e decidere liberamente, essere una cosa o un'altra, ecc. L'aver dignità, e non prezzo, ha l'implicazione minimale che nessuno può essere sacrificato come mezzo per

¹⁸ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 182-186.

un fine estraneo, neppure per amore di un grande bene come la salute delle future generazioni. Quindi, il rispetto della vita altrui deve essere riconosciuto come il confine che nessuna attività individuale o statale può oltrepassare. Con ragione diceva Guardini che la personalità da all'uomo la sua dignità, lo distingue dalle cose e ne fa un soggetto. Si tratta alquanto come cosa, in quanto lo si possiede, lo si usa, e per finire lo si distrugge. La proibizione di uccidere l'uomo rappresenta il coronamento della proibizione di trattarlo come una cosa¹⁹. Non essere trattato come cosa è certamente esigenza minimale della dignità umana.

Per quanto riguarda questa esigenza fondamentale della dignità umana, non è ammissibile alcuna discriminazione, neppure quella fondata sui diversi periodi della vita. Noi nasciamo come uomini in virtù di ciò che siamo. Non siamo chiamati a divenire uomini per volontà di una maggioranza politica. Perciò, anche in situazioni conflittuali, è determinante l'appartenenza naturale alla specie biologica umana, il solo distintivo della discendenza umana o, qualora la linea di confine dell'intervento biomedico dovesse spostarsi in avanti, il distintivo della procreazione da parte di essere umani. Il non uccidere, quale esigenza minimale della dignità umana, vale ugualmente per gli stadi primitivi della vita umana, in cui comincia a delinarsi l'essere personale del figlio. Con questo non si impone alla ricerca biomedica limiti diversi da quelli che la dignità personale impone all'azione responsabile in qualsiasi altro campo dell'attività umana. È universalmente riconosciuto che il principio "non uccidere" va rispettato nella soluzione e composizione civile di qualsiasi conflitto.

5. La vita come oggetto di un diritto fondamentale

Intendiamo sottolineare ora che *il rispetto della vita umana è una questione fondamentale di giustizia*. Perciò non si può rinunciare alla sua protezione invocando la tolleranza, la libertà di pensiero, il pluralismo delle concezioni del bene, ecc. Quando in una società esistono diverse concezioni dell'uomo e del mondo che sono in qualche modo conflittuali, si può pensare che non è compito dello Stato risolvere tale conflitto, e che quindi esso debba garantire la condizioni generali della convivenza, lasciando poi a singoli cittadini la libertà di promuovere le concezioni che ritengono giusto promuovere.

¹⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Il diritto alla vita prima della nascita*, La Locusta, Vicenza 1985, p. 20.

Ciascuno può avere la sua idea della felicità, almeno fino a certo punto. Ma i conflitti etici che riguardano questioni di giustizia non possono essere risolti richiamandosi alla propria posizione, diversa dall'uno all'altro. Qui non c'è solo un conflitto di concezioni ideali, ma sono in gioco diritti certi di terze persone, che non si tutelano con la sola tolleranza. Tali questioni possono essere risolte soltanto su un fondamento che preesiste alle preferenze culturali di singoli uomini, e che sia valido per tutti. Il modo più antico e più universale di risolvere i conflitti riguardanti il corpo e la vita fisica in base a un criterio elementare di giustizia è appunto il divieto di uccidere²⁰.

Forse conviene aggiungere che la libertà è un grado di vita, il grado più alto della vita dello spirito. La libertà esprime il modo in cui lo spirito vive. Invocare la libertà (di pensiero, di opinione, ecc.) per distruggere la vita di un essere libero è una contraddizione insostenibile. La mia libertà finisce dove inizia il diritto alla vita degli altri, per la stessa ragione che la libertà degli altri deve fermarsi laddove inizia il mio diritto alla vita. Chi attenta contro la vita degli altri non può invocare in proprio vantaggio né la libertà né la tolleranza né il pluralismo delle concezioni del bene.

6. La sacralità della vita

L'enciclica *Evangelium vitae*, conformandosi al modo di parlare tradizionale della dottrina ecclesiale, della catechesi e della teologia, afferma che la vita umana è sacra²¹. Questa affermazione ha un chiaro fondamento biblico, benché ci siano discussioni teologiche sul significato esatto e la portata del principio della sacralità della vita²². Noi riteniamo che con quella idea si intende dare risposta a la seguente domanda: perché la vita umana è sempre un bene intrinseco di grande importanza, anche quando le apparenze potrebbero

²⁰ Un'esposizione sintetica di quest'argomentazione si trova in SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 18-XI-1974, n. 2. Per un'esposizione più ampia, si veda E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 186-188.

²¹ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 2, 22, 53, 61, 62, 81, 87. Si veda anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2258 e 2319.

²² Cfr. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, pp. 167-189. Schüller è molto critico riguardo al modo in cui è stato impiegato il principio della sacralità della vita dalla teologia morale. Per una interpretazione più costruttiva del valore assoluto del comandamento "non uccidere", cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 280-288.

far pensare il contrario? La risposta essenziale a tale domanda non è: perché la vita è piacevole, perché tutti i viventi vogliono vivere e nessuno vuole morire, perché sono pieno di forze e di tanti buoni progetti, ecc. La risposta ultima è un'altra: la vita umana è sempre un bene perché è un dono specialissimo del Creatore, segno della sua presenza e orma della sua gloria. «Nell'uomo — dice *Evangelium vitae* — risplende un riflesso della stessa realtà di Dio»²³.

Ciò spiega, a nostro avviso, perché l'idea di sacralità è stata invocata dalla tradizione teologica cattolica per *escludere assolutamente la volontà omicida*, cioè ogni volere intenzionale rispondente ad un giudizio pratico secondo il quale è bene che Tizio sia tolto di mezzo, perché la sua vita è un male, sia considerandola in se stessa, sia perché intralcia i propri programmi o perché impone degli oneri o delle responsabilità. L'idea di sacralità generalmente non viene invocata invece in riferimento a altri comportamenti, giusti o sbagliati che siano, che nella loro struttura intenzionale mirano a difendere la vita della persona o della collettività, anche se possa seguirne la morte di qualcuno come effetto collaterale o preterintenzionale (per esempio, la legittima difesa). In altri termini: *ciò che l'idea di sacralità della vita umana esclude assolutamente è il pensiero che, in determinate circostanze, la vita di un concreto essere umano è un male che legittimamente deve essere eliminato dalla terra*. E, qualora un essere umano venisse eliminato, l'idea di sacralità sottolinea la particolare gravità di un tale atto²⁴. La volontà omicida non solo attenta contro un bene di grande importanza, commettendo una grave ingiustizia, ma attenta anche contro un bene sacro, divino, nel quale si «rispecchia l'inviolabilità stessa del Creatore»²⁵.

Alcuni autori presentano criticamente un'interpretazione caricaturale del principio della sacralità della vita, come se il suo significato fosse quello di affermare una prerogativa divina che esclude qualsiasi intervento dell'intelligenza umana nella promozione della vita e della sua auspicabile qualità. Tali autori tendono ad identificare questo principio con una specie di opposizione aspra a qualsiasi applicazione dei progressi scientifici nell'ambito della vita. Può servire come esempio un brano del saggio di D. Hume *Sul suicidio*: «Dobbiamo noi ritenere che l'onnipotente abbia riservato per sé in particolare il potere di disporre della vita degli uomini, e non abbia sottoposto

²³ *Evangelium vitae*, n. 34.

²⁴ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 55.

²⁵ *Evangelium vitae*, n. 53.

questo evento, come tutti gli altri, alle leggi generali dell'universo? [...] Se disporre della vita umana fosse una prerogativa peculiare dell'onnipotente, al punto che per gli uomini disporre della propria vita fosse un'usurpazione dei suoi diritti, sarebbe egualmente criminoso salvare o preservare la vita. Se cerco di scansare un sasso che mi cade sulla testa, disturbo il corso della natura e invado il dominio peculiare dell'onnipotente, prolungando la mia vita oltre il periodo che, in base alle leggi generali della materia e del moto, le era assegnato»²⁶.

Questa obiezione fraintende il senso del principio della sacralità della vita. Il principio afferma che la vita è sempre un bene, che è stato affidato agli uomini, e che implica pertanto un compito e una responsabilità. Non va quindi interpretato come se Dio e l'uomo fossero due poteri opposti o concorrenti, e quindi la signoria di Dio escludesse qualsiasi intervento dell'intelligenza umana in favore della vita umana e della sua qualità (come se Dio e l'uomo fossero due automobilisti che si contendono uno stesso spazio di parcheggio: o l'occupa l'uno o l'occupa l'altro). Questo sarebbe una forma del tutto inadeguata per esprimere in generale i rapporti che intercorrono tra Dio e gli uomini: siamo figli di Dio, e non perciò siamo meno figli dei nostri genitori; dobbiamo la vita ai nostri genitori, e non per questo è meno vero che la dobbiamo anche a Dio. Non si è figli di Dio allo stesso modo e sullo stesso piano in cui lo si è dei genitori umani. Questi generano come collaboratori di Dio. Dio crea, i genitori umani procreano. Per quanto riguarda la fine della vita, è vero che ci uccide per esempio un tumore, e nel contempo è ugualmente vero che è Dio a chiamarci a passare alla vita definitiva.

La sacralità della vita significa pertanto che la vita umana è un bene sacro, ma un bene sacro che Dio affida alla responsabilità umana. Dio affida a ciascuno la propria vita, e in certe circostanze anche la vita degli altri, particolarmente quando essa è debole e non può provvedere a se stessa. L'affidamento della vita umana all'uomo implica senz'altro un potere umano di disposizione, che va interpretato come collaborazione con Dio, e quindi come richiedente un atteggiamento di servizio, di amore, e non di dominio arbitrario né di produzione. L'enciclica lo esprime affermando che l'uomo ha una signoria sulla vita, non assoluta, ma sì ministeriale, «riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio. Per questo l'uomo deve viverla con sapienza e

²⁶ D. HUME, *Sul suicidio*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, volume III, pp. 588-589.

amore, partecipando alla sapienza e all'amore incommensurabili di Dio»²⁷. In quanto il principio afferma che la vita è sempre un bene, anche quando apparentemente non sembra esserlo, afferma anche che distruggerlo direttamente e deliberatamente è sempre un errore morale. Solo Dio può deliberare quale è il momento giusto di lasciare questo mondo e passare alla vita definitiva. Questo non significa che solo Dio può uccidere. Dio non uccide. Sono gli uomini che devono morire. Ma non spetta agli uomini determinare il momento in cui deve avvenire la morte per ciascuno, perché solo Dio può sapere quale è il miglior momento di passare da questo mondo all'altro per ogni singola persona. Nei confronti del potere decisionale dell'uomo, la vita è sempre un bene.

7. Il ruolo etico politico del principio dell'inviolabilità della vita umana

La cultura politica moderna presuppone un ethos della pace-sicurezza, della libertà e della giustizia, che ne assicura la legittimazione morale. Per quanto riguarda la pace-sicurezza, la cultura politica moderna richiede la monopolizzazione della forza fisica da parte dello Stato e la proscrizione della violenza nelle relazioni umane. I singoli rinunciano all'uso della forza, e la loro sicurezza è interamente garantita dallo Stato²⁸. Con altre parole: lo stato moderno nasce nella misura in cui disarmo i suoi cittadini e riesce a far osservare in maniera sempre più effettiva il divieto di uccidere. Questo tipo di organizzazione della convivenza umana è da tutti considerato una conquista che non può essere abbandonata.

Un allentamento di questo principio scatenerrebbe il fenomeno conosciuto come pendio scivoloso, che alla fin fine porterebbe alla barbarie. Il divieto di uccidere può svolgere la sua funzione pacificatrice, di eliminazione della violenza dalle relazioni umane, solo se viene efficacemente osservato e garantito anche nei casi limite problematici. Perciò la vita va tutelata dallo Stato. È una questione di giustizia, che sta alla base della convivenza, e che lo Stato non può delegare alle svariate convinzioni individuali. Giustamente N. Bobbio rispondeva, a chi si richiamava al patto sociale in favore dell'aborto,

²⁷ *Evangelium vitae*, n. 52.

²⁸ Il radicamento dello Stato moderno nei valori etico-politici della pace, la libertà e la giustizia è stata messa vigorosamente in luce da M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4^a ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990. Su tutta questa tematica, cfr. M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, in «Acta Philosophica» I/2 (1992) 233-263.

«che il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l'unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita»²⁹.

Il rispetto dei diritti umani fondamentali — tra i quali il diritto alla vita occupa il primo posto — è la condizione che veramente distingue uno Stato costituzionale democratico da uno Stato che non lo è³⁰. Alcuni regimi totalitari del passato avevano una costituzione scritta, ma non erano stati costituzionali, perché il potere di certi organi dello Stato (o del Partito) non erano, almeno in pratica, limitati dai diritti della persona. Con altre parole, in uno Stato democratico e costituzionale la vita non può non essere tutelata. Se non fosse tutelata, a lungo andare lo Stato non potrebbe più assolvere la sua funzione pacificatrice, e la violenza privata entrerebbe a formar parte di nuovo delle relazioni interumane.

8. Implicazioni normative del principio dell'inviolabilità della vita umana

Dal principio dell'inviolabilità della vita umana scaturisce immediatamente una norma negativa, che è stata formulata in modo assai solenne dall'enciclica *Evangelium vitae*: «Con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale. Tale dottrina, fondata in quella legge non scritta che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore (cfr. *Rm* 2, 14-15), è riaffermata dalla Sacra Scrittura, trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale»³¹.

Il riferimento esplicito al Magistero ordinario e universale intende significare che in questo insegnamento morale la Chiesa ha impegnato il carisma

²⁹ Intervista rilasciata da N. Bobbio a «La Stampa» del 15-V-1981. Citato da A. PALINI, *Aborto. Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 74.

³⁰ Cfr. P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellem Verständnis der Grundrechte und zur Lehre von Gesetzesvorbehalt*, 3^a ed. ampliata, C.F. Müller, Heidelberg 1983 (traduzione parziale italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993); N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, UTET, Torino 1976.

³¹ *Evangelium vitae*, n. 57.

dell'infallibilità³². La formula impiegata contiene altresì la precisazione che l'uccisione che sempre e senza eccezioni è gravemente immorale, è quella che risponde ad una scelta deliberata, e deve essere uccisione di una persona innocente. La legittima difesa e la pena di morte non rientrano in tale formula assoluta, e sono oggetto di un trattamento specifico³³. C'è da precisare, inoltre, che il significato che ha qui l'aggettivo innocente «non è quello comune, cioè: chi è immune da colpa. Secondo il tradizionale linguaggio teologico e canonico, qui il termine ha sostanzialmente il suo significato etimologico, cioè “non nocens” (come, per esempio, “incredibile” = “non credibile”; “insipiente” = “non sapiente”, ecc.), e vuol dire che “non sta aggredendo”; con la ulteriore, ma sottintesa, indicazione dell'oggetto dell'aggressione, che è la vita altrui»³⁴. Una persona completamente pazza, senza alcuna responsabilità morale, che aggredisce gravemente un'altra, non sarebbe innocente in questo senso.

Il principio morale dell'inviolabilità della vita umana esclude ogni forma di uccisione intenzionale di un essere umano innocente; esso non esclude invece il potere di disposizione che *Evangelium vitae* chiama «ministeriale»³⁵. Se Dio affida alla persona il dono della sua propria vita e, in certe circostanze, anche il dono della vita altrui (dei figli, dei genitori anziani o malati), la vita rappresenta un compito morale per colui cui è stata affidata. Tale compito comprende l'amore (l'odio mai è lecito) e il rispetto, e in circostanze particolari anche un'opera positiva di promozione, difesa o sostegno (la madre riguardo al figlio che porta nel grembo, i figli rispetto ai genitori anziani o malati). Tuttavia, la realizzazione del compito etico compreso in ogni vita umana può talvolta richiedere prendere delle decisioni, su se stessi o sugli altri, che persino mettono a rischio la propria vita. Questo succede, per esempio, nel caso del medico o del sacerdote che si dedicano alla cura di persone con malattie infettive gravi, e in quello della legittima autorità che affida al sacerdote o al medico la cura di queste persone. Questo sacrificio personale può essere accettato o legittimamente chiesto ad altri perché è in linea o anche coincide con la realizzazione più eccellente e la valorizzazione più piena della personalità etica dell'uomo (carità). Per questo, tale sacrificio è perfettamente con-

³² Sul valore teologico di questo pronunciamento si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La legge divina del “Non uccidere”*, «Studi Cattolici» 413/414 (1995) 435-444.

³³ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 55-56.

³⁴ L. CICCONE, *La vita umana*, Ares, Milano 2000, p. 42

³⁵ *Evangelium vitae*, n. 52.

gruo con il valore sacro della vita umana, giacché anche nella capacità di sacrificarsi in favore del prossimo bisognoso l'uomo è immagine del Dio che ha preso la nostra natura per offrire il suo sangue per noi. Ma una cosa è disporre della propria vita o della vita altrui — nel senso che abbiamo appena indicato — per realizzare l'eccellenza morale con la quale l'uomo imita supremamente Dio, ed *altra è negare o distruggere la propria vita o la vita altrui perché si rifiuta completamente il compito etico che ci presenta il nostro vivere o il vivere della persona che ci è affidata* (figlio malato; aborto, eutanasia, ecc.).

Ciò che *Evangelium vitae* ha detto, applicando il principio della sacralità della vita, è:

1) che non esiste circostanza alcuna nella quale la decisione di uccidere un innocente sia adeguata a ciò che una persona è, all'immagine divina in essa presente;

2) che non esistono circostanze in cui il compito etico che ogni vita comporta, per se stesso o per gli altri, possa essere realizzato impedendo che il soggetto morale stesso viva o, se è il caso, impedendogli che nasca, anche quando si preveda per lui una vita piena di dolore o una vita limitata da un forte "handicap".

Dal principio dell'inviolabilità e della sacralità della vita deriva anche un dovere positivo generale di promuovere e sostenere la vita. Come succede con le altre norme positive, obbligano *semper, sed non pro semper*. Bisogna tener conto di molte circostanze (un medico è obbligato a certi comportamenti che non obbligano chi non è medico). E in ogni caso la morte inevitabile deve essere accettata (illiceità dell'accanimento terapeutico).

3042. La responsabilità verso la propria vita (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

1. La cura del corpo e della salute

La responsabilità verso la vita affidataci da Dio comporta la cura ragionevole della propria salute². Essa è innanzitutto una responsabilità nei confronti di Dio e, in secondo luogo, nei confronti degli altri: parenti, figli, marito, moglie, ecc. In rapporto a se stesso, la cura della salute è un dovere di carità, non invece di giustizia in senso rigoroso, che presuppone un'alterità che in questo caso non c'è.

La cura di se stesso è una tendenza naturale. Per il cristiano tuttavia è qualcosa in più. «Questo amore naturale per la propria persona è riconosciuto dal Cristianesimo che lo eleva a virtù soprannaturale cristiana, e lo colloca in una interna e necessaria relazione con la divina volontà, come si è rivelata in Cristo, e come conviene alla sua sequela. Dal fatto che l'amore di sé è stato collocato da Gesù, nel suo primo e massimo comandamento, in intimo rapporto con l'amore verso il prossimo: "Amerai il tuo prossimo come te stesso" (Mt 22, 39), deriva la sua inclusione nella sfera dell'amore di Dio. Allo stesso modo che l'amore verso il prossimo, cristianamente inteso, fa scorgere in ogni uomo una creatura e un'immagine di Dio, anche l'amore di sé, nel senso cristiano, diventa oggetto di un reale rapporto verso Dio»³.

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione

² Per il nostro attuale discorso non è necessario studiare i diversi concetti di salute oggi più diffusi. Il lettore interessato troverà una buona sintesi in L. CICCONE, *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica (II)*, Ares, Milano 1986, pp. 32-38, e l'ampia bibliografia delle pp. 72-74.

³ F. TILLMANN, *Il maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, 4ª ed., Morcelliana, Brescia 1953, p. 219. Si veda anche *Ef 5*, 29.

In questa materia è importante capire bene il senso e il fine della cura della propria salute. Il corpo è parte integrante del nostro essere in questa vita e, dopo la risurrezione, lo sarà per l'eternità, e la salute è ordinariamente una condizione necessaria per lo svolgimento dei nostri compiti, anche di quelli più spirituali. Il corpo umano possiede nell'economia divina della salvezza un suo proprio significato e una particolare importanza. Chiaro è l'insegnamento di san Paolo: il corpo è per il Signore, il corpo è membro di Cristo, e siamo chiamati a glorificare Dio nel proprio corpo⁴. Per questa ragione, da una parte, nella cura cristiana del corpo c'è un sentimento di rispetto per l'opera divina e per Cristo stesso, e solo per questa ragione il cristiano diventa debitore verso il suo corpo. D'altra parte però la cura della salute non è più ragionevole quando diventa fine a se stessa, culto del corpo e idolatria della salute, e meno ancora se il corpo diventa strumento di perdizione⁵. Nella sottomissione ai particolari compiti che Dio affida a ciascuno, il cristiano deve conservare una nobile libertà nei confronti del corpo e della salute: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà. Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina se stesso?»⁶. «Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito?»⁷. Neppure si può dimenticare che il corpo può facilmente diventare il «corpo del peccato» che deve essere distrutto⁸. Tutte le nostre cure devono essere presiedute dal noto avvertimento paolino: «Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma vi-

⁴ Cfr. *1 Cor* 6, 13.15.20.

⁵ «Se la morale richiama al rispetto della vita corporea, non ne fa tuttavia un valore assoluto. Essa si oppone ad una concezione neo-pagana, che tende a promuovere il *culto del corpo*, a sacrificargli tutto, a idolatrare la perfezione fisica e il successo sportivo. A motivo della scelta selettiva che tale concezione opera tra i forti e i deboli, essa può portare alla perversione dei rapporti umani» (*Catechismo*, n. 2289). Precisando la natura del serio impegno morale di curare la propria salute, Ciccone scrive giustamente che «*la salute è un bene da investire oculatamente, più che da conservare [...] Ogni danno o logoramento della salute, inseparabile dell'adempimento di precisi doveri, è nient'altro che vera valorizzazione della salute stessa, in una corretta gerarchia di valori. Ma anche, correlativamente, è moralmente riprovevole ogni danno alla salute non conseguente all'adempimento di doveri, i quali dovranno essere tanto più gravi e inderogabili quanto più grave è il danno prevedibile per la salute*» (L. CICCONE, *Salute e malattia*, cit., p. 49).

⁶ *Lc* 9, 24-25.

⁷ *Mt* 6, 25.

⁸ Cfr. *Rm* 6, 6.

venti per Dio, in Cristo Gesù. Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sì da sottomettervi ai suoi desideri; non offrite le vostre membra come strumenti di ingiustizia al peccato, ma offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio. Il peccato infatti non dominerà più su di voi poiché non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia»⁹.

La responsabilità morale sul corpo e la salute comprendono il dovere del nutrimento adeguato; del vestito, che va curato nella sua funzione protettiva, espressiva e sociale; il dovere dell'abitazione degna, della normale igiene, di un sonno sufficiente e di un adeguato riposo, nonché delle cure mediche opportune e proporzionate dal punto di vista terapeutico¹⁰. La negligenza irragionevole verso il corpo e il disprezzo di esso sono peccato contro l'opera di Dio, e il peccato in questa materia può essere anche grave.

Non ci sembra superfluo trascrivere una giusta osservazione di Tillmann: «Nella concezione cristiana del corpo come tempio dello Spirito Santo, al quale si convengono quindi rispetto e santità, trova la sua profonda radice e la sua relazione con la virtù anche il dovere della nettezza e della pulizia. *Il corpo deve essere lo specchio dell'anima*; e l'esperienza insegna che chi non mostra esternamente pulizia e ordine nella sua persona, non possiede questi pregi neanche nell'interno. *L'esigenza della nettezza non è quindi solo questione di galateo, di educazione e di riguardo dovuto al prossimo, ma è ancora espressione di quel rispetto per sé e per la propria persona che costituisce un dovere cristiano*. I santi "sudici" non devono essere eretti a modello; tali manifestazioni si devono riportare nello spirito dei tempi antichi, mostrando comprensione per la sincerità dell'intento, anche se al nostro modo di sentire possono apparire ripugnanti. È da tener presente che la cura bene intesa del corpo e della salute è un portato dei tempi moderni, e che l'igiene, come scienza, è relativamente assai giovane! La dignità del cristiano esige ch'egli non abbia una cura *esagerata* della propria salute né la comprometta con leggerezza; deve considerarla come dono di Dio, come un mezzo per bene operare, dono e mezzo di cui un giorno dovrà rendere conto. Meno che mai il cristiano dovrà

⁹ Rm 6, 11-14.

¹⁰ Nel capitolo V verrà chiarita la distinzione tra terapie proporzionate e sproporzionate.

rendersi schiavo del suo corpo e della cura di esso in maniera tale che ne sia assorbito totalmente il suo pensiero e il suo tempo!»¹¹.

La Chiesa ritiene che le autorità pubbliche hanno anche una parte di responsabilità in questo ambito: «La *cura della salute* dei cittadini richiede l'apporto della società perché si abbiano le condizioni d'esistenza che permettano di crescere e di raggiungere la maturità: cibo e indumenti, abitazione, assistenza sanitaria, insegnamento di base, lavoro, previdenza sociale»¹². Naturalmente, la responsabilità principale sulla vita e la salute è propria di ciascuno. A ciascuno di noi, e non allo Stato, Dio ha affidato la vita e la salute. Perciò nelle cure mediche o di altro tipo si deve rispettare sempre il principio del consenso informato. Solo un'esigenza necessaria, grave e manifesta del bene comune o di terze persone può giustificare un intervento coatto.

Una negatività del tutto speciale hanno le sostanze il cui uso o abuso possono compromettere la salute e persino la vita, come le droghe pesanti e leggere, i medicinali, l'alcol, il tabacco, le sostanze stimolanti, ecc. Su di esse ci soffermeremo in altri saggi.

2. Il suicidio

Intendiamo per suicidio *la soppressione intenzionale della propria vita mediante un'azione o un'omissione del soggetto stesso oppure da lui richiesta ad altri* (tradizionalmente la teologia morale lo chiamava "suicidio diretto")¹³. Il suicidio è un fenomeno grave e sconcertante, conosciuto fin dall'antichità, che nel mondo attuale ha acquistato delle dimensioni rilevanti, sia dal punto di vista quantitativo¹⁴, sia perché soprattutto sotto la fattispecie di eutanasia riscontra un'approvazione crescente¹⁵. La psicologia e la sociologia, dai loro

¹¹ F. TILLMANN, *Il maestro chiama*, cit., pp. 230-231.

¹² *Catechismo*, n. 2288.

¹³ Sui problemi della definizione di suicidio si veda M. VAN VYVE, *La notion de suicide*, «Revue philosophique de Louvain» 52 (1954) 593-618.

¹⁴ Per una prima informazione cfr. M. GARZIA, voce *Suicidio*, in F. DEMARCHI - A. ELLENA - B. CATTARINUSI (edd.), *Nuovo Dizionario di Sociologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 2135-2149; L. PAVAN - D. DE LEO (edd.), *Il suicidio nel mondo contemporaneo*, Liviana, Padova 1988.

¹⁵ Dell'eutanasia si tratta in un altro saggio.

rispettivi punti di vista, ne studiano le forme e le cause¹⁶. Nel suo celebre studio sociologico, eseguito con un metodo funzionalista, Durkheim distingueva tre forme fondamentali di suicidio: egoistico, altruistico e anomico. Frequentemente è legato a patologie mentali o depressive, o a situazioni di estremo disagio esistenziale. In questi casi si può spesso presumere che esso è compiuto da soggetti aventi una responsabilità morale soggettiva assai limitata, e talvolta forse del tutto assente. Non sono mancate tuttavia giustificazioni filosofiche del suicidio (Seneca, Hume, ecc.).

La tradizione cristiana ha sempre considerato il suicidio moralmente inammissibile. Lattanzio, sant' Ambrogio, sant' Agostino e tanti altri ne sono testimoni. In particolare sant' Agostino chiarì che non è possibile uccidersi per salvaguardare la propria verginità: «Certamente anche il suicida è omicida e tanto più colpevole quanto è più incolpevole nei confronti della motivazione per cui ha pensato di uccidersi», né per espiare le proprie colpe: «Noi condanniamo l'operato di Giuda e l'umana ragione giudica che con l'impiccarsi ha piuttosto accresciuto che espiato l'azione dello scellerato tradimento perché pentendosi a propria condanna col disperare la misericordia di Dio non si lasciò il momento propizio per il pentimento che salva»¹⁷.

¹⁶ Cfr. E. RINGEL, *Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung*, Maudrich, Wien 1953; AA.VV., *Il suicidio: follia o delirio di libertà?*, Paoline, Milano 1989; L. TOMASI, *Suicidio e società. Il fenomeno della morte volontaria nei sistemi sociali contemporanei*, Angeli, Milano 1989; E. PAVESI, *Tentativi di suicidio e la loro prevenzione. La sindrome presuicidaria*, «Renovatio» 25 (1990) 110-125; E. FIZZOTTI - A. GISMONDI, *Il suicidio. Valore esistenziale e ricerca di senso*, Sei, Torino 1991; D. DE LEO - L. PAVAN (edd.), *Suicidio: verso nuove strategie preventive*, Kendall, Padova 1994; M.L. DI PIETRO - A. LUCATTINI, *Condotte suicidarie e adolescenza nel dibattito attuale*, «Medicina e Morale» 44 (1994) 667-690; AA.VV., *Suicidio adolescenziale. Complessità sociale e prevenzione*, Angeli, Milano 1996. Tra le ricerche sociologiche, si vedano: E. DURKHEIM, *Il suicidio*, UTET, Torino 1969 (orig. 1897); E. A. POWELL, *Occupation, Status and Suicide. Toward a Redefinition of Anomie*, «American Sociological Review» 1 (1958) 131-139; L. I. DUBLIN, *Suicide: A Sociological and Statistical Study*, Ronald Press, New York 1963; R.W. MARIS, *Pathways to Suicide*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1981. Sul piano filosofico si veda l'illuminante saggio di F. D'AGOSTINO, *La riduzione moderna della persona: l'esempio del suicidio*, in ID., *Bioetica. Nella prospettiva della filosofia del diritto*, G. Giappichelli, Torino 1996, pp. 207-219.

¹⁷ SANT' AGOSTINO, *La città di Dio*, I, 17: NBA 5/1, 53. E più avanti aggiunge: «E a ragione in nessuna parte dei sacri libri canonici si può trovare che ci sia stato ordinato o permesso di ucciderci per raggiungere l'immortalità ovvero per evitare o liberarsi dal male. Al contrario si deve intendere che ci è stato proibito in quel passo in cui la Legge dice: *Non uccidere*. Da sottolineare che non aggiunge "il tuo prossimo", come quando proibisce la falsa testimonianza: *Non fare falsa testimonianza contro il tuo prossimo* (Es 20, 13.16) [...] Nel precetto *Non uccidere*, senza alcuna aggiunta, nessuno, neanche l'individuo cui si

Diversi Concili vietarono le preghiere di suffragio e la sepoltura ecclesiastica per i suicidi¹⁸, disciplina che è sostanzialmente rimasta in piedi fino all'entrata in vigore del Codice di Diritto Canonico del 1983. Quest'ultimo non menziona esplicitamente i suicidi tra i pubblici peccatori che non possono ricevere sepoltura ecclesiastica¹⁹, e così non dà per scontata come regola generale la piena imputabilità di chi si è tolta la vita²⁰.

Tra il Magistero recente basti ricordare la ferma condanna del suicidio da parte del Concilio Vaticano II²¹, e citare la sintesi dell'insegnamento ecclesiale offerta dall'enciclica *Evangelium vitae*: «Il suicidio è sempre moralmente inaccettabile quanto l'omicidio. La tradizione della Chiesa l'ha sempre respinto come scelta gravemente cattiva (Cfr. S. Agostino, *De Civitate Dei* I, 20; S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 6, a. 5). Benché determinati condizionamenti psicologici, culturali e sociali possano portare a compiere un gesto che contraddice così radicalmente l'innata inclinazione di ognuno alla vita, attenuando o annullando la responsabilità soggettiva, il *suicidio*, sotto il profilo oggettivo, è un atto gravemente immorale, perché comporta il rifiuto dell'amore verso se stessi e la rinuncia ai doveri di giustizia e di carità verso il prossimo, verso le varie comunità di cui si fa parte e verso la società nel suo insieme (Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. Sull'eutanasia *Iura et bona*, 5 maggio 1980, I; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2281-2283). Nel suo nucleo più profondo, esso costituisce un rifiuto della sovranità assoluta di Dio sulla vita e sulla morte, così proclamata nella preghiera dell'antico saggio di Israele: “Tu hai potere sulla vita e sulla

dà il comandamento, si deve intendere escluso. [...] Chi uccide se stesso infatti uccide un uomo» (*Ibid.*, I, 20: NBA 5/1, 61.63).

¹⁸ Per esempio il canone 15 del Concilio II di Orléans (anno 533) e il cap. 16 del Concilio II di Braga (anno 563): Mansi 8, 837 e 9, 779.

¹⁹ Cfr. CIC, c. 1184.

²⁰ Va tenuto presente il Decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede del 20-IX-1973 (AAS 65 [1973] 500), sulla convenienza di procedere ad un'adeguata catechesi per evitare ogni possibile scandalo dei fedeli. Si veda su questa tematica L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 91-93. Il Catechismo dice al riguardo: «Non si deve disperare della salvezza eterna delle persone che si sono date la morte. Dio, attraverso le vie che egli solo conosce, può loro preparare l'occasione di un salutare pentimento. La Chiesa prega per le persone che hanno attentato alla loro vita» (n. 2283).

²¹ *Gaudium et spes*, n. 27.

morte; conduci giù alle porte degli inferi e fai risalire” (*Sap* 16, 13; cf. *Tb* 13, 2)»²².

Alla luce di quando abbiamo appena detto sul principio dell’inviolabilità della vita umana²³, la comprensione dell’immoralità del suicidio sul piano oggettivo non dovrebbe presentare delle difficoltà. Anche nei casi più estremi di persone abbandonate da tutti, in cui la propria vita sembri più un onere che una vantaggio per la società, l’uccisione intenzionale di sé è la negazione del soggetto morale stesso, immagine del Dio vivente, per la quale ci si sottrae radicalmente a qualsiasi compito etico che il vivere può portare con sé (la malattia e il dolore, la solitudine, l’handicap, le colpe passate da espiare, i fallimenti di cui ci si devono assumere le conseguenze, ecc.). Con il soggetto morale, è l’intero ordine morale che viene oggettivamente negato. Tuttavia, sul piano della responsabilità soggettiva ci sono condizioni e situazioni talmente complesse che talvolta solo Dio può valutarle.

La tradizione morale denominava “suicidio indiretto”, espressione certamente sfortunata, quei comportamenti che, mirando intenzionalmente alla consecuzione di un bene importante o necessario, comportano un grave pericolo per la vita. Il pericolo di morte (e eventualmente la morte stessa) non è cercato né voluto in modo alcuno, né come fine né come mezzo, ma tollerato in quanto legato alle azioni che è necessario porre per altri e importanti motivi. Militari, poliziotti, medici e sacerdoti che accudiscono persone affette da malattie infettive gravi, ecc. devono talvolta correre gravi rischi. Tali comportamenti sono moralmente leciti e talvolta dovuti quando non esiste altra via per ottenere o difendere beni necessari, o almeno di una importanza proporzionata al rischio che si corre. Il bene comune, la vita fisica o spirituale degli altri, ecc. possono rendere moralmente giusti i comportamenti altamente rischiosi.

3. Le attività pericolose

Un capitolo diverso è costituito da quelle attività che per la loro natura, o per il modo in cui vengono svolte da una determinata persona, mettono in pericolo la vita propria o altrui, il più delle volte per motivazioni banali. A questa categoria appartengono certi comportamenti nella guida (specialmente la

²² *Evangelium vitae*, n. 66.

²³ Si veda il saggio preceduto dal numero 3041.

guida in stato di ubriachezza o semiubriachezza, oppure in orari in cui la stanchezza è molto grande), sport estremi, sport per i quali una determinata persona non possiede le qualità o le attrezzature necessarie, diete alimentari non necessarie o eseguite senza il dovuto controllo medico, interventi medici superficiali o senza le dovute garanzie, trascuratezze gravi nella manutenzione di veicoli, aerei, ascensori, impianti domestici, ecc.

Anche quando il rischio non è cercato intenzionalmente, questi comportamenti costituiscono una colpa morale, che può essere anche grave. A seconda delle situazioni e delle circostanze, essi causano un numero di morti statisticamente rilevante, danno luogo a gravi tragedie familiari, e costituiscono un notevole peso economico per la società. Le strutture e il personale di soccorso, i sistemi sanitari e di previdenza, ecc. devono rimediare gravi danni che il più delle volte non hanno altra causa che l'imprudenza, la superficialità o la vanità di fare ciò che è di moda. Sul piano sociale e politico si deve notare che la condiscendenza riguardo a comportamenti irresponsabili, le cui gravi conseguenze ricadono alla fine sugli altri e sulla collettività, nulla ha a che vedere con il rispetto della libertà.

3043. La responsabilità verso la vita del prossimo (2005)¹

Angel Rodríguez Luño

Nello studio dell'inviolabilità della vita umana abbiamo esposto nei suoi tratti generali i principi teologici e la dottrina ecclesiale che fondano l'atteggiamento da tenere nei confronti della vita umana, sia tratti della propria vita oppure di quella del prossimo. Espressione normativa dell'atteggiamento ispirato alla giustizia è il comandamento "non uccidere". Abbiamo accennato che esso esclude assolutamente ogni forma di uccisione intenzionale di un essere umano innocente. Non esclude invece, o almeno non esclude assolutamente, altri comportamenti dai quali può seguire in diversi modi la morte di un essere umano. Sulla base dei fondamenti teologici già studiati, dobbiamo individuare adesso le diverse fattispecie e valutarne la moralità.

1. L'uccisione intenzionale dell'innocente

Sappiamo che l'enciclica *Evangelium vitae* ha riproposto una volta ancora, ma in modo assai solenne, la dottrina secondo cui «l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale»². Resta da spiegare invece che cosa è l'uccisione diretta e volontaria di un innocente.

Abbiamo già detto sopra che nel linguaggio tecnico della morale "innocente" non significa in questo contesto "colui che è senza colpa", ma "colui che non nuoce", cioè "colui che non sta aggredendo", tranne nel caso che avesse un titolo positivo e valido per farlo. Così, per esempio, un uomo completamente privato dall'uso di ragione a causa di una malattia mentale grave che aggredisce con violenza un'altra persona, pur non avendo la capacità di

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² *Evangelium vitae*, n. 57.

essere moralmente colpevole, non è un “innocente”, ma uno che attenta contro il diritto alla vita, dal quale è lecito difendersi. Invece un poliziotto che deve arrestare un delinquente per mandato del giudice è un “innocente”, e non un “ingiusto aggressore” al quale sarebbe lecito opporsi.

“Uccisione diretta e volontaria” significa uccisione intenzionale, vale a dire, ogni forma di attuare la scelta deliberata e consapevole di privare un essere umano innocente della sua vita, tanto se la privazione della vita del prossimo è voluta come fine, quanto se è voluta come mezzo per un altro fine, anche buono³. Chi agisce vuole coscientemente uccidere, e per questo compie l’azione. L’espressione “come fine o come mezzo” intende comprendere le due modalità del volere diretto⁴, in questo caso dell’uccisione diretta. Uccidere deliberatamente Tizio è la stessa cosa che “togliere di mezzo Tizio”, perché da qualche punto di vista si considera che la sua esistenza è un male. Questo può significare due cose: 1) che togliere di mezzo Tizio è voluto come fine in se stesso, e ciò accade quando l’ultima intenzione dell’azione è semplicemente che Tizio non esista più; 2) che togliere di mezzo Tizio è voluto come mezzo per un’altra intenzione: perché non intralci i propri programmi, perché è testimone oculare di un delitto che si vuole tenere nascosto, per evitare un pericolo alla propria salute, ecc.⁵.

All’uccisione intesa in questo modo si riferisce il pronunciamento di *Evangelium vitae*, n. 57 e il divieto assoluto di uccidere della tradizione morale della Chiesa. La scelta deliberata di uccidere non è mai conforme alla giustizia. L’uccisione intenzionale dell’innocente è sempre una colpa morale grave, uno dei peccati che gridano vendetta al cielo⁶ e da sempre considerati dal senso morale comune, dalle leggi civili e dalla Chiesa tra i peccati più gravi⁷. Ancor oggi comporta pene canoniche⁸. La negatività morale dell’omicidio può essere ancora ulteriormente aggravata quando l’omicida infrange con il

³ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 57.

⁴ Cfr. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003, cap. VI, sottoparagrafo 2 a).

⁵ Cfr. l’analisi di M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell’etica filosofica*, cit., pp. 280-289.

⁶ Cfr. Gn 4, 10; *Catechismo*, n. 2268.

⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 54.

⁸ Cfr. CIC, c. 1397.

suo atto vincoli naturali particolarmente importanti: è il caso dell'aborto e dell'infanticidio, del fratricidio, del parricidio e dell'uccisione del coniuge.

L'uccisione di un uomo innocente da parte di un altro può avvenire anche come effetto collaterale *non voluto* di un'azione il cui *effetto immediato e voluto è un altro*. Dentro di questa ipotesi si devono distinguere due fattispecie diverse.

a) Nella prima, la morte di un innocente avviene come effetto collaterale, previsto ma non voluto in modo alcuno, di un'azione buona, sia considerata in se stessa che nel suo effetto immediato voluto dall'agente. La morte dell'innocente è allora un *effetto indiretto* dell'azione posta dall'agente⁹. Veniamo a trovarci davanti ad un'azione dal duplice effetto¹⁰, e come tale va valutata moralmente. Se l'azione è buona per quanto riguarda il suo effetto immediato e l'intenzione che la ispira, e se la necessità di compierla è proporzionata all'importanza dell'effetto indiretto negativo (in questo caso la morte di un innocente), l'azione è moralmente lecita, e non può essere qualificata come omicidio. Così, per esempio, una persona giovane può avere una grave malattia che condurrà certamente alla morte entro pochi mesi se non subisce un intervento chirurgico. L'intervento è pericoloso. L'organismo può sopportare bene l'intervento, e allora il nostro giovane sarà definitivamente guarito da quel male, ma può anche non sopportarlo, e allora non uscirà con vita dalla sala operatoria. Se pur avendo agito il chirurgo a regola d'arte avviene la morte, essa sarà l'effetto collaterale, previsto ma non voluto, di un intervento terapeutico necessario. Non c'è omicidio alcuno. In questi casi, data la estrema gravità del possibile effetto collaterale negativo, è chiaro che la necessità o proporzionalità dell'azione da porre deve essere valutata con grande rigore e accuratezza.

Vale la pena considerare l'osservazione proposta da Günthör: «Dobbiamo essere molto guardinghi di fronte a certe definizioni dell'uccisione diretta e indiretta. Esse si allontanano dall'interpretazione tradizionale e hanno delle conseguenze deleterie. Per es., l'azione omicida diretta è stata identificata con un'azione che porta di *per sé* alla

⁹ Cfr. *Scelti in Cristo...*, cit., cap. VI, sottoparagrafo 2 b).

¹⁰ Cfr. *Scelti in Cristo...*, cit., cap. VI, sottoparagrafo 5 b). Si ricordi in particolare quanto là si dice sull'importanza di non confondere l'effetto indiretto con l'effetto voluto direttamente come mezzo. Il criterio distintivo fondamentale è il seguente: *perché l'effetto previsto di un'azione possa essere considerato oggetto indiretto della volontà, tale effetto non può essere voluto come il mezzo (sul piano reale, la causa) che permette di conseguire o di realizzare ciò che realmente interessa*. Ogni effetto che è visto e voluto come anello causale tra il soggetto e il suo fine è voluto direttamente come mezzo, e non può essere considerato né valutato come effetto indiretto.

morte, mentre ci troveremmo di fronte a una uccisione indiretta allorché la morte subentra *a motivo di una circostanza particolare di natura estrinseca* (per *accidens*). Questa spiegazione dei concetti è errata, come dimostrano un paio di esempi concreti: rimanere sopra un velivolo che si schianterà sicuramente al suolo, è un'azione che porta di *per sé* la morte; ciononostante siamo di fronte solo a un suicidio indiretto del pilota se egli, agendo così, mira a salvare delle abitazioni e degli uomini e non alla propria morte. Viceversa un'azione che risulta mortale solo a motivo di circostanze particolari, vale a dire *per accidens*, può essere un'uccisione diretta, come mostra l'esempio seguente: una certa iniezione non è di per sé mortale e può provocare la morte solo quando esistono determinate condizioni, per es. quando il paziente è già prima straordinariamente debole; orbene, qualora uno faccia un'iniezione di per sé non mortale a un ammalato grave, ma che risulterà tale a motivo delle condizioni del soggetto, ci troviamo ciononostante di fronte a un'uccisione diretta, qualora colui che agisce così miri intenzionalmente alla morte dell'altro» .

b) Una fattispecie diversa della precedente ha luogo quando la morte avviene come effetto non voluto e persino non previsto di un'azione moralmente negativa lesiva della persona che poi è morta, oppure come effetto non voluto e non previsto di una negligenza rilevante. Il primo caso viene chiamato dal diritto *omicidio preterintenzionale*, e lo commetterebbe, per esempio, colui che intende compiere e di fatto compie uno scippo, ma la persona derubata cade per terra, colpisce il marciapiede con la testa e muore. Il secondo caso viene chiamato *omicidio colposo*, e si ha, per esempio, quando un paziente muore in sala operatoria a causa di una negligenza grave del chirurgo. Il diritto riscontra una responsabilità penale in entrambi i casi, che viene punita anche se con una pena minore di quella inflitta all'omicidio intenzionale (*omicidio doloso*).

Dal punto di vista morale l'omicidio preterintenzionale dell'esempio precedente non è un omicidio direttamente volontario: non era stato previsto né voluto, neppure come mezzo: si è agito per rubare, non per uccidere. Da quel tipo di azione generalmente non segue la morte, anche se talvolta capita. Tuttavia l'agente è moralmente responsabile della morte causata, anche se in grado minore di chi uccide intenzionalmente. La ragione è stata studiata nella morale generale a proposito della responsabilità morale sugli eventi susseguenti l'azione volontaria: «Siamo responsabili delle conseguenze negative delle nostre azioni cattive, anche se queste conseguenze non erano state previste, pur essendo prevedibili. Le avremmo potuto evitare se avessimo fatto ciò che è buono o se non avessimo compiuto l'azione cattiva»¹², che avevamo il dovere di non compiere. La stessa ragione vale per l'omicidio colposo, anche se generalmente in modo più attenuato. Tutto dipende della natura e della colpevolezza della negligenza in ogni singolo caso.

¹¹ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta...*, cit., III, n. 462.

¹² *Scelti in Cristo...*, cit., p. 208.

La morte di qualcuno può essere causata infine in modo del tutto involontario e incolpevole. Sarebbe il caso, per esempio, di chi allenandosi in un poligono di tiro nel rispetto di tutte le norme di sicurezza, uccide una persona che in modo inspiegabile e assolutamente non prevedibile viene a trovarsi in un luogo vietato, dove non ci doveva essere nessuno. Tale morte non è moralmente imputabile.

2. La legittima difesa

L'insegnamento più recente della Chiesa sulla legittima difesa è espresso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* e nell'enciclica *Evangelium vitae*. «La legittima difesa delle persone e della società non costituisce un'eccezione alla proibizione di uccidere l'innocente»¹³. La legittima difesa è intenzionalmente un atto di autodifesa, l'eventuale ferimento o morte dell'ingiusto aggressore è involontario¹⁴. L'eventuale morte va attribuita infatti «allo stesso aggressore che vi si è esposto con la sua azione, anche nel caso in cui egli non fosse moralmente responsabile per mancanza dell'uso della ragione»¹⁵. Far rispettare il diritto alla vita propria o altrui è un principio fondamentale della morale, e «chi difende la propria vita non si rende colpevole di omicidio»¹⁶, purché nell'autodifesa non si usi maggior violenza del necessario. «La legittima difesa può essere non soltanto un diritto, ma un grave dovere, per chi è responsabile della vita di altri, del bene comune della famiglia o della comunità civile»¹⁷. Al diritto di difendersi si potrebbe rinunciare «solo in forza di un amore eroico, che approfondisce e trasfigura lo stesso amore di sé, secondo lo spirito delle beatitudini evangeliche (cfr. *Mt* 5, 38-48)»¹⁸.

Non mancano autori che suscitano dei dubbi sulla liceità della legittima difesa e sulla sua compatibilità con lo spirito evangelico¹⁹. Ci sembra che que-

¹³ *Catechismo*, n. 2263.

¹⁴ Cfr. *Catechismo*, n. 2263, che riporta le parole di san Tommaso: *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

¹⁵ *Evangelium vitae*, n. 55. L'enciclica rimanda a san Tommaso, *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7, e a san Alfonso De' Liguori, *Theologia moralis*, I, III, tr. 4, c. 1, dub. 3.

¹⁶ *Catechismo*, n. 2264.

¹⁷ *Catechismo*, n. 2265.

¹⁸ *Evangelium vitae*, n. 55.

¹⁹ Per esempio K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, pp. 488-499. Trattamento più equilibrato del problema in F. D'AGOSTINO, *Omicidio e legittima difesa*, in *Nuovo Dizio-*

sti dubbi procedono in buona parte da un'inesatta comprensione della natura dell'atto di autodifesa. Esso non è una scelta intenzionale dell'uccisione o comunque della violenza per difendersi o per prevenire un'aggressione. Se così fosse, l'autodifesa sarebbe uccisione diretta e volontaria di un aggressore, e quindi una scelta di farsi giustizia da sé, che certamente non è lecita. Fare giustizia è compito delle pubbliche autorità. San Tommaso afferma decisamente che è illecito che un privato cittadino «miri (*intendat*) direttamente a uccidere per difendere se stesso»²⁰.

Nell'autodifesa non c'è invece la scelta di uccidere l'aggressore. L'autodifesa si dirige contro l'azione omicida posta in essere dall'aggressore, e non contro la sua vita. Se avviene la morte dell'aggressore, morte che si cerca di evitare e che certo non si desidera, essa è una conseguenza collaterale non intenzionale dell'azione lecita e persino doverosa di difendersi²¹. Le condizioni normalmente richieste dai moralisti perché l'atto di autodifesa sia lecito sono: che si tratti di un'aggressione ingiusta in atto, che si usi il minimo di violenza indispensabile per respingere l'aggressione (*moderamen inculpatae tutelae*), che il male arrecato sia proporzionato al bene difeso. Esse non sono altro in realtà che i criteri che ci permettono di sapere che l'atto giudicato è stato veramente un atto di autodifesa e che la morte dell'aggressore — se c'è stata — si è verificata come conseguenza collaterale non intenzionale dell'atto di autodifesa. L'autodifesa è qualcosa di molto diverso della punizione, della vendetta e dello sfogo dell'odio o dell'ira contro l'aggressore.

Come si è detto, in alcune particolari circostanze una persona può sentirsi chiamata a esercitare eroicamente la carità e la mitezza rinunciando a difendere la propria vita dall'aggressione. Tale rinuncia non può essere presentata però come un dovere morale generale. In ogni caso si eviterà di mettere il Vangelo — con le sue esigenze di carità, mitezza e perdono — in contraddizione con le esigenze fondamentali della giustizia. Il Vangelo ci chiama alla

nario di Teologia Morale, cit., pp. 826-830; L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 51-61 (con bibliografia). Corretto nelle conclusioni operative, ma un po' sbilanciato nell'impostazione è a nostro giudizio il recente e ottimo studio di M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, Edizioni Camilliane, Torino 2004, pp. 123-136.

²⁰ *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

²¹ Per l'analisi particolareggiata della struttura dell'atto di autodifesa legittima si veda M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 312-319. Un'analisi più ampia, con la discussione delle opinioni discordanti, in ID., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001, 434-455.

mitezza e al perdono, ma né tutela l'aggressione né può essere invocato per colpevolizzare chi si difende con moderazione e senza odio.

3. La giustizia penale e la pena di morte

La giustizia penale è una parte potenziale della virtù della giustizia, vale a dire, una specie di giustizia. Alcuni la ritengono parte della giustizia distributiva; per altri invece sta nell'ambito della giustizia generale o legale oppure della giustizia commutativa. La giusta pena, a seconda dei casi e della prospettiva in cui viene vista, ha degli aspetti che la rendono affine a ciascuna delle tre specie di giustizia appena citate²². Comunque a noi interessa sottolineare adesso che senza alcun dubbio appartiene alla giustizia che le pubbliche autorità dello Stato puniscano con pene adeguate i delitti commessi dai cittadini. Ed è in questa prospettiva che deve essere affrontato il delicato tema della pena di morte.

La liceità o meno della pena di morte è un argomento che suscita oggi grandi controversie, che hanno anche una lunga storia, alla quale ci riferiremo in modo sintetico²³. Il quinto comandamento del Decalogo, "non uccidere", è parte della Legge di Mosè che prevede la pena di morte per diversi delitti. Diversi studi specialistici hanno cercato di ridimensionare o di rileggere questo fatto²⁴, il fatto tuttavia sussiste in tutta la sua evidenza. Nel Nuovo Testamento non c'è alcun testo che offra una legittimazione esplicita della pena di morte. Da *Rm* 13, 4 non se ne può trarre una giustificazione chiara. Ma neppure ci

²² Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., II, n. 71.

²³ Sulla pena di morte si vedano: A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, nn. 479-490; L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 63-82 (con ampia bibliografia); M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, cit., pp. 137-158; C. CAFFARRA, *Riflessione teologica sul diritto penale dello Stato*, «Jus» 26 (1979) 367-371; A. BONDOLFI, *Pena e pena di morte*, Dehoniane, Bologna 1985; L. EUSEBI, *Cristianesimo e retribuzione penale*, in L. EUSEBI (ed.), *La funzione della pena: il commiato da Kant e da Hegel*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 173-213; S. COTTA, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Torino 1989; G. CONCETTI, *Pena di morte*, Piemme, Casale Monferrato 1993; N. BLÁZQUEZ, *Pena de muerte*, San Pablo, Madrid 1994; M.A. CATTANEO (ed.), *Pena di morte e civiltà del diritto*, Giuffrè, Milano 1997; S. FEMINIS, *La pena di morte oggi nel mondo*, «Aggiornamenti Sociali» 49 (1998) 421-432; A. ACERBI – L. EUSEBI (edd.), *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

²⁴ Cfr. P. RÉMY, *Peine de mort et vengeance dans la Bible*, «Science et esprit» 19 (1967) 323-350; E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto tra cristianesimo e pena*, Giuffrè, Milano 1987.

sono nel Nuovo Testamento condanne di principio della pena capitale, anche se lo spirito evangelico implica il superamento della legge del taglione e sembra puntare verso altre strade nella lotta contro il male.

I Padri e gli scrittori ecclesiastici preniceni sono generalmente contrari alla pena di morte, così come al servizio militare e alle altre manifestazioni di violenza. I testi di sant'Agostino sono suscettibili di diverse interpretazioni²⁵. Il fatto è che nel Medioevo a poco a poco si affermò la tesi delle legittimità della pena di morte. Agli inizi del secolo XIII la *Professio fidei* stabilita per la conversione dei valdesi comprendeva la legittimità della pena di morte²⁶. Di questa opinione è san Tommaso e il beato Giovanni Duns Scoto e con essi tanti altri dottori medioevali²⁷. Lutero, Zwingli e Calvino seguono l'opinione dei medioevali, con diverse sfumature. La tesi favorevole alla legittimità sarà pacificamente accettata dalla tradizione manualistica, sia cattolica che protestante, tranne poche eccezioni. K. Barth si oppose decisamente alla pena di morte per un motivo cristologico: la pena di morte non ha ragione di essere dopo che Cristo ha espiato sulla Croce per tutti i crimini e per tutte le violazioni dell'ordine pubblico. Tuttavia anche Barth la ritiene giusta e persino necessaria in casi di straordinaria gravità (stato di guerra, tradimento della patria)²⁸.

Il *Catechismo del Concilio di Trento* riteneva lecita la pena di morte²⁹. Alcuni pontefici, trattando la questione in modo quasi sempre incidentale,

²⁵ N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según San Agustín*, Madrid 1977, ritiene che sant'Agostino negò l'eticità della pena di morte. Ma ci sono testi del Vescovo di Ipona che fanno pensare diversamente. Cfr. per esempio M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, cit., p. 142.

²⁶ «Per quanto riguarda il potere secolare dichiariamo che può esercitare il giudizio di sangue senza peccato mortale, purché nel portare la vendetta proceda non per odio ma per atto di giustizia, non in modo incauto, ma con riflessione» (DH 795).

²⁷ Cfr. *S.Th.*, II, q. 11, a. 3; q. 64, aa. 2-3; *C.G.*, III, 146. Con la sua abituale determinazione, N. Blázquez ritiene che san Tommaso «si sbaglia solennemente»: N. BLÁZQUEZ, *La pena di morte*, in E. SGRECCIA – R. LUCAS (edd.), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, cit., p. 415. Si veda anche N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno*, «Revista Chilena de Derecho» 10 (1983) 277-316; *La pena de muerte*, Madrid 1994, pp. 57-76; 125-162. A noi la questione non sembra così chiara né così semplice. Difende l'argomentazione tomista L. DEWAN, *Thomas Aquinas, Gerard Bradley, and the Death Penalty: Some Observations*, «Gregorianum» 82 (2001) 149-165.

²⁸ Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, pp. 506 ss.; 510-515.

²⁹ Cfr. *Il Catechismo Romano Commentato*, Ares, Milano 1990, pp. 356-358.

hanno sostenuto la stessa tesi³⁰. Recentemente il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e l'enciclica *Evangelium vitae* hanno svolto un'attenta riflessione³¹. La prima edizione del *Catechismo* (1992) ne parla nell'ottica della legittima difesa. Seguendo «l'insegnamento tradizionale della Chiesa», afferma la liceità della pena di morte in casi di estrema gravità³², aggiungendo però che «se i mezzi incruenti sono sufficienti per difendere le vite umane dall'aggressore e per proteggere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone, l'autorità si limiterà a questi mezzi, poiché essi sono meglio rispondenti alle condizioni concrete del bene comune e sono più conformi alla dignità della persona umana»³³. L'enciclica *Evangelium vitae* prende atto del fatto che «si registra, nella Chiesa come nella società civile, una crescente tendenza che ne chiede un'applicazione assai limitata ed anzi una totale abolizione»³⁴. Chiarisce che il problema va inquadrato nell'ottica di una giustizia penale che sia sempre più conforme alla dignità dell'uomo e al disegno di Dio sull'uomo e la società³⁵. E aggiunge: «la pena che la società infligge “ha come primo scopo di riparare al disordine introdotto dalla colpa” (*Catechismo*, n. 2266). La pubblica autorità deve farsi vindice della violazione dei diritti personali e sociali mediante l'imposizione al reo di una adeguata espiazione del crimine, quale condizione per essere riammesso all'esercizio della propria libertà. In tal modo l'autorità ottiene anche lo scopo di difendere l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone, non senza offrire allo stesso reo uno stimolo e un aiuto a correggersi e redimersi (cfr. *Ibidem*). È chiaro che, proprio per conseguire tutte queste finalità, *la misura e la qualità della pena* devono essere at-

³⁰ Cfr. PIO XI, Enc. *Casti Connubii*, 31-XII-1930: DH 3720; PIO XII, *Allocuzione*, 13-IX-1952: AAS 44 (1952) 787: «Anche quando si tratta della esecuzione di un condannato a morte, lo Stato non dispone del diritto dell'individuo alla vita. In tal caso il pubblico potere si limita a privare il condannato del *bene* della vita in espiazione della sua colpa, dopo che con il suo crimine si è già privato da solo del *diritto* alla vita».

³¹ Cfr. oltre al contributo già citato di N. Blázquez, F. COMPAGNONI, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Rivista di Teologia Morale» 25 (1993) 263-267; L. EUSEBI, *Il nuovo Catechismo e il problema della pena*, «Humanitas» 48 (1993) 285-296; P. FERRARI DA PASSANO, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa cattolica*, «La Civiltà Cattolica» 144/4 (1993) 14-26; M. HENDRICKX, *Le magistère et la peine de mort. Réflexions sur le Catéchisme et Evangelium vitae*, «Nouvelle Revue Théologique» 118 (1996) 3-22.

³² Cfr. *Catechismo*, n. 2266 (edizione del 1992).

³³ *Catechismo*, n. 2267 (edizione del 1992).

³⁴ *Evangelium vitae*, n. 56.

³⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 56.

tentamente valutate e decise, e non devono giungere alla misura estrema della soppressione del reo se non in casi di assoluta necessità, quando cioè la difesa della società non fosse possibile altrimenti. Oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti»³⁶. Nel 1997 è stata pubblicata l'*Editio Typica* latina del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che ha introdotto alcune modificazioni nel trattamento della pena di morte, per meglio adeguarlo all'enciclica *Evangelium vitae*. Nel suo n. 2267, adesso più ampio, viene riconosciuta la liceità in linea di principio della pena di morte in conformità alla «*traditionalis doctrina Ecclesiae*», sempre che ci sia certezza assoluta dell'identità e della responsabilità del reo e che non esista altra via per difendere efficacemente le vite umane³⁷. E infine aggiunge «In verità, oggi, a seguito delle possibilità di cui uno Stato dispone per reprimere efficacemente il crimine mettendo in condizione di non nuocere colui che l'ha commesso, senza toglierli definitivamente la possibilità di redimersi, i casi nei quali sia assolutamente necessario sopprimere il reo “sono ormai molto rari [...] se non addirittura praticamente inesistenti” (*Evangelium vitae*, n. 56)»³⁸. Giovanni Paolo II ha dichiarato di vedere un segno di speranza nel crescente riconoscimento che la dignità della vita umana non deve mai essere negata, nemmeno a chi ha fatto del male, rinnovando l'appello «affinché si crei un consenso per abolire la pena di morte, che è crudele e inutile»³⁹.

Sul piano del diritto e dell'etica politica, da quando C. Beccaria scrisse

³⁶ *Evangelium vitae*, n. 56.

³⁷ Come giustamente nota Ciccone, il fatto che l'edizione latina del *Catechismo* parli ancora di una dottrina tradizionale della Chiesa circa la liceità in linea di principio della pena di morte, impone rigorosa cautela prima di considerare incontestabile la tesi di Blázquez, secondo la quale esisterebbe una vera tradizione apostolica sulla non liceità della pena di morte, e solo una tradizione ecclesiastica tardiva sulla sua liceità, tradizione questa che poco avrebbe a che vedere con lo spirito della tradizione apostolica originale. Per i riferimenti alle opere di Blázquez si veda L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 72-73. Teologicamente problematico ci sembra il cammino intrapreso da Blázquez. Pensiamo che la soluzione al problema vada cercata per altre strade.

³⁸ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, n. 2267: «Revera nostris diebus, consequenter ad possibilitates quae Statui praesto sunt ut crimen efficaciter reprimatur, illum qui hoc commisit, innoxium efficiendo, quin illi definitive possibilitas substrahatur ut sese redimat, casus in quibus absolute necessarium sit ut reus supprimatur, “admodum raro [...] intercidunt [...], si qui omnino iam reapse accidunt” (*Evangelium vitae*, n. 56)».

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia tenuta a Saint Louis (USA)*, 27-I-1999, 5: *Insegnamenti* 22/1 (1999) 269.

in noto libro *Dei delitti e delle pene* (Livorno 1764), contrario alla pena di morte, sono stati accuratamente esaminate e bilanciate le ragioni pro e contro la pena di morte. Alla luce di tale discussione Günthör scriveva: «Nel tempo moderno i progressi della conoscenza della dignità umana e delle motivazioni profonde e complicate dell'agire umano, i mezzi che lo Stato possiede per tutelare l'ordine pubblico, la necessità che la pubblica opinione — supposto naturalmente che sia giusta e motivata — concordi con il diritto penale e altri motivi ancora rendono molto perplessi nei confronti della pena di morte. Inoltre bisogna considerare che lo spirito del vangelo esorta a trattare con mitezza anche l'individuo che si è reso gravemente colpevole. Tuttavia non è possibile dimostrare con evidenza che la pena di morte vada chiaramente respinta in ogni caso come immorale»⁴⁰.

Dobbiamo ora esprimere la nostra posizione. Occorre chiarire in primo luogo che il problema della pena di morte non deve essere collegato al comandamento “non uccidere”, perché questo non si riferisce ad essa. Ciò risulta chiaramente dal fatto che nella cultura morale e giuridica del popolo ebraico e di molti altri popoli la volontà e la consapevolezza di rispettare completamente il quinto comandamento coesisteva pacificamente con il ricorso alla pena di morte. La scelta di uccidere intenzionalmente un uomo presa da una persona privata è un tipo di azione morale essenzialmente diversa dalla scelta di ristabilire la giustizia violata mediante l'applicazione della pena di morte, quando si ritiene che la pena capitale sia necessaria a tale scopo. Quest'ultima è un atto della giustizia penale. La questione da risolvere non è quindi se la pena di morte sia compatibile con il quinto comandamento del Decalogo⁴¹, ma piuttosto se, nell'ambito della giustizia penale, che secondo l'ordinamento divino lo Stato deve amministrare, la pena di morte è una pena adeguata per alcuni delitti⁴². E l'adeguatezza di una pena così cruenta dipende dalla sua necessità o alta convenienza: per ristabilire la giustizia e tutelare il

⁴⁰ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 490. Si ricordi che quest'opera è anteriore al *Catechismo* e all'*Evangelium vitae*.

⁴¹ Neppure l'argomentazione di K. Barth è concludente, perché confonde due piani che sono ben diversi. Si veda la confutazione di A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 482.

⁴² Si tenga presente che se *Rm* 13, 1-7 non può probabilmente essere invocato come una prova inconfutabile della liceità della pena di morte in linea di principio, esso dimostra sicuramente che la potestà delle autorità statali «nel campo del diritto penale e della pubblica sicurezza proviene loro da Dio» (H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia Editrice, Brescia 1982, p. 631).

bene comune è necessaria o molto conveniente la pena di morte? Applicare la pena di morte è veramente un atto della giustizia penale?

Pensiamo che a questa domanda la giustizia penale non possa dare una risposta valida per tutti i periodi storici. Le circostanze sono molto diverse. E l'orientamento proposto dall'enciclica *Evangelium vitae* è riferito all'oggi e dipende, anche se solo in parte, di una questione di fatto: «Oggi, però, a seguito dell'organizzazione sempre più adeguata dell'istituzione penale, questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti»⁴³. Oggi ci sono tuttavia situazioni differenziate, e in alcuni paesi l'organizzazione dell'istituzione penale non è così evoluta; in altri, la delinquenza organizzata è talmente potente che lo Stato non riesce neppure a controllare il territorio (si pensi ad alcuni gruppi di narcotrafficcanti); ancora in altri la corruzione degli apparati pubblici rende in pratica impuniti gravi e ripetuti delitti e, infine, lo sviluppo attuale del terrorismo rende più sottile la distinzione tra il crimine e la guerra.

Siamo tuttavia del parere che l'evoluzione attuale della coscienza morale e giuridica, che vorrebbe limitare e persino abolire la pena di morte, sia positiva, purché venga liberata da certe ambiguità: in primo luogo perché l'apprezzamento della vita di chi è colpevole di gravi reati non può mettersi allo stesso livello del rispetto della vita degli innocenti; inoltre, e soprattutto, perché se le ambiguità non vengono corrette si arriva a situazioni palesemente ingiuste, nelle quali lo Stato viene meno ad alcuni dei suoi più fondamentali compiti in ordine al bene comune. Infatti, uno Stato che punisse la sottrazione criminale di milioni di euro dall'erario pubblico con una multa di mille euro, sarebbe uno Stato che non tutela il bene comune e che in pratica incoraggia a commettere tale delitto. Per la stessa ragione uno Stato che punisce gravi delitti di sangue, anche stragi terroristiche, con pene carcerarie assai ridotte, che poi quasi mai vengono scontate interamente, e che addirittura commette errori di valutazione nel permettere al reo di uscire dal carcere ogni tanto, circostanza della quale talvolta il reo si serve per continuare a delinquere e persino per tornare a uccidere, è uno Stato che viene meno al suo dovere fondamentale di tutelare la vita e la sicurezza. E ciò è in sé un'ingiustizia molto grave. Lo Stato tradisce una parte essenziale della sua ragione di essere — la tutela di beni quali la vita, la sicurezza, la libertà e la giustizia —, e il sistema giuridico diventa quasi un sistema di protezione del delinquente.

⁴³ *Evangelium vitae*, n. 56.

Alcuni difendono o sono perplessi sull'abolizione della pena di morte non per disprezzo della vita, né per insensibilità nei confronti di una pena così cruenta, ma perché in certe situazioni non sono convinti che altrimenti la vita umana possa godere di una protezione adeguata e reale. Non si illudono pensando che l'esistenza della pena di morte farà diminuire i reati (cosa che non sembra dimostrata), ma ritengono che, indipendentemente dall'efficacia preventiva, sia ingiusto un sistema penale che non riesce ad esprimere il valore e la dignità della vita innocente. L'obiezione secondo la quale è contraddittorio sopprimere la vita in nome della dignità della vita, non convince. Sarebbe applicabile a qualsiasi pena: in nome della libertà dei cittadini onesti il reo mandato in carcere viene privato della libertà; in nome della proprietà degli incolpevoli, la proprietà del colpevole viene lesa mediante una multa o una requisizione dei beni, ecc. Il grande valore di un bene giustifica la diversità di trattamento tra chi lo rispetta e chi attenta contro di esso.

Alla luce di queste riflessioni, l'indicazione di *Evangelium vitae* può essere vista come un compito che si apre davanti a noi. Essa non dichiara la illiceità della pena di morte in ogni circostanza. Conformemente ai progressi della nostra sensibilità nei confronti della dignità umana, ci spinge a far sì che il sistema giuridico e l'istituzione penale riescano ad esprimere adeguatamente, da ogni punto di vista, il rispetto e il valore dei beni degni di tutela. Ciò renderà possibile il raggiungimento del auspicato consenso per abolire definitivamente la pena di morte in tutti i paesi.

4. La guerra

Se la concordia tra gli uomini e tra i popoli si annovera tra i beni più fondamentali, la guerra costituisce uno dei mali più crudeli e devastanti. La pace e la guerra sono state oggetto, e lo sono ancor più oggi, di riflessione e dibattito da parte dei moralisti e dei governanti. Nella tradizione teologica cattolica c'è una dottrina morale sulla guerra (sant'Agostino, san Tommaso, F. De Vitoria, ecc.), che il recente Magistero della Chiesa ha ripreso e aggiornato alla luce dell'esperienza e delle condizioni politiche e militari attuali. A questo riguardo sono di grande importanza documenti come l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (11-IV-1963), la Cost. Past. *Gaudium et spes* (nn. 77-82), e la sintesi offerta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 2302-2317).

I teologi cattolici, seguendo sant'Agostino, non hanno mai perso di vista che la pace è il grande bene umano e cristiano da cercare e da conservare. Il

Vescovo d'Iponna aborrisce la guerra e difende costantemente la pace: «La pace deve essere nella volontà e la guerra solo una necessità, affinché Dio ci liberi dalla necessità e ci conservi nella pace [...] Sia pertanto la necessità e non la volontà il motivo per togliere di mezzo il nemico che combatte»⁴⁴. Tuttavia, si rende conto che, a causa del peccato, esistono uomini ingiusti e violenti a cui si deve togliere la possibilità di nuocere; ciò però non può essere fatto in modo immorale. Perciò in diversi suoi libri indica alcuni criteri per farlo lecitamente⁴⁵: non è sant'Agostino a proporre la teoria della “guerra giusta”, sebbene saranno le sue idee quelle che prenderanno i teologi posteriori per teorizzarla.

I grandi maestri medioevali, sulla scia di Agostino e comprendendo realisticamente che non sempre sarà possibile evitare la guerra, si sono preoccupati di formulare le condizioni sotto le quali è giusto intraprendere un conflitto armato, nonché il modo in cui esso deve svolgersi per rimanere lecito. È la dottrina della “guerra giusta”. Per quanto riguarda l'entrata in guerra, queste condizioni sono sostanzialmente tre: che sia dichiarata dalla suprema autorità politica dello Stato, che risponda a una causa giusta e grave, e che sia ispirata da un'intenzione retta⁴⁶. Per causa giusta e grave intendevano sia la difesa dello Stato che vede minacciata la propria esistenza e i propri beni dall'aggressione di un altro Stato (guerra difensiva), sia la guerra aggressiva se essa è l'unico modo per raggiungere fondati e gravi diritti o per ristabilire la giustizia dopo una grave ingiuria subita. Ma doveva trattarsi in ogni caso di questioni gravi, perché la guerra era vista sempre come l'ultimo mezzo per rimuovere il caso di estrema necessità dalla comunità. Agire con retta intenzione significa cercare la pace e il bene comune, o evitare un grande male incombente. Per quanto riguarda invece il modo di condurre la guerra ci si deve mantenere liberi dalla sete di vendetta, dalla crudeltà e implacabilità, rispettare i cittadini non combattenti e osservare le norme stabilite dal *ius gentium* (oggi parleremmo delle convenzioni internazionali).

⁴⁴ SANT'AGOSTINO, *Lettera 189 (a Bonifacio)*, 6: NBA 23, 199. In un'altra lettera scrive: «Titolo più grande di gloria è proprio quello di uccidere la guerra con la parola, anziché uccidere gli uomini con la spada, e procurare o mantenere la pace con la pace e non già con la guerra» *Lettera 229 (a Dario)*, 2: NBA 23, 709.711.

⁴⁵ Cfr. *La Città di Dio*, 19, 7: NBA 5/3, 37; *Questioni sull'Ettateuco*, 6, 10: NBA 11/2, 1141; *Contro Fausto*, 22, 74-75: CSEL 25, 671-674; *Lettera 138 (a Marcellino)*, 2, 14: NBA 22, 185.187; *Lettera 153 (a Macedonio)*, 6, 16: NBA 22, 541.

⁴⁶ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 40, a. 1.

La esperienza tragica delle guerre moderne, l'aumento del potenziale distruttivo delle armi, lo sviluppo dei rapporti diplomatici e del diritto internazionale, nonché l'esistenza di organismi internazionali, pur con i suoi limiti, spiegano il modo parzialmente nuovo in cui oggi la Chiesa esprime la sua dottrina sulla guerra.

L'approccio sia della *Gaudium et spes* che del *Catechismo* è significativo. Non si tratta innanzitutto di delimitare le condizioni della guerra giusta, quanto di esporre e motivare la grave esigenza morale di evitare la guerra. Detto questo, in entrambi i documenti si riconosce che la guerra non è immorale sempre e in assoluto. «La guerra non è purtroppo estirpata dalla umana condizione. E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà una autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa»⁴⁷. Notiamo subito che si contempla solo la liceità della guerra difensiva, cioè l'azione armata con la quale uno Stato si difende legittimamente, dopo aver fatto ogni tentativo per raggiungere una soluzione pacifica. Sotto questo aspetto, la guerra sarà talvolta non solo lecita, ma anche doverosa: «I capi di stato e coloro che condividono la responsabilità della cosa pubblica hanno dunque il dovere di tutelare la salvezza dei popoli che sono stati loro affidati, trattando con grave senso di responsabilità cose di così grande importanza»⁴⁸. Viene esclusa la guerra di aggressione: «Ma altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa voler imporre il proprio dominio su altre nazioni. Né la potenza bellica rende legittimo ogni suo uso militare o politico»⁴⁹. Senz'altro è immorale la guerra di aggressione senza causa giusta, ma sembra che essa si vuole escludere anche come mezzo per riparare le ingiustizie subite. Viene incoraggiato il dialogo, il negoziato, la discussione nell'ambito degli organismi internazionali.

Anche il *Catechismo* contempla solo la guerra difensiva, e ne riassume le condizioni di liceità morale: «Si devono considerare con rigore le strette condizioni che giustificano una *legittima difesa con la forza militare*. Tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. Occorre contemporaneamente:

⁴⁷ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

- Che il danno causato dall'aggressore alla nazione o alla comunità delle nazioni sia durevole, grave e certo.

- Che tutti gli altri mezzi per porvi fine si siano rivelati impraticabili o inefficaci.

- Che ci siano fondate condizioni di successo.

- Che il ricorso alle armi non provochi mali e disordini più gravi del male da eliminare. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione.

Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della "guerra giusta"⁵⁰. Si aggiunge che «la valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune»⁵¹, che hanno anche «il diritto e il dovere di imporre ai cittadini gli *obblighi necessari alla difesa nazionale*»⁵².

Per quanto riguarda lo svolgimento dei conflitti armati, si fa presente la perenne validità della legge morale, nonché le norme sul rispetto dei non combattenti, dei soldati feriti e dei prigionieri. Le azioni manifestamente contrarie al diritto delle genti sono dei crimini. «Non basta un'obbedienza cieca a scusare coloro che vi si sottomettono. Così lo sterminio di un popolo, di una nazione o di una minoranza etnica deve essere condannato come un peccato mortale. Si è moralmente in obbligo di far resistenza agli ordini che comandano un genocidio»⁵³. La *Gaudium et spes* formula una esplicita condanna della guerra totale: «Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato»⁵⁴. Serie riserve morali vengono formulate riguardo all'accumulo delle armi⁵⁵ e alla loro incontrollata produzione e commercio⁵⁶.

⁵⁰ *Catechismo*, n. 2309.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Catechismo*, n. 2310.

⁵³ *Catechismo*, n. 2313.

⁵⁴ *Gaudium et spes*, n. 80. Ripreso nel *Catechismo*, n. 2314.

⁵⁵ Cfr. *Catechismo*, n. 2315. Si veda anche *Gaudium et spes*, n. 81.

⁵⁶ Cfr. *Catechismo*, n. 2316. Si vedano PONT. CONS. DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Il commercio internazionale delle armi*, 1-V-1994; AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e aspetti etico-morali*, Vita e Pensiero, Milano 1980; AA.VV., *Armi e disarmo oggi. Problemi morali, economici ed strategici*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

La liceità della guerra difensiva è generalmente ammessa dal diritto internazionale. La Carta delle Nazioni Unite vieta l'uso della forza nelle relazioni internazionali (Art. 2 § 4). Tuttavia l'Art. 51 stabilisce che «nessuna disposizione del presente Statuto pregiudica il diritto naturale di legittima difesa individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale»⁵⁷. Ci sono tra i giuristi diverse opinioni sull'estensione del principio di legittima difesa. A noi sembra chiaro che dal punto di vista morale l'aggressore non sempre è chi spara il primo colpo, così come chi spara il secondo colpo non coincide sempre con chi si difende legittimamente. Si difende chi reagisce con la forza ad un'aggressione grave immediatamente imminente. Aggredisce chi causa un danno durevole e certo talmente grave da soffocare un intero popolo e renderne molto difficile la sopravvivenza.

Le guerre moderne sono così devastanti che è quasi impossibile pensare che ad esse non corrispondano gravissime colpe morali da una o da entrambi le parti, nonché di chi arma e spinge le parti alla lotta. Esiste il grave dovere di impiegare tutti i mezzi a disposizione per raggiungere una soluzione pacifica dei conflitti e delle situazioni di ingiustizia. Gravissima è la responsabilità di chi per interessi commerciali o di guadagno economico, oppure per motivazioni di dominio o di strategia geopolitica, scatena e alimenta conflitti che causano distruzione e morte a grande scala. Lo stesso si deve dire di quanti vogliono giustificare la violenza con motivazioni religiose.

Una menzione speciale merita il terrorismo. La *Gaudium et spes* dice giustamente che la complessità «delle odierne situazioni e la intricata rete delle relazioni internazionali, fanno sì che vengano portate in lungo, con nuovi metodi, e per di più insidiosi e sovversivi, guerre più o meno latenti. In molti casi il ricorso ai sistemi del terrorismo è considerato anch'esso un nuovo metodo di guerra»⁵⁸. Il terrorismo merita la più severa e incondizionata condanna morale⁵⁹, così come è del tutto immorale che ampi settori della comunità internazionale lo ammettano tacitamente, secondo le proprie affinità

⁵⁷ Un esempio di applicazione del diritto naturale di legittima difesa collettiva riconosciuto dalla Carta delle Nazioni Unite può essere la risoluzione del Consiglio di Sicurezza n. 661/1990, in occasione dell'invasione del Kuwait da parte di forze militari dell'Iraq il 2 agosto del 1990.

⁵⁸ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁵⁹ Cfr. *Catechismo*, n. 2297.

politiche o ideologiche, come metodo di lotta o di legittima difesa. Fra il terrorismo e la guerra difensiva esiste una differenza morale abissale, peraltro assai ovvia. Per debellarlo occorre tener presente che, nell'ottica di chi ne fa ricorso, il terrorismo ha ragione di essere se esso paga. Il primo impegno incondizionato della comunità internazionale nei confronti del terrorismo è far sì che esso non sia più utile a quanti ne fanno ricorso, da nessun punto di vista e indipendentemente della fondatezza o meno delle loro rivendicazioni. L'assoluta rinuncia al terrorismo deve essere la condizione, e non il risultato, per ricevere sostegno politico e aiuti economici da parte della comunità internazionale. Agire diversamente è, malgrado le dichiarazioni di condanna, confermare l'utilità politica del terrorismo, e in qualche modo legittimarlo come efficace metodo di lotta.

5. Il pacifismo e l'obiezione di coscienza

Intendiamo per pacifismo l'amore e l'impegno per la pace, per la sua promozione e mantenimento. In termini generali non c'è alcun dubbio che la pace è un bene vincolante per tutti, e anche per i cristiani⁶⁰.

Esiste un *pacifismo assoluto e radicale*, che rifiuta in linea di principio qualsiasi guerra, anche quella in legittima difesa della propria nazione, e che vede nella pace l'unico imperativo assoluto e sempre vincolante. La *Gaudium et spes* ritiene degni di lode quanti rinunciano alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti e dei propri interessi, ma aggiunge che ciò è giusto purché «si possa fare senza pregiudizio dei diritti e dei doveri degli altri o della comunità»⁶¹. La pace è legata alla giustizia e ad un insieme di beni sostanziali,

⁶⁰ La bibliografia attuale su pace e pacifismo è sterminata. Segnaliamo alcuni pochi titoli: M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, (pubbl. postumo nel 1931) Franco Angeli, Milano 1994; V. POSSENTI, *Frontiere della pace*, Massimo, Milano 1973; N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979; A. CAVAGNA – G. MATTAI, *Il disarmo e la pace. Documenti del magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, Dehoniane, Bologna 1982; A. VÖGTLE, *La pace. Le fonti nel NT*, Morcelliana, Brescia 1984; G. GALLIZZI (ed.), *Lo sviluppo dei popoli è il nuovo nome della pace*, Angeli, Milano 1984; *Teoria politica tra pace e guerra*, fascicolo monografico di «La Nottola» 1/2, 1986; G. BIANCHI – R. DIODATO, *Per un'educazione alla pace*, Piemme, Casale Monferato 1987. In queste pagine, per quanto riguarda il pacifismo, recepiamo in linea generale l'impostazione di A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, nn. 506-507.

⁶¹ *Gaudium et spes*, n. 78.

attraverso i quali si esprime la dignità umana⁶². Il pacifismo assoluto e ad oltranza può talvolta equivalere ad una approvazione dell'ingiustizia e dell'oppressione, nonché ad un venir meno da parte dello Stato ai suoi doveri di tutela del bene comune.

C'è anche un *pacifismo apparente*, che si autopresenta come promotore della pace, ma che in realtà risponde a ben altre motivazioni, per le quali diventa talvolta persino violento, mostrando così la sua vera natura. Dal momento che nel mondo occidentale stanno venendo meno molte delle strutture ingiuste che sono state in passato oggetto delle contestazioni globali del sistema sociale e politico, la pace è diventata per questi movimenti il più idoneo mezzo utopistico su cui fondare i programmi di critica sociale, di contestazione culturale e di lotta politica, programmi che mirano idealmente alla costruzione di un sistema sociale che vorrebbe annientare coloro che in modo legittimo la pensano diversamente. Il grande bene della pace viene allora oppresso da una brutale strumentalizzazione ideologica e politica.

C'è infine un *pacifismo di natura etica e di indole realistica*, che porta a cercare con tutte le forze il bene della pace, in collegamento con la giustizia, la libertà e gli altri beni nei quali si esprime la dignità umana e il giusto ordine sociale e politico. Non esclude in linea di principio la possibilità della legittima difesa, anche se è giustamente portato a valutare con estremo rigore le condizioni che rendono lecito l'uso delle armi, e a far valere il dovere di cercare con ogni mezzo lecito la soluzione pacifica degli eventuali conflitti. Solo questa forma di pacifismo è lecita, anzi doverosa, da un punto di vista etico.

L'obiezione di coscienza si dà quando un comportamento reso obbligatorio dalla legge civile è ritenuto gravemente immorale dalla persona che lo dovrebbe realizzare. L'obietore intende omettere tale comportamento, e chiede che tale omissione gli sia consentita⁶³. L'obiezione di coscienza, intesa in

⁶² Giovanni Paolo II si è occupato dei diversi beni e delle diverse esigenze etiche presupposte dalla pace nei messaggi per la Giornata Mondiale della Pace che si celebra ogni anno.

⁶³ Secondo Navarro Valls e Martínez Torrón «l'obiezione consiste nel rifiuto dell'individuo, per motivi di coscienza, di assoggettarsi a una condotta che in principio sarebbe giuridicamente esigibile (sia che l'obbligo provenga direttamente dalla norma, sia che provenga da un contratto). E, ancora, più ampiamente, si potrebbe affermare che il concetto di obiezione di coscienza include ogni pretesa contraria alla norma (oppure ad un contratto da essa tutelato), motivata da ragioni assiologiche — non meramente psicologiche — di contenuto primariamente religioso o ideologico, che abbia per oggetto ora la scelta meno lesiva per la propria coscienza tra le alternative previste dalla norma, ora di

senso rigoroso, non contesta la legge come tale, anche se implicitamente ne denuncia l'immoralità, né costituisce un programma articolato di resistenza o di contestazione. L'obiezione di coscienza è diversa dalla disobbedienza civile, dalla resistenza passiva, dalla resistenza attiva e dalle azioni positive volte a migliorare l'ordinamento giuridico in vigore.

L'obiezione di coscienza è ritenuta sempre più un diritto soggettivo della persona. Per alcuni autori sarebbe un diritto fondamentale e un'esigenza del bene comune. Se la persona ha diritto a non essere costretta ad agire contro la propria coscienza, è proprio di una società giusta che non ci siano costrizioni di tale genere. Oggi è ampiamente condivisa l'idea che l'obiezione di coscienza è tutelata dalle carte costituzionali, laddove esse riconoscono la libertà di coscienza, la libertà religiosa oppure la libertà ideologica, anche se queste tre libertà non sono in realtà la stessa cosa⁶⁴.

In alcuni paesi l'obiezione di coscienza è riconosciuta dalle leggi che regolano specificamente certi comportamenti. In altri paesi l'obiezione di coscienza è direttamente tutelata dalla carta costituzionale o da una legge fondamentale, e viene affidata ai tribunali di giustizia la risoluzione degli eventuali conflitti (per esempio, tra un medico e la direzione sanitaria della struttu-

eludere il comportamento contemplato nell'imperativo legale o la sanzione prevista in caso di sua mancata attuazione, ora — nel caso in cui si accetti il meccanismo repressivo — di provocare una modificazione della legge contraria alla propria coscienza morale» (R. NAVARRO VALLS – J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, G. Giappichelli, Torino 1995, pp. 21-22).

⁶⁴ Cfr. J. HERVADA, *Libertad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica*, in «Persona y Derecho» 11 (1984) 13-53. Sui diversi aspetti dell'obiezione di coscienza, cfr. G. GIANNINI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare: saggio storico-giuridico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987; L. VANNICELLI, *Obiezione di coscienza al servizio militare: normativa, fondamenti e carenze, analisi, prospettive*, Euroma, Roma 1988; R. BOTTA (ed.), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico* (Atti del Convegno di Studi, Modena 30 novembre – 1 dicembre 1990), Giuffrè, Milano 1991; B. PERRONE (ed.), *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti* (Atti del Seminario nazionale di studio, Milano, 9-11 aprile 1992), Giuffrè, Milano 1992; S. COTTA, *Coscienza e obiezione di coscienza (di fronte all'antropologia filosofica)*, «Iustitia» XLV (1992) 109-122; R.P. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia: conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Montecorvo, Madrid 1994; R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza moderna*, Giappichelli, Torino 1994; R. VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, 2^a ed., Giuffrè, Milano 1994; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Problemas jurídicos de la objeción de conciencia*, «Scripta Theologica» 27 (1995) 483-504; R. NAVARRO-VALLS - J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, cit.

ra ospedaliera, ecc.)⁶⁵. Se la regolazione secondo leggi specifiche sembra offrire una garanzia più sicura all'obietto, è anche vero che la regolazione specifica dell'obiezione di coscienza ha il suo prezzo: il campo di azione positiva dell'obietto viene a volte ingiustamente limitato, e anche il valore di testimonianza dell'obiezione viene in qualche modo attenuato⁶⁶.

Anche se nella Sacra Scrittura non si impiega l'attuale concetto tecnico di obiezione di coscienza, essa è senza dubbio presente⁶⁷. Il Magistero della Chiesa si è occupato dell'obiezione di coscienza a proposito di comportamenti che sono o collaborano con l'uccisione intenzionale della vita umana⁶⁸. Per quanto riguarda il servizio militare, la *Gaudium et spes* dice prudentemente che «sembra inoltre conforme ad equità che le leggi provvedano umanamente al caso di coloro che, per motivi di coscienza, ricusano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio della comunità umana»⁶⁹.

La valutazione concreta delle situazioni a cui può dar luogo l'obiezione di coscienza al servizio militare è tuttavia questione complessa. In alcuni casi non ci sono particolari problemi, in quanto l'esercito è integrato solo da volontari oppure la legge civile prevede in pratica la possibilità di un servizio civile alternativo per tutti coloro che lo desiderano. Laddove il servizio militare è invece obbligatorio, il rifiuto *assoluto e in generale* di esso in tempo di pace ci sembra un'obiezione di coscienza *oggettivamente* infondata dal punto di vista della morale cattolica⁷⁰. Se tale obiezione fosse *oggettivamente* fon-

⁶⁵ Cfr. R. NAVARRO-VALLS - J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, cit.

⁶⁶ Cfr. le interessanti riflessioni di F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza nelle dinamiche postmoderne*, in V. GUITARTE IZQUIERDO - J. ESCRIVÁ IVARS (edd.), *La objeción de conciencia: actas del VI Congreso internacional de derecho eclesiástico del Estado*, Valencia, 28-30 mayo 1992, Generalitat valenciana. Conselleria d'Administración Pública, Valencia 1993, pp. 23-36.

⁶⁷ Basti pensare a *Es* 1, 16-17; *2 Mac* 6, 27-30; *At* 4, 19; 5, 29. Si vedano: R. PETRAGLIO, *Obiezione di coscienza: il Nuovo Testamento provoca i cristiani*, EDB, Bologna, 1984; G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987; G. MATTAI, *Obiezione e dissenso*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., pp. 815-822.

⁶⁸ Cfr. per esempio GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Federazione Internazionale dei Farmacisti Cattolici*, 3-XI-1990: Insegnamenti 13/2 (1990) 990-993; *Evangelium vitae*, n. 73.

⁶⁹ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁷⁰ L'obiezione di coscienza è infondata nel senso che non è vero che accettando il servizio militare ci si pone oggettivamente in situazione di peccato. Altro è le idee politiche o sociali che ciascuno possa avere sulla convenienza o utilità di tale servizio. L'obiezione di

data, non si potrebbe affermare, come fa la *Gaudium et spes*, che quanti «dediti al servizio della patria, esercitano la loro professione nelle file dell'esercito, si considerino anch'essi come ministri della sicurezza e della libertà dei loro popoli e, se rettamente adempiono il loro dovere, concorrono anch'essi veramente alla stabilità della pace»⁷¹. Tuttavia, se l'obietto si trova in una situazione di convincimento interiore serio, e *hic et nunc* non superabile (errore invincibile), deve seguire la propria coscienza, e lo Stato la deve rispettare, almeno se ciò è possibile (e generalmente è possibile) senza grave e manifesto danno per il bene comune. Se questa convinzione di coscienza si manifesta quando lo Stato deve difendersi da un'aggressione, riteniamo che se è possibile lo Stato dovrebbe esimere l'obietto dall'uso delle armi, ma l'obietto dovrebbe collaborare alla difesa del proprio paese in altri modi (servizi amministrativi, assistenza ai feriti, ecc.)⁷². L'obietto è tenuto ad esaminare in modo critico e accurato le proprie convinzioni, perché non è facile essere convinto, per motivazioni etiche, di non dover difendere la propria patria.

È invece oggettivamente fondata e moralmente doverosa l'obiezione di coscienza nei confronti dell'ordine di eseguire in tempo di guerra azioni manifestamente ingiuste, contrarie alle leggi morali e alle convenzioni internazionali. La *Gaudium et spes* afferma in questo senso che le azioni «che deliberatamente si oppongono a questi principi e gli ordini che tali azioni prescrivono sono crimini, né l'ubbidienza cieca può scusare coloro che li eseguono. Tra queste azioni vanno innanzi tutto enumerati i metodi sistematici di sterminio di un intero popolo, di una nazione o di una minoranza etnica; orrendo delitto che va condannato con estremo rigore. Deve invece essere sostenuto il coraggio di coloro che non temono di opporsi apertamente a quelli che ordinano tali azioni»⁷³.

Può succedere infine che sembri globalmente ingiusta la guerra dichiarata dal proprio paese. Chi ritiene che l'immoralità complessiva del conflitto

coscienza in senso rigoroso si pone di fronte a un comportamento legalmente obbligatorio che una persona concreta ritiene di non potere eseguire senza agire immoralmente.

⁷¹ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁷² Si ricordi che il *Catechismo* precisa che in caso di guerra difensiva i pubblici poteri «hanno il diritto e il dovere di imporre ai cittadini gli *obblighi necessari alla difesa nazionale*» (n. 2310).

⁷³ *Gaudium et spes*, n. 79. Si veda anche *Catechismo*, n. 2313, riportato nel paragrafo precedente.

bellico è fuori di ogni ragionevole dubbio, non ha il dovere morale di prendervi parte, e facilmente si sarà il dovere morale di non parteciparvi attivamente. Se si tratta soltanto di un'opinione o di un dubbio, si devono adoperare i mezzi per venirne fuori. Tuttavia molte volte è difficile che un comune cittadino abbia le informazioni e la visione di insieme necessaria per valutare fondatamente le decisioni dei governanti. Se dopo matura riflessione la questione sembra tutto sommato discutibile, si può e generalmente si deve accettare l'arruolamento imposto dalle pubbliche autorità. Ad esse spetta valutare le situazioni e prendere le scelte idonee per risolvere i conflitti in ordine al bene comune, e su di esse cade la principale responsabilità — gravissima — per le scelte prese. In pratica ci possono essere situazioni e valutazioni molto differenziate, per le quali è difficile formulare un unico criterio di azione.

3050. Lo studio teologico-morale dei problemi riguardanti la vita umana (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

Tradizionalmente la teologia morale cattolica studiava i problemi etici legati alla vita e all'integrità fisica nell'ambito della virtù della giustizia oppure del quinto comandamento del decalogo. Venivano studiati problemi come l'aborto, il suicidio, l'amputazione di membri del corpo per motivi terapeutici, il trattamento medico delle "gravidanze difficili", ecc. Per molti secoli c'è stata in torno a questi problemi una visione morale ampiamente condivisa, ragione per la quale la teologia morale poteva limitarsi ad uno studio breve ed essenziale volto a definire ciò che è lecito e ciò che non è lecito.

A poco a poco, e per diverse cause di ordine scientifico, culturale e sociale, si è reso necessario uno studio più approfondito di questi problemi. I pastori, e in particolare i moralisti, venivano sollecitati sempre più a dare risposte precise ai dilemmi etici che lo sviluppo della medicina poneva ai fedeli e ai medici. Il primo modo in cui si è cercato di dare risposta a questi problemi è stato l'introduzione della *Medicina pastorale* nel curriculum degli studi ecclesiastici. Era una disciplina che intendeva dare ai candidati al sacerdozio alcune conoscenze pratiche e fondamentali di anatomia, fisiologia, igiene, psicologia, ecc. che li aiutassero a capire e risolvere bene le questioni che più frequentemente si presentavano nell'attività pastorale².

Nella prima metà del secolo XX i teologi sentirono la necessità di elaborare manuali destinati non già ai sacerdoti, ma ai medici. Videro la luce i libri

¹ Parte di un'opera in preparazione

² Il primo testo di medicina pastorale che ebbe successo fu quello di C. CAPELLMANN, *Pastoral-Medizin*, del 1878 (nel 1920 aveva raggiunto la 18ª edizione). L'ultimo dei classici della medicina pastorale fu il libro di A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Vienna 1949-1952.

di etica medica. Ebbero notevole successo i libri di H. Bon³ e di P. Tiberghien⁴. Negli anni 50 vennero pubblicati ottimi libri di questo tipo⁵.

Già verso l'inizio degli anni 60 del XX secolo diverse circostanze stimolarono la nascita di una riflessione di più ampio respiro. Si sentiva vivamente la necessità di stabilire regole chiare per le scienze biomediche, che ora dovevano affrontare i nuovi problemi sollevati dalle più moderne tecnologie: procreazione artificiale, ingegneria genetica, rianimazione, trapianti, ecc. Le moderne tecnologie sollevavano non pochi interroganti etici, potevano avere ripercussioni destabilizzanti sul rapporto tra il medico e il malato, e ponevano agli amministratori di fronte alla necessità di formulare regole per contenere la spesa sanitaria e distribuire in modo equo le limitate risorse disponibili. Nel contempo problemi come la contraccezione e l'aborto avevano un forte impatto sociale, e quindi si originava un acceso dibattito pubblico sulla loro regolazione legale. Nacque così la bioetica. Alla fine degli anni 60 e inizi dei 70 furono creati i primi centri di bioetica (Hasting Center di New York, Kennedy Institute of Ethics di Washington, ecc.) e a poco a poco la bibliografia diventò abbondantissima. Negli ospedali furono istituiti Comitati etici, e in molti paesi entrò in funzioni un Comitato Nazionale per la Bioetica. Tuttavia lo statuto scientifico della bioetica è ancor oggi molto discusso, e forse siamo ancora lontani dal aver raggiunto una risposta pacificamente condivisa da tutti⁶.

Nei saggi successivi intendiamo affrontare lo studio dei problemi riguardanti la vita umana con il metodo che è proprio della teologia morale. La teologia morale oggi può e deve prendere dalla bioetica lo *status quaestionis* sui diversi problemi, e anche buona parte degli elementi filosofici che permettono un primo discernimento morale. Ma la teologia morale deve valutare e integrare tutti questi elementi alla luce della Rivelazione, interpretata e trasmessa dalla tradizione ecclesiale. Questo non significa però che tutto quanto vedremo può essere accettato solo a partire dalla fede. Come scrisse Giovanni Pa-

³ *Précis de Médecine Catholique*, Alcan, Paris 1936.

⁴ *Médecine et Morale*, Desclée, Paris s.d.

⁵ Per esempio: CH. MCFADDEN, *Medical Ethics*, Philadelphia 1953; J. PAQUIN, *Morale et Médecine*, Montréal 1955 (trad. italiana: *Morale e medicina*, Orizzonte medico, Roma 1962); G. KELLY, *Medico-Moral Problems*, St. Louis 1958.

⁶ Per una visione di insieme si veda E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, vol.I: *Fondamenti ed etica biomedica*, Seconda ristampa, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 25-55; A. VENDEMIATI, *La specificità bio-etica*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002; L. CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni*, Ares, Milano 2003, pp. 9-50.

olo II, in Cristo «è annunciato definitivamente ed è pienamente donato quel *Vangelo della vita* che, offerto già nella Rivelazione dell'Antico Testamento, ed anzi scritto in qualche modo nel cuore stesso di ogni uomo e donna, risuona in ogni coscienza “dal principio”, ossia dalla creazione stessa, così che, nonostante i condizionamenti negativi del peccato, *può essere conosciuto nei suoi tratti essenziali anche dalla ragione umana*»⁷.

⁷ *Evangelium vitae*, n. 29.

3051. Il dibattito sull'identità e lo statuto dell'embrione umano (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Le differenti prospettive di studio

L'importanza sociale e culturale che hanno acquistato nei nostri giorni problemi bioetici quali l'aborto e la procreazione artificiale, hanno animato un vivace dibattito sullo statuto dell'embrione umano². Con l'espressione "statuto dell'embrione" intendiamo riferirci all'insieme delle caratteristiche che configurano la posizione dell'embrione. La questione può essere affrontata da diversi punti di vista: *sul piano scientifico* (conoscenze che la scienza fornisce sulla formazione e lo sviluppo dell'embrione); *sul piano dell'essere* (statuto

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Per una prima informazione su questo dibattito, cfr. J. GALLAGHER, *Is the Human Embryo a Person? A philosophical Investigation*, Human Life Research Institute, Toronto 1985; N. FORD, *When did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (si veda l'analisi critica di A. SERRA, *Quando è iniziata la mia vita?*, «La Civiltà Cattolica» 140/4 (1989) 575-585); E. BLECHSMIDT, *Daten der menschlichen Frühentwicklung. Menschliches Leben beginnt im Augenblick der Befruchtung*, in AA.VV., *Auf Leben und Tod*, 5^a ed., Bastei-Lübbe, Bonn 1991, pp. 26-47; P. CASPAR, *Penser l'embryon - d'Hippocrate à nos jours*, Éditions Universitaires, Paris 1991; S. BIOLO, (ed.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Marietti, Genova 1993, A. SERRA, *Per un'analisi integrata dello "status" dell'embrione umano. Alcuni dati della genetica e dell'embriologia*, in S. BIOLO (ed.), *Nascita e morte dell'uomo...*, cit., pp. 55-105; A. SUÁREZ, *Sono l'embrione umano, il bambino con anencefalia ed il paziente in stato vegetativo persistente delle persone umane? Una dimostrazione razionale a partire dai movimenti spontanei*, «Acta Philosophica» 2/1 (1993) 105-125; J. VIAL CORREA - E. SGRECCIA (edd.), *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998; N. LÓPEZ MORATALLA - M.J. IRABURU ELIZALDE, *Los quince primeros días de una vida humana*, Eunsa, Pamplona 2004 (ottimo studio, molto tecnico, con ampia e aggiornata bibliografia scientifica); M.P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica*, cit., pp. 219-259.

ontologico: che cosa è, un ammasso di cellule, un animale, un essere umano, ecc.); *rispetto al dovere e responsabilità dell'uomo* nei suoi confronti (statuto etico: come possiamo o dobbiamo trattarlo, che cosa ne possiamo lecitamente fare, ecc.); *rispetto alla legge* (statuto giuridico: come la società deve regolare il comportamento dei cittadini nei confronti degli embrioni umani). Ogni prospettiva ha le proprie esigenze metodologiche e i propri limiti: per esempio, l'embriologia non può dimostrare la presenza o non presenza di una persona, anche se può offrire delle conoscenze a partire delle quali il filosofo può discernere una presenza personale.

Naturalmente ci sono stretti rapporti tra le diverse prospettive di studio. Si può pensare che il comportamento che noi possiamo avere verso un embrione dovrebbe dipendere da ciò che la scienza ci insegna sull'embrione. Ma in realtà le cose sono più complesse, e l'atteggiamento etico sembra avere una *relativa* autonomia riguardo alle conoscenze scientifiche. Basti pensare che nei primissimi secoli del Cristianesimo, le conoscenze sull'embriologia erano scarse, ed erano ugualmente scarse per i cristiani e per i pagani. Tuttavia nel mondo pagano l'aborto veniva ampiamente accettato e praticato, mentre i cristiani non lo accettavano. Oggi tutti disponiamo ugualmente di conoscenze scientifiche molto approfondite sull'embrione, e si ripropongono esattamente le due posizioni dell'antichità. Non si tratta di un problema scientifico, ma di un problema etico. È vero che lo sviluppo della scienza non fa che confermare la posizione dei cristiani, ma la ragione si vede soffocata da motivazioni personali e sociali, da interessi economici, da esigenze di prestigio scientifico, da militanze politiche, ecc.³ In ogni caso non sono le conoscenze scientifiche sull'embrione, o l'assenza di tali conoscenze, a determinare *sempre* le posizioni etiche riguardanti il rispetto dovuto all'embrione umano.

2. La prospettiva scientifica

Nel mondo greco-romano non sono mancate osservazioni empiriche degli embrioni. Ph. Caspar cita un testo greco che descrive le strutture visibili di un embrione abortito da 6 giorni⁴. Questo testo servirà come fondazione biologica per coloro che durante l'antichità greco latina hanno sostenuto che

³ Si veda su questa tematica A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El concepto de respeto en la Instrucción "Donum vitae"*, «Anthropotes. Rivista di studi sulla persona e la famiglia», IV/2, (1988), 261-272.

⁴ Cfr. P. CASPAR, *Penser l'embryon - d'Hippocrate à nos jours*, cit., p. 15.

l'embrione è un essere vivo dal primo momento della sua esistenza. Tuttavia nel costume e nelle leggi del mondo greco-romano ebbe molto più importanza la concezione stoica, che riteneva che il feto fosse una parte della madre, e che l'animazione avvenisse solo con la nascita. Prima della nascita il feto "nondum est in rebus humanis"⁵.

Dal punto di vista del suo influsso storico è stata ancora più importante la teoria aristotelica della generazione. Per Aristotele la generazione è frutto dell'azione del seme paterno sul sangue materno. Aristotele ritiene (*De generatione animalium*) che il seme paterno contiene per natura un principio o un impulso che trasmette la forma specifica. A causa della resistenza della materia (materna) l'informazione è progressiva, e tale principio ci mette 40 giorni perché l'embrione diventi un corpo organizzato. Prima dei 40 giorni, l'anima nutritiva è in atto, mentre nel seme era in potenza, e l'anima sensitiva è in potenza. Anche l'anima razionale è contenuta in potenza, altrimenti non potrebbe poi passare all'atto⁶. Su questa base, e secondo le proprie concezioni etiche, Aristotele riteneva che, in certi casi, «bisogna fare un aborto prima che il feto abbia sensibilità e vita, perché l'ammissibilità di quest'atto dipende appunto dalle condizioni di sensibilità e di vita del feto»⁷.

Le idee di Aristotele sull'aborto non ebbero alcun influsso sulla valutazione morale dell'aborto da parte dei filosofi e dei teologi cristiani. Ma diedero luogo alla distinzione tra feto formato e feto non formato, che fu erroneamente introdotta dai LXX nella traduzione al greco di *Esodo* 21, 22-25⁸, e fu ammessa da alcuni Padri, da molti teologi scolastici, come S. Tommaso, da

⁵ Per una buona visione storica di insieme, cfr. E. NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Giuffrè, Milano 1971; P. SARDI, *L'aborto ieri e oggi*, Paideia, Brescia 1975.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, II, 3: 736 a 32 - b 29. (trad. italiana di D. Lanza in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, Utet, Torino 1971, pp. 892-894.

⁷ ARISTOTELE, *Politica*, VII, 16: 1315 b.

⁸ La traduzione italiana del testo ebraico dice così: «Quando alcuni uomini rissano e urtano una donna incinta, così da farla abortire, se non vi è altra disgrazia, si esigerà un'ammenda, secondo quanto imporrà il marito della donna, e il colpevole pagherà attraverso un arbitrato. Ma se segue una disgrazia, allora pagherai vita per vita: occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, bruciatura per bruciatura, ferita per ferita, livido per livido». Così traduce anche la Vulgata. Ma i LXX pongono il danno da riparare in relazione non con il danno subito dalla madre, ma con il danno subito dal figlio. E così l'espressione "se non vi è altra disgrazia" acquista per loro il significato "se il feto non è formato"; e l'espressione "se segue una disgrazia" significa per loro "se il feto è formato".

moralisti come Sant'Alfonso, e dalla disciplina canonistica della Chiesa nel periodo compreso tra il Decreto di Graziano e la raccolta di S. Raimondo di Peñafort (anno 1234) e la Cost. *Apostolicae Sedis* di Pio IX (anno 1869), fatta eccezione degli anni che intercorrono tra la bolla *Effraenatam* (1588) di Sisto IV e la Cost. *Sedes Apostolica* di Gregorio XIV (1591).

Secondo questa teoria, detta epigenetica, si riteneva che l'anima razionale venisse infusa da Dio al 40° giorno per gli embrioni maschi, e al 80/90° giorno per gli embrioni femmine. Questo non introduceva tra i cristiani nessun dubbio sulla grave immoralità dell'aborto, da tutti considerato come peccato grave, ma in alcuni casi dava luogo a differenziazioni sulla specie morale del peccato di aborto e sulle conseguenze penali: la scomunica era solo per l'aborto di feto formato. Tuttavia per tutto il primo millennio cristiano l'aborto, qualsiasi aborto, aveva avuto le stesse pene o penitenze che l'omicidio.

Lo sviluppo della embriologia scientifica fu mettendo progressivamente in crisi la teoria epigenetica. Alla fine del secolo XVII il ricercatore William Harvey scoprì che l'embrione non nato dispone di una propria circolazione sanguinea e conduce in seno all'organismo materno una sua propria vita. Nel 1827 Karl Ernst von Baer scoprì l'esistenza dell'ovulo femminile, e ciò diede un forte scossone alla teoria epigenetica. Sempre era più chiaro che il momento determinante della generazione era l'incontro dei due gameti, che dava luogo ad un nuovo essere, e non l'azione del solo seme maschile sul sangue materno. Nel 1953 James D. Watson e Francis H. Crick riuscirono a decifrare il codice genetico, e ciò diede il colpo di grazia all'idea che l'embrione precoce fosse un aggregato cellulare amorfo. Era chiaro che con la fecondazione, quando avviene la fusione dell'informazione genetica paterna e materna, si ha un nuovo essere individuale, geneticamente diverso sia dal padre che dalla madre. Dall'inizio l'embrione umano non si sviluppa solo *in direzione* dell'uomo, bensì si sviluppa fin dall'inizio *come* uomo. Da allora in poi successivi studi hanno dimostrato che nello sviluppo dell'embrione c'è identità di soggetto, assoluta continuità, direzione programmata centrale. Come disse J. Lejeune, «accettare il fatto che, dopo la fecondazione, un nuovo essere umano è venuto ad esistere non è più una questione di gusto o di opinione [...]. Non è un'ipotesi metafisica, ma un'evidenza sperimentale»⁹.

⁹ Testo completo in «Si alla vita», 6/3 (1983) 4.

La continuità dello sviluppo embrionale è tale che risulta del tutto arbitrario pensare alla seconda, alla quarta o all'ottava settimana della gestazione come inizio della nuova vita individuale. Il soggetto che ciascuno di noi è cominciò ad esistere nel concepimento. Non prima del concepimento però, perché già Aristotele avvertì una profonda differenza tra l'embrione e i gameti. Il seme ha bisogno di un altro principio per svilupparsi¹⁰.

Il Magistero della Chiesa, la prassi canonistica e la teologia hanno preso atto di questa realtà scientifica: dal concepimento l'embrione è *un essere individuale vivo della specie umana*, diverso dalla madre, e quindi la distinzione tra feto formato e feto non formato non è più sostenibile neppure a effetti penali (dal punto di vista del giudizio morale tale distinzione era stata sempre irrilevante nella tradizione cristiana).

Dobbiamo considerare alcune tra le principali obiezioni che, soprattutto nell'ambito del dibattito sull'aborto, sono state rivolte a quanto abbiamo appena detto.

L'uomo in potenza — Alcuni hanno ripreso la terminologia aristotelica e scolastica dell'uomo in potenza, per affermare che se l'embrione è un uomo potenziale si deve riconoscere che l'embrione precoce non è ancora un uomo in atto. Chi distrugge un embrione o fa un aborto non uccide un essere umano vivo, ma qualcosa che potrebbe diventare un uomo, ma ancora non lo è.

Devono essere fatte diverse osservazioni. Innanzitutto non si vede quale utilità possano avere oggi le obiezioni riguardanti gli embrioni precoci. Le leggi abortiste autorizzano l'aborto volontario di feti di tre mesi, e molte volte di feti molto più maturi, che sono con tutta evidenza bambini vivi pienamente formati. È chiaro che se la legge nega qualsiasi tutela ai feti di tre mesi, la negherà pure agli embrioni precoci. Probabilmente si vuole fare il seguente ragionamento: la legge autorizza l'aborto di un feto di 3 o più mesi sulla base di un grave conflitto coi diritti della madre (all'autodeterminazione, alla salute). Se si vuole poter disporre liberamente di embrioni precoci, in favore della sperimentazione scientifica, che è un'istanza meno pressante che i presunti diritti immediati della madre, è utile affermare che tali embrioni non possono essere considerati in modo alcuno esseri umani vivi.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 7: 1049 a 14-16.

Entriamo comunque nel merito. La teoria dei Aristotele ha bisogno di qualche chiarimento per quanto riguarda il concetto di potenzialità¹¹. Il *De anima*, a cui rinvia il *De generatione*, precisa che l'anima superiore contiene le virtualità delle anime inferiori, ma non viceversa. Aristotele pensa che nell'embrione umano l'anima intellettiva è già presente in "atto primo", anche se essa non esercita ancora "in atto secondo" le sue facoltà (si ricordi che per Aristotele l'anima è «l'atto primo di un corpo naturale che ha la sua vita in potenza»¹²). Quindi, secondo le ricerche di Berti, nell'embrione umano l'anima intellettiva è presente come "atto primo", ma senza l'atto secondo, cioè senza l'effettivo esercizio delle facoltà superiori. Da subito ha solo in atto le facoltà vegetative. Non è vero che secondo Aristotele nell'embrione precoce c'è solo l'anima vegetativa che contiene in potenza l'anima sensitiva e intellettiva. Il suo pensiero è piuttosto che c'è in atto primo l'anima intellettiva che, all'inizio, ha in atto secondo solo le facoltà vegetative.

Tutto ciò è confermato dal libro IX della *Metafisica*. L'embrione può essere detto "uomo in potenza" solo nel senso che è in grado per virtù propria di diventare uomo. L'embrione possiede in atto primo l'anima propria dell'uomo. Questo significa che è davvero uomo, anche se deve sviluppare ancora molte delle sue potenzialità. Cosa completamente diversa è il seme. Aristotele precisa che esso «non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere deposto in un altro essere e subire mutamento [...] esso ha bisogno di un altro principio»¹³. Occorre capire bene la differenza esistente fra possibile e potenziale: potenziale è ciò che può diventare qualcosa per virtù propria e lo diventa di sicuro, a meno che non insorgano ostacoli. La possibilità è invece possibilità astratta, cioè la semplice non impossibilità: questo muro può diventare verde, se qualcuno gli mette la vernice; invece potenzialmente verde vuol dire che può diventare verde da solo, perché il verde c'è già nel muro, deve solo spiegare i suoi effetti. Nel linguaggio comune, diverso dal linguaggio metafisico, non si dovrebbe dire che l'embrione umano è un essere umano potenziale, ma un essere umano con molte potenzialità da sviluppare ancora.

¹¹ Per quanto segue, cfr. E. BERTI, *Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele*, in S. Biolo (ed.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, cit., pp. 109-113

¹² ARISTOTELE, *De anima*, II, 3: 412 a 23-29.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 7: 1049 a 14-16.

I gemelli monozigotici — Un'altra obiezione prende lo spunto dal fenomeno dei gemelli monozigotici. Si afferma che finché non è superato il momento in cui è possibile la formazione di gemelli, non è possibile parlare di un essere umano individuale.

Non disponiamo ancora di una comprensione esauriente della gemellanza monozigotica, ma negli ultimi anni si sono fatti grandi progressi, e allo stato attuale delle conoscenze si può affermare che l'obiezione non regge, è superata. Infatti, attualmente si sa con certezza che non tutti i gemelli monozigotici procedono dalla divisione di un embrione; e che anche quando procedessero di uno stesso embrione, la capacità di divisione di un embrione precoce non implica che l'embrione che si divide non possieda un'organizzazione individuale (non presuppone cioè uno stato di non definizione). Oggi sappiamo, infatti, che da una sola fecondazione possono derivare due zigoti, cioè due embrioni. L'alterazione della diffusione del ione calcio può far sì che avvenga la prima divisione prima del raggiungimento dell'organizzazione cellulare propria del fenotipo dello zigote. Viene alterato l'ordine temporale dei processi intracellulari della fecondazione, e dalla divisione ne derivano due zigoti ancora in fase di costituzione. Questi gemelli monozigotici non procedono dalla divisione di un zigote precedente, ma sì da un'unica fecondazione. Si sa anche che la fecondazione può dar luogo ad una struttura triploide (XXY). Essa può morire oppure dar luogo a due zigoti: XX e XY. Ciò spiega anche il fenomeno documentato dei gemelli monozigotici di sesso differente. In questi casi, l'esistenza di un unico chorion e/o amnion si deve a un fenomeno di fusione¹⁴. D'altra parte, alcuni esperimenti di vivisezione su embrioni umani, che purtroppo sono stati realizzati (J. Hall e R. Stillman della George Washington University, ottobre 1993), hanno dimostrato che si devono modificare le concezioni sulla totipotenzialità dei blastomeri umani che fino adesso erano comunemente accettate¹⁵.

Il fenomeno dei gemelli monozigotici, non implicando rottura della continuità nello sviluppo embrionale né negazione dell'individualità, dal punto di vista etico, può significare soltanto che la soppressione di un embrione precoce potrebbe impedire lo sviluppo e la nascita non di un uomo, ma di due.

¹⁴ Su tutto ciò si veda N. LÓPEZ MORATALLA - M.J. IRABURU ELIZALDE, *Los quince primeros días de una vida humana*, cit., pp. 148-161.

¹⁵ Cfr. J. LEJEUNE, *L'impossibile clonazione*, «Studi Cattolici» 396 (1994) 129-130.

Equiparazione tra l'inizio e la fine della vita — Altri autori vorrebbero far valere un ipotetico parallelismo tra il momento iniziale e il momento finale della vita umana. Si afferma che se si considera morto un uomo quando si arriva alla cessazione irreversibile del funzionamento dell'intero encefalo, l'inizio della vita umana non potrebbe essere anteriore al funzionamento del cervello o di qualche struttura equiparabile a un primitivo cervello. Non c'è vita umana se non c'è attività cerebrale¹⁶. Questo parallelismo è illegittimo. L'elettroencefalogramma piatto, come diagnosi di morte¹⁷, evidenzia un processo irreversibile di necrosi. L'uomo in questo stato sta nella fase finale di un processo discendente nel quale tutte le potenzialità sono esaurite. L'assenza di attività cerebrale nell'embrione precoce rivela, invece, un essere che sta nella fase iniziale di un processo ascendente (il cui governo e coordinamento spetta naturalmente non al cervello, ma al genoma), nel quale tutte le potenzialità sono aperte. Le due situazioni non sono equiparabili¹⁸. Per l'embrione precoce è biologicamente naturale e normale non avere un cervello funzionante, giacché tutto è coordinato dal genoma. Per l'adulto invece, biologicamente, l'assenza irreversibile delle funzioni dell'intero encefalo è segno di morte.

3. Il punto di vista ontologico

Il momento dell'infusione dell'anima spirituale — Nell'ambito della teologia cattolica, in collegamento con la teoria aristotelica, si è discusso se l'anima spirituale umana veniva infusa da Dio nel momento del concepimento o quando l'embrione è formato (40 giorni per i maschi e 80/90 per le femmi-

¹⁶ Questa obiezione è formulata per esempio da M. MORI, *Aborto e trapianto: un'analisi filosofica degli argomenti adottati nell'etica medica cattolica recente sull'inizio e sulla fine della vita umana*, in M. MORI (ed.), *Questioni di bioetica*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 103-148.

¹⁷ Si deve aggiungere che l'EEG non è l'unico criterio diagnostico di morte per un paziente sottoposto a rianimazione, fra l'altro perché la "morte cerebrale" non è solo la cessazione dell'attività della corteccia cerebrale; deve cessare irreversibilmente l'attività dell'intero encefalo. Cfr. sul tema: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Rapporti tra il concetto filosofico e il concetto clinico di morte*, «Acta Philosophica» I/1 (1992) 54-68; J. COLOMO, *Muerte cerebral. Biología y ética*, Eunsa, Pamplona 1993.

¹⁸ Cfr. M.L. DI PIETRO - R. MINACORI, *La teoria della "brain birth" versus la teoria della "brain death": una simmetria impossibile*, «Medicina e Morale» 49/2 (1999) 321-336.

ne)¹⁹. I Padri Apostolici e Apologisti non entrarono in tale questione. Si limitarono a condannare fermamente l'aborto. Fra i padri orientali, quasi tutti sostengono l'animazione immediata (San Basilio il Grande, S. Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore). Teodoreto di Ciro sostiene invece l'animazione ritardata. Come abbiamo detto, la prassi penitenziale della Chiesa nei primi 12 secoli presuppone che ogni aborto è un omicidio.

Tra gli scolastici, come S. Tommaso, era più comune pensare che l'infusione dell'anima avveniva qualche tempo dopo. Tale posizione risponde al proposito di evitare il traduzionismo di Tertulliano e di sostenere la dottrina dell'unicità della forma sostanziale. Essa presuppone tuttavia che lo sviluppo embrionale ha dei momenti di forte discontinuità, idea che oggi non è scientificamente accettabile. In ogni caso, tale posizione non intendeva in modo alcuno mettere in dubbio l'immoralità di ogni aborto.

La Chiesa mai si è pronunciata formalmente sulla questione teorica del momento dell'infusione dell'anima, che non ritiene determinante per la valutazione morale dell'aborto e del rispetto dovuto agli embrioni²⁰. Tuttavia la posizione della Chiesa non è neutrale. Il suo insegnamento presuppone che l'embrione precoce è un essere umano vivo.

A noi sembra che porre il problema del momento dell'infusione dell'anima spirituale umana allo scopo di determinare lo statuto etico dell'embrione umano è un'impostazione fuorviante. Chi conosce minimamente la storia della metafisica occidentale sa che i concetti di potenza e atto sono stati conati per poter pensare il moto, non per misurarlo. Analogamente, il concetto di anima risponde alla necessità filosofica di pensare e capire la realtà che chiamiamo vita, il vivere, e non alla necessità di individuare il suo inizio o la sua fine. Come sarebbe assurdo invocare i concetti di potenza e atto per discutere con la polizia stradale se abbiamo oltrepassato o meno il limite di velocità sull'autostrada, giacché la velocità viene misurata per ben altre procedure, così non ha senso invocare il concetto di anima per sapere se l'uomo che abbiamo davanti, esteso per terra, vive e lo portiamo in ospedale o è già morto e lo seppelliamo. Dal punto di vista induttivo, cioè dal punto di

¹⁹ Per una visione di insieme si veda P. SARDI, *L'aborto ieri e oggi*, cit.; M. CHIODI, *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo*, Glossa, Milano 2001.

²⁰ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, cit., n. 13 con nota 19; ID. *Istruzione Donum vitae sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, 22 febbraio 1987, I, 1; *Evangelium vitae*, n. 60.

vista delle nostre possibilità di conoscenza, si parte dalla vita o dalla morte, realtà empiricamente conoscibili, per fare affermazioni sulla presenza o l'assenza dell'anima, e non viceversa. Dobbiamo ragionare così: è un essere umano vivente, quindi l'anima è presente. Non è per noi possibile ragionare invece così: l'anima è presente, quindi è un essere umano vivente. Non è che questo secondo ragionamento non sia vero in quello che afferma. Il problema è che noi non siamo né saremo mai in grado di controllarlo, perché non disponiamo di una percezione diretta dell'anima spirituale.

Lo statuto ontologico dell'embrione umano — Il punto importante, sul quale oggi è stata raggiunta la certezza, è che l'embrione umano, anche precoce, è un individuo umano vivo. Per intaccare questa certezza si è fatto ricorso al concetto di pre-embrione, che si applicherebbe agli embrioni di meno di 14 giorni o comunque agli embrioni ancora non impiantati nell'utero. Il concetto di pre-embrione, utilizzato anche da alcune leggi, è arbitrario. Il 14° giorno non è più decisivo degli altri, nei quali si hanno sviluppi ugualmente importanti. E dal punto di vista etico è inammissibile, per ragioni che abbiamo spiegato nel capitolo precedente e sulle quali torneremo: chi nasce da madre umana è uomo, finché non si dimostri il contrario, e nessuno è competente per mettere in dubbio la condizione umana o per fissare le condizioni che dovrebbero avere gli uomini per essere riconosciuti come tali.

Altri autori si rifugiano nel concetto di persona. Concedono che l'embrione è vita umana individuale, ma negano che esso sia una persona. E qui tutto dipende da che cosa si intende per persona. Si registrano le seguenti impostazioni:

1) *impostazione sensista* (per esempio P. Singer²¹): ritiene che il concetto di persona sia vuoto. Solo può essere meritevole di rispetto chi ha la possibilità di sentire piacere e dolore, e quindi chi ha sviluppato un sistema nervoso centrale. Merita più rispetto un animale adulto che un embrione precoce.

2) *impostazione non naturalista o anti-naturalista*: ritiene che il dato empirico o biologico sia irrilevante per determinare lo statuto etico. Il significato della vita personale sarebbe fondato sulle relazioni umane. L'altro esiste come persona solo nella relazione, e quindi la sua esistenza personale dipende

²¹ Cfr. P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, pp. 102 ss.

da me, dalla mia relazione con lui (R. McCormick²², J.F. Malherbe²³). Si deve rispondere che in realtà accade proprio il contrario. L'individualità biologica dell'embrione testimonia che l'embrione è un altro da me e proprio in quanto tale diventa un appello a riconoscere il suo valore intrinseco, la sua realtà di soggetto. Si è persona in virtù del proprio essere, non di ciò che gli altri mi danno. Se l'essere persona dipendesse dagli altri, sarebbe lecita ogni discriminazione.

3) *impostazione funzionalistico-attualista* (Engelhardt²⁴): si definisce la persona a partire dalla presenza in atto di alcune caratteristiche o segni: autocoscienza, autonomia, razionalità, ecc. Si afferma così che non tutti gli uomini vivi sono persone. Questa teoria riduce la sostanza (in senso metafisico) alla funzione in atto. Implica la prevaricazione del forte sul debole, cioè di colui che in virtù della sua posizione di vantaggio può stabilire i criteri di personalità da applicare agli altri. L'idea stessa di diritti umani presuppone — come si è detto nel capitolo precedente — che essi sono radicati nella condizione umana, senza che possa venire richiesta alcun'altra caratteristica in atto. D'altra parte non è ammissibile che venga usato un concetto discutibile di persona come un principio per operare discriminazioni o distinzioni fondamentali tra gli esseri umani vivi.

A noi sembra che, in questo problema, il punto fondamentale è che l'embrione è un individuo vivo di natura umana. Non si vede come un tale individuo possa non essere persona. Non esiste altra modalità di esistenza degli esseri umani vivi che quella di essere persone umane.

4. Lo statuto etico dell'embrione umano

Si tratta di vedere adesso, alla luce delle considerazioni precedenti, quale è l'atteggiamento eticamente buono nei confronti dell'uomo allo stato embrionale. Per molti secoli, questo problema si identificava con la questione dell'aborto, poiché non c'erano altre modalità di intervento sugli embrioni e i feti. Oggi il problema si è allargato, perché lo sviluppo delle tecniche di fe-

²² Cfr. R. MCCORMICK, *Salute e medicina nella tradizione cattolica*, Camilliane, Torino 1986, pp. 194-195.

²³ Cfr. J.F. MALHERBE, *L'embryon est-il une personne humaine?*, «Lumière et vie» 172/34 (1985) 30.

²⁴ Cfr. H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 126

condazione artificiale apre la possibilità di altre forme di intervento sugli embrioni umani *in vitro*.

Da quando i primi cristiani sono entrati in contatto con la cultura greco-romana, c'è stato in loro un deciso e unanime "no" alla prassi dell'aborto, come si può vedere già a partire dei padri apostolici. L'aborto viene visto come un crimine contro la vita umana, che scaturisce dal disprezzo del Creatore. Riassumendo tutta la tradizione dottrinale cattolica, il Magistero recente ha espresso in modo assai solenne e definitivo la dottrina della Chiesa. Pur senza pronunciarsi formalmente e teoreticamente su questioni come l'infusione dell'anima e il concetto di persona, ma senza neppure assumere un atteggiamento neutrale, presuppone che l'embrione umano, in qualsiasi stato di sviluppo, è un individuo vivo di condizione umana, al quale si applica interamente il principio dell'inviolabilità della vita umana. E perciò si afferma chiaramente che «l'essere umano è da rispettare — come una persona — fin dal primo istante della sua esistenza [...] Pertanto il frutto della generazione umana, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale»²⁵. Tale posizione può essere considerata l'insegnamento etico definitivo della Chiesa, che si fonda sia sulla ragione (tutto quanto si è detto precedentemente sulla dignità umana e sullo statuto ontologico dell'embrione) sia sulla fede: dobbiamo imitare Cristo che accoglie e sana tutti, specialmente i deboli, che dà la sua vita per tutti i suoi fratelli, anche per quanti non l'accolgono. Un discepolo di Cristo, un figlio del Dio che dona Se stesso in Cristo, non può sopprimere la vita del figlio che egli stesso ha chiamato all'esistenza con i propri atti, perché tale vita non era desiderata, intralcia i propri programmi o pone dei gravi problemi. Questa è un'intuizione etica fondamentale che non può essere superata con alcuna argomentazione.

²⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum vitae*, cit., I, 1. La stessa dottrina viene riproposta in *Evangelium vitae*. *Donum vitae* aggiunge: «Questa dottrina rimane valida e viene peraltro confermata, se ve ne fosse bisogno, dalle recenti acquisizioni della biologia umana la quale riconosce che nello zigote derivante dalla fecondazione si è già costituita l'identità biologica di un nuovo individuo umano. Certamente nessun dato sperimentale può essere per sé sufficiente a far riconoscere un'anima spirituale; tuttavia le conclusioni della scienza sull'embrione umano forniscono un'indicazione preziosa per discernere razionalmente una presenza personale fin da questo primo comparire di una vita umana: come un individuo umano non sarebbe una persona umana? Il Magistero non si è espressamente impegnato su un'affermazione d'indole filosofica, ma ribadisce in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento non è mutato ed è immutabile» (I, 1).

3052. L'aborto volontario (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Concetto di aborto

L'enciclica *Evangelium vitae* definisce l'aborto volontario come «l'uccisione deliberata e diretta, comunque venga attuata, di un essere umano nella fase iniziale della sua esistenza, compresa tra il concepimento e la nascita»². Questo concetto di aborto rappresenta un certo cambiamento rispetto a quello utilizzato per molto tempo dalla manualistica, che intendeva per aborto procurato ogni azione che si proponesse di espellere o di estrarre dall'utero materno un feto vivo ancora non vitale³. Gli interventi che causavano la morte dell'embrione o del feto non compresi in questa definizione ricevevano altri nomi, come craniotomia, feticidio, embriotomia, ecc., ed erano ugualmente considerati gravemente illeciti⁴.

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² *Evangelium vitae*, n. 58.

³ «Abortus est eiectione immaturi foetus viventis ex utero materno» (D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 137). «Abortus est eiectione foetus immaturi ex utero matris» (H. NOLDIN, *Summa Theologiae Moralis*, 27^a ed., F. Rauch, Oeniponte-Lipsiae 1941, vol. II, n. 342).

⁴ Su questo e su quanto segue si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La valutazione teologico-morale dell'aborto*, in E. SGRECCIA - R. LUCAS (edd.), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 419-434 (gli studi contenuti in questo volume sono molto utili per lo studio dei diversi aspetti dell'aborto). Si vedano anche: G. GRISEZ, *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, Sígueme, Salamanca 1972; J. CONNERY, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*, Chicago 1977; L. CICCONE, *Il confessore e l'aborto*, «La rivista del clero italiano» 60 (1979) 886-896; ID., «Non uccidere». *Questioni di morale della vita fisica*, Ares, Milano 1984, pp. 144-256; P. DONATI, *Riflessioni sociologiche sulla recente fenomenologia dell'aborto*, «La Famiglia» 121 (1987) 5-27; J. RATZINGER, *Dignità della vita nascent*

Seguendo *Evangelium vitae*, è aborto procurato ogni forma di soppressione intenzionale della vita umana nel periodo che intercorre tra il concepimento e la nascita:

— qualunque sia il luogo in cui l’embrione o il feto si trovi (nella tuba prima del annidamento o nell’utero);

— qualunque sia il tempo trascorso dalla fecondazione;

— qualunque sia il mezzo attraverso il quale si realizzi (procedimenti chirurgici, IUD, intercettivi, pillola RU 486, pillola del giorno dopo, methotrexate, ecc.);

— e qualunque sia la motivazione a cui l’aborto diretto risponde (terapeutica, sociale, criminologica, eugenetica, ecc.).

Evangelium vitae precisa che il concetto di aborto procurato comprende anche ogni forma di intervento o sperimentazione sugli embrioni umani che ne comporta inevitabilmente l’uccisione, nonché l’abbandono di embrioni formati *in vitro*, e l’uso di embrioni o feti vivi come fornitori di tessuti o organi da trapiantare⁵.

Gli studi storici dimostrano che l’aborto procurato non è un fenomeno esclusivo dei nostri tempi. Tuttavia esso presenta oggi caratteri nuovi rispetto al passato. La prima novità è di ordine quantitativo: il numero annuo di aborti a livello mondiale è molto elevato. Anche secondo le stime più basse, si può calcolare che ogni anno si registrano qualche decina di milioni di aborti “legali”⁶. Il *Book of the Year 1996* de la Encyclopaedia Britannica, che presenta i dati del 1994, forniti da 61 Paesi, per complessivi 3 miliardi e 378 milioni di abitanti (il 60% della popolazione mondiale), parla di più di 23 milioni di aborti. Tra i dati più impressionanti quello della Russia (339 aborti per 100 nati

te, «Medicina e Morale» 38 (1988) 297-304; M.L. DI PIETRO – E. SGRECCIA, *La contragestazione ovvero l’aborto nascosto*, «Medicina e Morale» 38/1 (1988) 5-34; E. GIUS – D. CAVANNA, *Maternità negata. Ricerca sui vissuti e sugli atteggiamenti nell’interruzione volontaria della gravidanza*, Giuffrè, Milano 1988; A. PALINI, *Aborto. Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, Città Nuova, Roma 1992; J. E. B. WILLKE, *Che ne sai dell’aborto?*, Cic Edizioni Internazionali, Roma 1995; M. PALMARO, *Ma questo è un uomo. Indagine storica, politica, etica, giuridica sul concepito*, San Paolo, Milano 1996.

⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 63.

⁶ Possono essere consultati i *Demographic Yearbook* pubblicati ogni anno dalle Nazioni Unite. Inoltre: S.K. HENSHAW, *Induced abortion: A Worldwide Perspective*, «International Family Planning Perspectives» 1 (1987) 13; L. IFFY, G. FRISOLI, A. JAKOBOVITS, *Perinatal Statistics: The Effect Internationally of Liberalized Abortion*, in *New Perspectives on Human Abortion*, UPA, Frederick, Maryland 1981, p. 92.

vivi), della Romania (265 per 100) e dell'Ucraina (159 per 100). Lo stesso rapporto è in Italia 26/100 e negli USA 35/100⁷.

Sono anche nuove anche alcune circostanze che caratterizzano l'aborto dal punto di vista qualitativo:

— è visto come un diritto che lo Stato deve riconoscere e garantire, e come tale viene legalizzato;

— viene realizzato dagli operatori sanitari, che dovrebbero essere i professionisti della custodia della salute e della promozione della vita;

— e, infine, la grave circostanza che tali attentati avvengono spesso all'interno della famiglia: Nel 1982 il 71,1% delle donne che hanno abortito in Italia erano coniugate. Nel 1991 le donne coniugate erano il 62,2%. A livello mondiale gli aborti "in famiglia" avvengono tra sposi che intendono ritardare l'arrivo del primo figlio o tra sposi che non desiderano averne un terzo.

— nell'ambito della famiglia talvolta sono anche la copertura di indegni abusi.

Questi significativi elementi di novità sono stati resi possibili dalla messa in atto di imponenti strutture di "supporto" culturale ed economico, molte volte di carattere internazionale, comprendenti sofisticate procedure di manipolazione linguistica e simbolica, argomentazioni giuridiche e politiche, ecc., che sono riuscite ad oscurare notevolmente la percezione personale e collettiva del valore della vita umana⁸.

2. Le procedure di realizzazione dell'aborto

La tecnica seguita per realizzare l'aborto dipende in buona parte dal tempo che è trascorso dalla fecondazione. Entro il 14° giorno dalla fecondazione si usano intercettivi che impediscono l'annidamento dell'embrione

⁷ Cfr. L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 103-104. Si vedano anche: E. SPAZIANTE, *L'aborto provocato: dimensioni planetarie del fenomeno*, «Medicina e Morale» 46 (1996) 1083-1134 e ID., *L'aborto nel mondo. Aggiornamento statistico-epidemiologico in tema di aborto legalmente registrato*, «Medicina e Morale» 48 (1998) 313-368. Per l'Italia: ISTAT, *L'interruzione volontaria della gravidanza in Italia. Un quadro socio-demografico e sanitario della legge 194 ad oggi*, Roma 1997.

⁸ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La cultura della vita come compito sociale e comunicativo*, in ID., «Cittadini degli del Vangelo» (Fil 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, pp. 61-74.

nell'utero (spirale o IUD, minipillola di solo progesterone, pillola del giorno dopo). Entro il 30° giorno si ricorre all'uso dei contragestativi, che interferiscono con il progesterone (per esempio la RU 486).

Entro il primo trimestre si usano due tecniche. *L'aspirazione endouterina* per via vaginale con cannule flessibili: viene allargato l'orifizio esterno del collo uterino, e viene introdotta una cannula, allo scopo di estrarre il nascituro mediante l'aspirazione, prodotta da un apparecchio simile all'aspirapolvere domestico, ma molto più potente. La morte del nascituro viene provocata smembrandogli le braccia e le gambe. I resti fetali diventano una marmellata sanguinolenta. Oppure *la dilatazione del canale cervicale e raschiamento uterino*: un lungo strumento, la cui estremità forma un affilato cucchiaino, viene introdotto nell'utero per raschiarne le pareti eliminandone così il contenuto.

Dopo il primo trimestre viene impiegata una delle seguenti tecniche. *La dilatazione cervicale e svuotamento dell'utero con pinza e anelli* (il feto viene fatto a pezzi). Si richiede una maggiore dilatazione del collo dell'utero, l'uso di pinze per smembrare il feto (prima braccia e gambe poi schiena), la frantumazione del cranio (per aspirare la testa), e l'estrazione dei resti fetali mediante un forcipe ad anello. Oppure *la somministrazione di alti dosaggi transvaginali di prostaglandine E₂*: ormoni che provocano le contrazioni del parto, e che vengono iniettate nel liquido amniotico o somministrate sotto forma di compresse vaginali. Dopo la 16^a settimana lo svuotamento è preceduto dalla somministrazione di farmaci che stimolino le contrazioni uterine e la dilatazione cervicale (per esempio, soluzione ipertonica di sale intramniotica). La soluzione salina brucia la pelle, la gola, e gli intestini del feto. Alla fine il feto viene espulso. C'è infine *l'isterotomia*, cioè l'apertura chirurgica dell'utero e dell'addome e l'estrazione del feto.

3. L'atteggiamento della Chiesa antica di fronte all'aborto

Occorre registrare innanzitutto che ci sono discussioni sul significato del termine *farmakeía* (neovulgata: *veneficia*), usato da san Paolo in *Gal 5*, 20 come oggetto di condanna. Diversi autori ritengono che l'uso paolino di tale vocabolo non si riferisce solo alle droghe abortive allora utilizzate, ma che certamente le include⁹.

⁹ Cfr. J.T. NOONAN, *An Almost Absolute Value in History*, in ID. (ed.), *The Morality of Abortion. Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1970, pp. 8-9; G. PALAZZINI, *Jus foetus ad vitam eiusque tutela in fontibus ac doctrina ca-*

La Chiesa primitiva vede l'aborto come un crimine contro la vita umana, che scaturisce dal disprezzo del Creatore. La condanna dell'aborto è netta e senza sfumature¹⁰. Numerosi sono i testimoni di questa dottrina. La *Didaché* annovera gli «uccisori dei figli» e i «distruttori della creatura di Dio» fra coloro che scelgono la via della morte¹¹. La *Lettera di Barnaba* vede l'aborto come una grave trasgressione del comandamento della carità¹². In Atenagora la condanna dell'aborto è collocata nel contesto della lotta del cristianesimo contro le multiforme espressioni del disprezzo della vita del mondo romano. Egli afferma che i cristiani considerano come omicide le donne che fanno ricorso a medicine abortive, perché i bambini nel loro seno «sono già oggetto delle cure della Provvidenza divina»¹³. Minucio Felice, nell'*Ottavio*, paragona l'aborto a un «parricidium»¹⁴. Clemente Alessandrino, nel *Pedagogo*, denuncia l'aborto come morte del senso di umanità¹⁵. Tertulliano afferma che «è un omicidio anticipato impedire di nascere; poco importa che si sopprima l'anima già nata o che la si faccia scomparire nel nascere. È già un uomo colui che lo sarà»¹⁶. Non meno netta è la posizione di San Basilio il Grande: «Non esiste tra di noi una cavillosa distinzione tra frutto del corpo pienamente formato e frutto privo di forma»¹⁷. L'aborto è sempre omicidio. Anche la disciplina penitenziale della Chiesa primitiva era netta e unanime. Essa prevedeva la scomunica a vita, attenuata a partire dal sinodo di Ancira (anno 314) in una penitenza decennale graduata.

Bisogna concludere con Sardi che la Chiesa antica vede «nel feto un essere umano già in atto e condanna perciò il procurato aborto come omicidio. L'insistenza dei pastori della Chiesa su questo concetto è martellante: il frutto

nonica usque ad saeculum XVI, Urbanae 1943, p. 39, nota 3; B. HONINGS, *Aborto e animazione umana*, Roma 1973, pp. 59 ss.

¹⁰ Cfr. gli studi prima citati di J. Connery, P. Sardi e J.T. Noonan.

¹¹ *Didaché*, 2, 2 e 5, 2.

¹² *Lettera di Barnaba*, 19, 5.

¹³ ATENAGORA, *Supplica per i cristiani*, 35, 6: PG 6, 969.

¹⁴ Cfr. MINUCIO FELICE, *Octavius*, 30.

¹⁵ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo*, 2, 10: PG 8, 511.

¹⁶ TERTULLIANO, *Apologeticum*, 9, 8: CSEL 69, 24. Nel *De Anima*, Tertulliano tuttavia afferma: «Atquin et in ipso adhuc utero infans trucidatur, necessaria crudelitas, cum in exitu obliquatus denegat partum; matricida, ni moriturus» (*De Anima*, 25: PL 2, 691-692). In questo testo, sul cui significato gli studiosi discutono, sembra a noi di vedere il problema che più avanti la teologia morale chiamerà aborto indiretto.

¹⁷ S. BASILIO, *Epistulae*, 188, 2: PG 32, 671.

del concepimento è “plasma” divino; eliminarlo costituisce omicidio aggravato (“parricidio”), dato il vincolo di sangue che unisce la madre al figlio»¹⁸.

4. La dottrina ecclesiale sull’aborto

Quanto si è detto finora permette di capire che il prestigioso *Lexikon für Theologie und Kirche* affermi che la tradizione è così chiara e unanime che si deve pensare che la condanna dell’aborto è una verità di fede¹⁹. Il Concilio Vaticano II condannò l’aborto come un abominevole delitto²⁰. Paolo VI, in un discorso del 1972, affermò che l’insegnamento della Chiesa sull’aborto non è mutato ed è immutabile²¹. L’unanimità della tradizione e dell’insegnamento ecclesiale sull’aborto è illustrata sinteticamente nella *Dichiarazione sull’aborto procurato* della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 18 novembre 1974. Documento che espone in modo molto preciso e ordinato la dottrina ecclesiale sulla materia, con le sue basi teologiche e razionali, e che dà una risposta chiara alle principali obiezioni.

La condanna morale dell’aborto è stata ribadita e confermata in modo assai solenne dall’enc. *Evangelium vitae*, del 25-III-1995. In essa Giovanni Paolo II ricorda che i testi della Sacra Scrittura mai parlano esplicitamente dell’aborto procurato (fenomeno non presente nel mondo biblico), ma «presentano in tal modo l’essere umano nel seno materno, che esigono logicamente che si estenda anche a questo caso il comandamento divino *non uccidere*»²². Aggiunge che la Tradizione cristiana «è chiara e unanime, dalle origini fino ai nostri giorni, nel qualificare l’aborto come disordine morale particolarmente grave [...] Lungo la sua storia ormai bimillenaria, questa medesima dottrina è stata insegnata costantemente dai Padri della Chiesa, dai suoi Pastori e Dottori. Anche le discussioni di carattere scientifico e filosofico circa il momento preciso dell’infusione dell’anima spirituale, non hanno mai comportato alcuna esitazione circa la condanna morale dell’aborto»²³. Su queste

¹⁸ P. SARDI, *L’aborto ieri e oggi*, cit., p. 98.

¹⁹ Cfr. vol. I, p. 98.

²⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 51.

²¹ Cf. PAOLO VI, *Discorso ai Giuristi Cattolici Italiani*, 9-XII-1972: AAS 64 (1972) 777.

²² *Evangelium vitae*, n. 61. A piè di pagina si citano i testi di *Ger* 1, 4-5; *Sal* 71/70, 6; *Is* 46, 3; *Gb* 10, 8-12; *Sal* 22/21, 10-11; *Lc* 1, 39-45.

²³ *Evangelium vitae*, n. 61.

basi, e tenendo conto sia i ripetuti ed unanimi giudizi del Magistero più recente, sia la consultazione di tutti i Vescovi della Chiesa Cattolica nella Pentecoste del 1991, Giovanni Paolo II dichiara «che *l'aborto diretto, cioè, voluto come fine o come mezzo, è sempre un disordine morale grave*, in quanto eliminazione deliberata di un essere umano innocente»²⁴, precisando anche che questo giudizio morale appartiene all'insegnamento del Magistero ordinario e universale della Chiesa. Ciò significa, come ormai sappiamo, che si tratta di una dottrina in cui la Chiesa ha impegnato la sua infallibilità²⁵, e che appartiene al secondo comma della formula conclusiva della *Professio fidei*²⁶.

Il fondamento di questo giudizio morale è il principio dell'inviolabilità della vita umana, da noi già studiato. Qui c'è da aggiungere che nell'aborto ci sono alcune circostanze che rendono particolarmente grave l'attentato contro la vita. L'essere umano nel seno della madre è quanto di «più innocente in assoluto si possa immaginare»²⁷. Egli «è totalmente affidato alla protezione e alle cure di colei che lo porta in grembo»²⁸. D'altra parte, la paternità e la maternità sono dei rapporti umani e sociali di carattere fondamentale. Senza di essi non ci sarebbe vita umana. Esse sono inoltre un altro importante aspetto dell'immagine divina nell'uomo: mediante esse l'uomo e la donna partecipano all'amore creativo di Dio²⁹, stabilendosi tra Dio e i genitori una delicata e reciproca relazione di fiducia. Dio affida la vita nascente alle cure dei genitori, e questi confidano che Dio li aiuterà a portare il peso che la debolezza della nuova vita e la sua totale dipendenza possa comportare. Alla luce di queste considerazioni, l'aborto procurato rappresenta oggettivamente la corruzione della paternità e della maternità, nel suo senso umano e anche in quello teologico. L'immagine dell'amore divino impressa nella capacità procreatrice umana è violata. La fiducia di Dio nei confronti degli uomini è da questi tradita. E la naturale dipendenza e debolezza della vita nascente, che non ha voce per protestare, è mal interpretata ed è soggetta ad abusi.

²⁴ *Evangelium vitae*, n. 62.

²⁵ Si veda la discussione in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La legge divina del "non uccidere"*, «Studi Cattolici» 413/414 (1995) 436-438.

²⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota illustrativa dottrinale della formula conclusiva della Professio fidei*, 29-VI-1998.

²⁷ *Evangelium vitae*, n. 58.

²⁸ *Evangelium vitae*, n. 58.

²⁹ *Evangelium vitae*, n. 43.

È vero che i genitori, e specialmente la madre, incontrano talvolta gravi difficoltà e forti pressioni ambientali, che possono persino oscurare momentaneamente e parzialmente la gravità dei loro atti, ma in senso oggettivo è sempre vero che con l'aborto procurato si calpesta l'immagine divina impressa sia nell'umanità dei genitori come in quella della vittima, e si nega a quest'ultima la condizione di uguaglianza, rispetto a noi, che ontologicamente possiede, e che le deve essere riconosciuta.

Si deve osservare, infine, che il problema dell'aborto mette in luce la crisi di un certo concetto di libertà come completa autonomia. Il problema è che l'essere di una persona umana è così strettamente intessuto con l'essere di un'altra, della madre, che per il momento può sussistere assolutamente solo nella sua correlazione corporea con essa, in un'unità fisica con lei, che tuttavia non elimina il suo essere altro e non permette di porre in discussione il suo essere se stesso. Tuttavia l'essere della nuova persona è "essere dall'altro", dalla madre, e chiede a questa di "essere-per" il neo concepito, di mettersi a sua disposizione. Qualora questa richiesta rivolta alla madre di "essere-per" contraddice il volere della madre, tale richiesta viene vista come opposizione alla propria libertà, che rifiuta ogni "essere-da" e ogni "essere-per". Vuole essere pura autonomia, indipendenza da ogni vincolo. Questa immagine della libertà umana non risponde alla verità dell'uomo creato a immagine di Dio. Dio è per sua essenza "essere-per" (Padre), "essere-da" (Figlio) ed "essere-con" (Spirito Santo)³⁰.

5. Alcune obiezioni

Nello studio dello statuto dell'embrione umano dal punto di vista scientifico abbiamo già considerato alcune delle obiezioni che spesso vengono rivolte anche alla dottrina ecclesiale. Ora ne consideriamo altre due, che si riferiscono più specificamente all'aborto.

1) È abbastanza conosciuta l'argomentazione formulata da K. Rahner: se, sapendo che una non insignificante percentuale dei zigoti si perde spontaneamente, si afferma nonostante tutto che la formazione individuale dell'uomo si realizza con la fecondazione, «sarà capace il moralista di ammettere che il 50% degli "esseri umani" — esseri umani dotati di un'anima

³⁰ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 261-264.

immortale e da un destino eterno — non vanno oltre il primo stadio dell'esistenza umana?»³¹ Dio non può privare a tante anime umane della possibilità di esprimersi e mandarle al limbo.

Lasciando ora da parte che la percentuale di perdite spontanee di embrioni non è così alta, occorre soprattutto osservare che non si capisce perché si deve concepire in modo meccanicistico l'infusione dell'anima umana da parte di Dio. Perché si dà per scontato che Dio debba infondere un'anima umana ad un ovulo fecondato che, per il fatto di avere grandi aberrazioni genetiche (polispermia, ecc.), Egli sa che non è propriamente un embrione umano e che è destinato a perdersi? L'infusione dell'anima, come tutta la Creazione, è un atto della sapienza e dell'amore di Dio, e non il risultato cieco di un processo automatico, dal quale l'amore di Dio resterebbe prigioniero. D'altra parte, non c'è alcuna connessione logica né etica fra la proposizione “questo embrione potrebbe perdersi spontaneamente” e la proposizione “è lecito interrompere direttamente il suo sviluppo attuale”, come non c'è alcuna connessione tra la proposizione “questo uomo potrebbe morire fra poco tempo o anche adesso” e la proposizione “è lecito ucciderlo”. Mediante l'aborto si sopprime intenzionalmente l'embrione che si ritiene possa arrivare a termine, non quello che non può arrivare.

2) Più numerosi sono gli autori che invocano il diritto di autodeterminazione della madre. Non ha molto senso se ciò che è in gioco è la vita di una persona umana (anche il furto e lo stupro sono atti di autodeterminazione da parte di chi li commette). Tuttavia consideriamola.

Si sostiene che, anche se l'embrione ha una sua vitalità autonoma, non può farla valere nei confronti della madre, perché essa non può essere obbligata a porgerle a disposizione il proprio corpo per nove mesi, e poi normalmente a prodigarle cure per alcuni anni. Si tratta all'embrione come a un ospite non invitato, la cui accoglienza — particolarmente onerosa — può essere un gesto generoso che si accetta volontariamente, ma non può essere imposta sul piano morale né politico. Si vuol presentare l'aborto come una scelta di negata prestazione di servizio a un ospite non invitato³². Ma non è così. Viene ucciso un

³¹ K. RAHNER, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, in ID., *Schriften zur Theologie*, Bd VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, p. 287.

³² Questa argomentazione è stata svolta ampiamente da J.J. THOMSON, *A defence of Abortion*, «Philosophy and Public Affairs» 1 (1971) 47-66. Per la critica di questa argomentazione, si veda E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 333-337.

essere umano, e nessuno potrebbe sostenere il diritto di uccidere l'ospite non invitato. D'altra parte, il bambino non appare nel seno della madre per iniziativa propria (non è un ospite inaspettato). Quel bambino è suo figlio, lei e il padre lo hanno procreato e concepito insieme. Sono stati loro a chiamarlo all'esistenza, e così hanno fondato il loro dovere di nutrirlo e proteggerlo. A loro spetta assumersi le conseguenze dei propri atti, anche se in questo caso si trattassi di conseguenze non desiderate.

Si ha un'ipotesi diversa se il concepimento è conseguenza della violenza subita dalla madre. L'obiezione passa allora a qualificare il figlio come un aggressore e l'aborto come negazione di una prestazione positiva ad un aggressore. Ma aggressore è soltanto chi ha commesso la violenza. E l'aborto non è la negazione di una prestazione positiva, ma un'uccisione, che lede il diritto negativo del bambino di non essere ucciso. Ciò che risulta inaccettabile in ogni caso è che colui che i genitori hanno concepito, volenti o nolenti, abbia un valore e abbia un diritto alla vita solo se è desiderato e accettato. Il principio della sacralità della vita umana consiste appunto nell'affermazione che il valore di un essere umano non risiede mai solo né principalmente nell'essere desiderato da altri uomini.

6. Problemi politici legati all'aborto

Poiché in molti paesi l'aborto procurato è stato reso legale dalla legge civile, esso è diventato oggi anche un problema etico-politico. La sostanza del problema consiste nel fatto che nei diversi paesi è prevalsa la volontà politica di introdurre nell'ordinamento giuridico un principio di ingiusta e fatale discriminazione. La storia ci insegna che è stato possibile far coesistere un sistema giuridico e politico evoluto per quanto riguarda la definizione dei diritti civili, con la schiavitù o la segregazione per motivi razziali. Le leggi precisano in modo ineccepibile quali sono i diritti delle persone e dei cittadini, ma le stesse leggi dispongono che un ampio gruppo di essere umani, abitanti del paese, siano esclusi dalla categoria dei cittadini e delle persone. Alla discriminazione razziale è subentrata oggi un altro tipo di discriminazione, che si fonda ugualmente sulla ingiusta dissociazione tra la condizione di essere umano vivo e la condizione di persona in senso giuridico³³. C'è da aggiungere che que-

³³ Su questi aspetti giuridici e politici è molto utile M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la Evangelium vitae*, Rialp, Madrid 1998. Esiste una versione precedente dello stesso lavoro, in lingua italiana: *Diritti fondamentali, legge mo-*

sto nuovo tipo di discriminazione, che potremmo chiamare “discriminazione bioetica”, nega ai soggetti discriminati non tanto i diritti di libertà quanto lo stesso diritto di esistere e che, per quanto riguarda la quantità delle vittime, potrebbe essere considerato senza esagerazione come una terza guerra mondiale³⁴. *La responsabilità etica nei confronti della vita umana impone la più ferma e totale opposizione ad ogni forma di “discriminazione bioetica”*.

L'enciclica *Evangelium vitae* ha preso in considerazione le dimensioni politiche dell'aborto. Essa non vede la legge civile come uno strumento repressivo da usare *contro* la madre, ma come un ordinamento di giustizia³⁵ le cui importanti dimensioni simboliche e culturali³⁶ devono essere messe al servizio del bene dell'uomo, del suo sviluppo e dei suoi diritti fondamentali. D'altra parte, conviene notare che il rapporto della legge civile alla legge morale non viene visto dall'enciclica come rapporto ad un'istanza esterna di controllo, ma da una prospettiva che non esiterei a chiamare “costituzionalistica”, giacché ciò che viene messo in luce è il rapporto intrinseco e ineludibile delle scelte del legislatore ordinario con i diritti umani fondamentali proclamati e tutelati dalle Carte costituzionali di tutti i Paesi civili del mondo. Sono i diritti che, come valori sostanziali di fondo della tradizione costituzionalistica moderna, sono stati di fatto i principi propulsori della concezione umanistica e democratica della politica e del diritto.

Veniamo all'esposizione sintetica dei contenuti dell'enciclica. In primo luogo vengono registrate le principali argomentazioni di ordine giuridico e politico proposte in favore delle leggi non rispettose del valore assoluto della vita umana³⁷, per passare immediatamente allo studio del rapporto tra legge

*rale e difesa della vita nello stato costituzionale democratico. L'approccio costituzionalistico dell'enciclica “Evangelium vitae”, «Annales Theologici» 9 (1995) pp. 271-334. Sulla tutela giuridica della vita umana si vedano anche: C. CASINI - F. CIERI, *La nuova disciplina dell'aborto*, Cedam, Padova 1978; C. CASINI, *Diritto alla vita: la vicenda costituzionale*, Dehoniane, Napoli - Roma 1982; M.A. GLENDON, *Abortion and Divorce in Western Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987; A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil 1, 27*). *Saggi di etica politica*, cit., pp. 75-89.*

³⁴ Non vorremo cominciare qui un dibattito sul numero degli aborti per anno nel mondo. Ma nessuno può negare che, anche secondo le stime più basse, le vittime sono diversi milioni ogni anno.

³⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 70.

³⁶ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 73.

³⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 68-70.

civile e legge morale³⁸, che si conclude con il seguente enunciato: «Le leggi che autorizzano e favoriscono l'aborto e l'eutanasia si pongono dunque radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune e, pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica. Il misconoscimento del diritto alla vita, infatti, proprio perché porta a sopprimere la persona per il cui servizio la società ha motivo di esistere, è ciò che si contrappone più frontalmente e irreparabilmente alla possibilità di realizzare il bene comune. Ne segue che, quando una legge civile legittima l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligatoria»³⁹.

Da ciò deriva il «grave e preciso obbligo di opporsi ad esse mediante obiezione di coscienza»⁴⁰, e l'impossibilità morale di sostenerle con il suffragio del proprio voto⁴¹ e di cooperare alla loro applicazione. «Infatti, dal punto di vista morale, non è mai lecito cooperare formalmente al male. Tale cooperazione si verifica quando l'azione compiuta, o per la sua stessa natura o per la configurazione che essa viene assumendo in un concreto contesto, si qualifica come partecipazione diretta ad un atto contro la vita umana innocente o come condivisione dell'intenzione immorale dell'agente principale. Questa cooperazione non può mai essere giustificata»⁴².

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

³⁸ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 71-72.

³⁹ *Evangelium vitae*, n. 72.

⁴⁰ *Evangelium vitae*, n. 73. Cfr. su questo punto C. CAFFARRA, *Aborto e obiezione di coscienza*, «Medicina e Morale» 28/3 (1978) 101-109; G. SPAZIANTE, *La legge 194/1978 quattro anni dopo. Obiezione di coscienza e possibilità di prevenzione dell'interruzione volontaria della gravidanza*, «Medicina e Morale» 33/1 (1983) 25-41; F. STELLA, *La situazione legislativa in merito alla obiezione sanitaria in Europa*, «Medicina e Morale» 35/2 (1985) 281-302.

⁴¹ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 73.

⁴² *Evangelium vitae*, n. 74. Cfr. L. MELINA, *Corso di Bioetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 239-255.

cita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti iniqui»⁴³. La soluzione data a questo particolare problema di coscienza va vista nel contesto dei doveri etici nei confronti delle leggi ingiuste. In sostanza non si afferma altro che, quando non è possibile abrogare totalmente una legge ingiusta, è lecito e doveroso procedere alla sua abrogazione parziale, purché ciò possa essere fatto senza causare scandalo o confusione nelle coscienze e senza rendersi veramente responsabili del male che resta in vigore⁴⁴.

Se si verificano le condizioni segnalate in *Evangelium vitae*, n. 73, l'oggetto morale dell'azione realizzata dal parlamentare è *l'eliminazione di tutti gli aspetti ingiusti della precedente legge che qui e ora egli può eliminare*, senza perciò diventare la causa del mantenimento di altri aspetti ingiusti che egli non vuole e non accetta, ma che non è in grado di eliminare. Un esempio può chiarire la questione. Pensiamo ad un paese che ha una legge sull'aborto molto permissiva. Il Parlamento di questo paese ha 100 deputati, divisi in tre gruppi. Il gruppo A, di 40 membri, accetta l'attuale legge e non accetta alcun cambiamento. Il gruppo B, di 30 membri, vuole una legge più restrittiva, ma in modo alcuno accetta una legge che vieti completamente l'aborto. Prima di accettare il divieto totale dell'aborto, preferisce restare con la legge attuale. Il gruppo C, di 30 membri, è contrario a qualsiasi tipo di aborto e vuole il divieto totale. Un gruppo di parlamentari cattolici, del gruppo C, potrebbe lecitamente presentare un nuovo progetto di legge, che vieta tutte le ipotesi di aborto che quelli del gruppo B sono disponibili ad accettare dopo intense negoziazioni. Una volta approvata questa nuova legge, votata dal gruppo B e C, con l'opposizione del gruppo A, la situazione reale e sostanziale è la seguente: 1) la maggioranza parlamentare che sostiene realmente le

⁴³ *Evangelium vitae*, n. 73.

⁴⁴ Si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 di «Evangelium vitae»*, «L'Osservatore Romano», 6 settembre 2002, pp. 8-9 (pubblicato pure nelle edizioni settimanali dello stesso giornale in altre lingue). Pubblicato anche in «Medicina e Morale» 52/5 (2002), pp. 952-964. Disponibile in lingua inglese in: www.priestsforlife.org/articles/02-09-18evangeliumvitae73.html. Sono state pubblicate traduzioni anche in lingua polacca e tedesca: *Katolicki prawodawca wobec problemu głęboko niesprawiedliwego prawa*, «Ethos» 61/62 (2003) 143-158; *Der katholische Gesetzgeber und das Problem eines Gesetzes, das schwerwiegendes Unrecht enthält*, in JOHANNES-PAUL-II.- INSTITUT DER KATHOLISCHEN UNIVERSITÄT LUBLIN, *Unvollkommene oder Ungerechte Gesetze?*, Lublin 2005, pp. 76-90. La versione italiana si trova ora, con alcune modifiche, in A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil 1*, 27). *Saggi di etica politica*, cit., pp. 91-108.

ipotesi di aborto ancora legali è formata dai gruppi A e B (70 deputati); 2) la maggioranza parlamentare che ha soppresso una parte delle ipotesi di aborto che prima erano legali è formata dai gruppi B e C (60 deputati); 3) il gruppo C, dove stanno i cattolici è responsabile unicamente dalla scomparsa dall'ordinamento legale di alcuni casi di aborto che fino alla nuova legge erano legali.

Il fondamento della liceità di quanto ha fatto il gruppo C non è semplicemente che la nuova legge è più restrittiva di quella precedente. Il fondamento è che l'oggetto morale della loro azione consiste nell'abrogare tutte le fattispecie di aborto che è stato possibile abrogare, senza rendersi realmente e sostanzialmente responsabili del fatto che alcuni aborti siano ancora legali. La legalizzazione di questi aborti è sostenuta nel parlamento dai gruppi A e B, non dal gruppo C. Il gruppo C non è sostanzialmente responsabile degli aspetti negativi della legge più restrittiva, anche se sembra esserlo formalmente. *Il punto fondamentale da tener presente è che la nuova legge, nel dichiarare legali alcuni pochi tipi di aborti, non permette nulla che prima fosse vietato, ma vieta molto di quanto prima era permesso.* Un'ultima condizione è richiesta. Deve essere a tutti nota non solo l'opposizione del gruppo C ad ogni tipo di aborto, ma anche deve essere chiaro per tutti il reale significato della loro azione in parlamento. Loro hanno operato una sostanziale abrogazione parziale di una legge ingiusta, e debbono chiaramente dire che la nuova legge continua ad essere ingiusta. Non si può collaborare alla loro applicazione e continua ad essere necessario per il personale sanitario porre l'obiezione di coscienza

Le argomentazioni proposte contro le leggi abortiste sono congruenti con la migliore dottrina costituzionalistica europea, che è passata da una comprensione protoliberalista dei diritti fondamentali come mere libertà del singolo di fronte allo Stato, a una comprensione più "istituzionale" di tali diritti: essi sono non solo libertà del singolo garantite dalle ingerenze dello Stato, ma esprimono anche un ordine di valori da realizzare da parte della comunità politica⁴⁵. I diritti fondamentali non sono solo libertà *dallo* Stato, ma anche libertà *nello* Stato⁴⁶. I diritti fondamentali, specie quello alla vita, non solo garanti-

⁴⁵ Cfr. M. RHONHEIMER, *Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale della vita nello Stato costituzionale democratico*, «Annales Theologici» IX/2 (1995) 271-334.

⁴⁶ Cfr. P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2, Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*, 3^a ed. ampliata, C.F. Müller, Heidelberg 1983. Si cita la traduzione par-

scono l'immunità nei confronti dello Stato, ma conferiscono al singolo anche il diritto di essere protetto mediante disposizioni legali da ingerenze realizzate da altre persone⁴⁷. Giustamente ha scritto P. Häberle che «se la libertà del singolo non fosse tutelata penalmente contro la minaccia derivante dall'altrui abuso della libertà, non vi sarebbe più luogo per parlare del significato della libertà per la vita sociale nell'insieme. S'imporrebbe il più forte. Il risultato complessivo al quale tendono i diritti fondamentali verrebbe messo in discussione, perché persino la realizzazione individuale delle libertà risulterebbe essere seriamente minacciata»⁴⁸.

D'altra parte, occorre notare che l'esigenza di tutela dei diritti fondamentali non è fondata unicamente sul valore che gli interessi da essi garantiti hanno per un ipotetico individuo non politico. La sfera privata della vita individuale non è un ambito non politico, essa è piuttosto il presupposto della vita politica. Attraverso i diritti fondamentali si realizza un processo di libertà che costituisce un elemento essenziale della democrazia. I diritti fondamentali sono il "fondamento funzionale" della vita democratica. Essi sono garanzie con-

ziale italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, p. 51. Häberle si richiama ai conosciuti studi di K. HESSE, *Die verfassungsrechtliche Stellung der politischen Parteien im modernen Staat*, «VStRL» 17 (1959) 11 ss.; R. SMEND, *Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht*, in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, 2^a ed., 1968, pp. 309 ss.; W. HAMEL, *Die Bedeutung der Grundrechte im sozialen Rechtsstaat*, 1957, p. 40. Si vedano anche gli importanti studi di J. ISENSEE, *Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983 e E. KLEIN, *Grundrechtliche Schutzpflicht des Staates*, «Neue Juristische Wochenschrift» 42 (1989) 1633-1640.

⁴⁷ Questo principio è stato pienamente riconosciuto dal Tribunale Costituzionale della Germania riunificata nella nota sentenza del 28 maggio 1993. Ciò è particolarmente chiaro nelle *Leitsätze* prima e terza: «La Costituzione impone allo Stato il dovere di tutelare la vita umana, anche quella prenatale [...] La dignità umana appartiene già alla vita umana prenatale. L'ordinamento giuridico deve assicurare i presupposti giuridici del suo sviluppo nel senso di un autonomo diritto alla vita del nascituro. Questo diritto alla vita trova il proprio riconoscimento, indipendentemente dall'accettazione di esso da parte della madre [...]. La tutela giuridica spetta al nascituro anche nei confronti della propria madre. Una tale tutela è possibile, solo se il legislatore vieta alla donna di abortire, in linea di principio, e le impone contestualmente il dovere giuridico, di principio, di portare a termine la gravidanza». Citiamo la traduzione italiana della Sentenza dal volume di M. D'AMICO, *Donna e aborto nella Germania riunificata*, Giuffrè, Milano 1994.

⁴⁸ P. HÄBERLE, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, cit., p. 47. Comunque, e a scanso di equivoci, ci teniamo a precisare che qui non si fa un'apologia della carcerazione delle donne. Piuttosto si intende mettere in luce che non è ragionevole squalificare in anticipo come "repressiva" l'idea che i diritti fondamentali devono essere giuridicamente tutelati.

cesse alla comunità, elementi di ordine pubblico e principi strutturanti del nostro vivere insieme. I diritti fondamentali adempiono una funzione sociale e la loro tutela rappresenta anche un interesse pubblico⁴⁹. Dobbiamo quindi concludere che quando si sostiene che le leggi che autorizzano o favoriscono l'aborto sono in contrasto *anche* con le esigenze del bene comune⁵⁰, la *Evangelium vitae* si pone ad un livello di ragionamento etico-giuridico perfettamente congruente con i principi fondamentali che stanno alla base della concezione moderna dello Stato.

Da quanto detto è evidente che le attuali legislazioni abortiste, che si presentano formalmente come leggi di tutela della maternità e che introducono una certa regolazione dell'aborto, non possono essere considerate come una tutela della vita nascente compatibile con il diritto fondamentale alla vita. Così lo sottolinea la *Evangelium vitae*: le leggi sull'aborto «sono in totale e insanabile contraddizione con il diritto inviolabile alla vita proprio di tutti gli uomini e negano, pertanto, l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge»⁵¹. In effetti sono leggi che violano una delle condizioni fondamentali per un'ordinata vita collettiva nello Stato.

7. Aspetti canonistici e pastorali

Abbiamo già accennato che l'aborto procurato è punito con la pena della scomunica. Nella Chiesa latina «chi procura l'aborto ottenendo l'effetto incorre nella scomunica *latae sententiae*», cioè automatica⁵². Nelle Chiese orientali l'aborto è punito con la scomunica maggiore, ma senza l'effetto *latae sententiae*⁵³. Nel 1988 la Commissione Pontificia per l'Interpretazione Autentica del CIC precisò che per aborto si deve intendere non soltanto l'espulsione del feto immaturo, secondo la definizione di Sisto V del 1588, ma anche «l'uccisione procurata del feto in qualsiasi modo fatta ed in qualsiasi tempo dal momento della concezione»⁵⁴. A effetti penali viene impiegato quindi lo stesso concetto

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 51-59. Si veda in questo senso la già citata Sentenza del Tribunale Costituzionale della Germania: Sentenza del 28 maggio 1993, D.I.1,b) e 2; nel volume *Donna e aborto...*, cit., pp. 165-166.

⁵⁰ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 72.

⁵¹ *Evangelium vitae*, n. 72.

⁵² CIC, c. 1398.

⁵³ Cfr. CCEO, c. 1450 § 2.

⁵⁴ Cfr. AAS 80 (1988) 1818.

di aborto che qualche anno dopo verrà dato dall'enciclica *Evangelium vitae*⁵⁵. La scomunica è una sanzione canonica medicinale grave, che priva di determinati diritti e beni spirituali, tra cui la ricezione dei Sacramenti. In essa si incorre automaticamente — nella Chiesa latina — se c'è la certezza di aver procurato l'aborto (*effectu secuto*) e se il delitto è gravemente imputabile⁵⁶. Nei singoli casi bisogna tener conto però delle eventuali cause legali scusanti, tra cui l'età inferiore a 16 anni, il timore grave e l'ignoranza senza colpa della legge penale violata⁵⁷, e anche delle circostanze attenuanti contemplate nel canone 1324⁵⁸, che nel caso delle pene automatiche diventano cause esimenti⁵⁹.

La scomunica conseguente all'aborto, non essendo riservata alla Santa Sede e neppure ordinariamente dichiarata, può essere rimessa dall'Ordinario del luogo ai suoi sudditi e a quelli che si trovano nel suo territorio o in esso hanno commesso il delitto, ed anche da qualsiasi Vescovo nell'atto della confessione⁶⁰, dal canonico penitenziere o da altri sacerdoti incaricati dal Vescovo⁶¹, dai cappellani degli ospedali, delle carceri e delle navi⁶², da qualsiasi sacerdote in caso di pericolo di morte⁶³ e, nei casi urgenti, da qualsiasi confesso-

⁵⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 58.

⁵⁶ Cfr. CIC, c. 1321 § 1.

⁵⁷ Cfr. CIC, c. 1323.

⁵⁸ «L'autore della violazione non è esentato dalla pena stabilita dalla legge o dal precetto, ma la pena deve essere mitigata o sostituita con una penitenza, se il delitto fu commesso: 1) da una persona che aveva l'uso di ragione in maniera soltanto imperfetta; 2) da una persona che mancava dell'uso di ragione a causa di ubriachezza o di altra simile perturbazione della mente, di cui fosse colpevole; 3) per grave impeto passionale, che tuttavia non abbia preceduto ed impedito ogni deliberazione della mente e consenso della volontà e purché la passione stessa non sia stata volontariamente eccitata o favorita; 4) da un minore che avesse compiuto i 16 anni di età; 5) da una persona costretta da timore grave, anche se soltanto relativamente tale, o per necessità o per grave incomodo, se il delitto commesso sia intrinsecamente cattivo o torni a danno delle anime; 6) da chi agì per legittima difesa contro un ingiusto aggressore suo o di terzi, ma senza la debita moderazione; 7) contro qualcuno che l'abbia gravemente e ingiustamente provocato; 8) da chi per un errore, di cui sia colpevole, credette esservi alcuna delle circostanze di cui al can. 1323, n. 4 o 5; 9) da chi senza colpa ignorava che alla legge o al precetto fosse annessa una pena; 10) da chi agì senza piena imputabilità, purché questa fosse ancora grave» (CIC, c. 1324 § 1).

⁵⁹ Cfr. CIC, c. 1324 § 3.

⁶⁰ Cfr. CIC, c. 1355, § 2.

⁶¹ Cfr. CIC, c. 508.

⁶² Cfr. CIC, c. 566 § 2.

⁶³ Cfr. CIC, c. 976.

re, nel foro interno sacramentale, alle condizioni indicate dal diritto⁶⁴. Nelle Chiese orientali l'assoluzione del peccato di aborto è riservata al Vescovo eparchiale⁶⁵.

Per quanto riguarda i soggetti raggiunti dalla scomunica, incorrono in essa la madre che abbia acconsentito, l'autore dell'atto abortivo e i coautori⁶⁶, nonché i complici necessari (mandanti, istigatori), quelli cioè senza la cui opera il delitto non sarebbe stato perpetrato⁶⁷.

Dal punto di vista pastorale occorre sottolineare che richiede particolare prudenza l'accoglienza e l'aiuto alle persone che sono state coinvolte nel peccato di aborto. È necessario discernere le differenti situazioni. Va tenuto presente quanto scrisse Giovanni Paolo II sulle donne che hanno fatto ricorso all'aborto: «La Chiesa sa quanti condizionamenti possono aver influito sulla vostra decisione, e non dubita che in molti casi s'è trattato d'una decisione sofferta, forse drammatica. Probabilmente la ferita nel vostro animo non s'è ancor rimarginata. In realtà, quanto è avvenuto è stato e rimane profondamente ingiusto. Non lasciatevi prendere, però, dallo scoraggiamento e non abbandonate la speranza. Sappiate comprendere, piuttosto, ciò che si è verificato e interpretatelo nella sua verità. Se ancora non l'avete fatto, apritevi con umiltà e fiducia al pentimento: il Padre di ogni misericordia vi aspetta per offrirvi il suo perdono e la sua pace nel sacramento della Riconciliazione. Vi accorgete che nulla è perduto e potrete chiedere perdono anche al vostro bambino, che ora vive nel Signore. Aiutate dal consiglio e dalla vicinanza di persone amiche e competenti, potrete essere con la vostra sofferta testimonianza tra i più eloquenti difensori del diritto di tutti alla vita»⁶⁸. Notevolmente diversa può essere talvolta la condizione morale degli esecutori e isti-

⁶⁴ Cfr. CIC, c. 1357. Si tenga presente soprattutto il canone 1357 § 2: «Il confessore nel concedere la remissione imponga al penitente l'onere di ricorrere entro un mese sotto pena di ricadere nella censura al Superiore competente o a un sacerdote provvisto della facoltà, e di attenersi alle sue decisioni; intanto imponga una congrua penitenza e la riparazione, nella misura in cui ci sia urgenza, dello scandalo e del danno. Il ricorso poi può essere fatto anche tramite il confessore, senza fare menzione del nominativo del penitente».

⁶⁵ Cfr. CCEO, c. 728, § 2.

⁶⁶ Cfr. CIC, c. 1329 § 1: «coloro che con comune deliberazione criminosa concorrono al delitto».

⁶⁷ Cfr. CIC, c. 1329 § 2. Su tutta questa materia si veda J. HERRANZ, *Aborto e scomunica*, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Evangelium vitae. Enciclica e commenti*, LEV, Città del Vaticano 1995, pp. 209-214.

⁶⁸ *Evangelium vitae*, n. 99.

gatori, o di quanto hanno agito per motivazioni banali, con fredda deliberazione o con notevole spregiudicatezza. In ogni caso, si tratta di una ferita grave, che deve essere curata in modo non superficiale. Togliere importanza sarebbe un sollievo solo momentaneo. La verità deve essere presentata tuttavia nella prospettiva della misericordia e del perdono divino, in modo che le persone interessate non vengano sopraffatte dal peso delle loro colpe né cadano nella disperazione. Non è questione di severità né di benignità pastorali, ma di individuare per ogni singolo caso le vie idonee per facilitare che la grazia di Dio operi la guarigione completa e profonda dell'anima.

8. L'aborto indiretto

La morte dell'embrione o del feto nel grembo materno può avvenire anche come effetto collaterale ("indiretto"), previsto ma non voluto in modo alcuno, di un'azione terapeutica resasi necessaria e urgente per la madre a causa di una patologia (tumore, ecc.), e non a causa della gravidanza stessa. Siamo di fronte ad un'azione del duplice effetto, e come tale va giudicata. Dopo aver valutato accuratamente tutte le circostanze, e in particolare la possibilità di terapie alternative oppure di procrastinare l'inizio delle cure, e tenuto presente che accettare sacrifici e rischi per salvare i propri figli è parte della missione della madre, secondo i principi morali che regolano le azioni del duplice effetto un simile intervento terapeutico può essere moralmente lecito. Così si espresse Pio XII al riguardo: «Se, per esempio, la salvezza della vita della futura madre, indipendentemente dal suo stato di gravidanza, richiedesse urgentemente un atto chirurgico, o altra applicazione terapeutica, che avrebbe come conseguenza accessoria, in nessun modo voluta né intesa, ma inevitabile, la morte del feto, un tale atto non potrebbe più dirsi un *diretto* attentato alla vita innocente. In queste condizioni l'operazione può essere considerata lecita, come altri simili interventi medici, sempre che si tratti di un bene di alto valore, qual è la vita, e non sia possibile di rimandarla dopo la nascita del bambino, né di ricorrere ad altro rimedio»⁶⁹. Questo tipo di interventi sono stati tradizionalmente chiamati *aborto indiretto*. Il nome non è felice, perché considerate le cose dal punto di vista morale non c'è scelta abortiva: non si sceglie di procurare l'aborto, ma di salvare la vita della madre mediante

⁶⁹ PIO XII, *Discorso al "Fronte della Famiglia" e all'Associazione Famiglie numerose*, 27 novembre 1951, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIII, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1952, p. 417.

l'unico intervento possibile, che è di natura terapeutica e non letale. Naturalmente, l'importanza dell'effetto collaterale (la possibilità maggiore o minore della morte del figlio) rende doverosa una valutazione molto attenta della proporzionalità e delle altre circostanze.

Esistono ancora altri tipi di situazioni cliniche, come sono per esempio le gravidanze ectopiche. Qui la patologia non è indipendente dalla gravidanza, ma è costituita dal modo patologico in cui essa avviene. Se la gravidanza ectopica non si risolve spontaneamente, si arriva ad una situazione nella quale la vita del figlio è già irreversibilmente condannata dalla natura, e allora è dovere del medico porre in atto le terapie o gli interventi mirati a salvare l'unica vita possibile, sempre con il massimo rispetto verso la vita che necessariamente si sta spegnendo. Il fatto che la "scelta" tra una vita e l'altra sia stata presa già dalla natura non autorizza il medico a compiere la scelta di uccidere, ma sì a mettere in atto le procedure necessarie qui e ora per evitare rischi gravi per la madre, che in questo caso sarebbero del tutto inutili⁷⁰.

Queste situazioni, e altre simili, sono ben differenti dall'*aborto terapeutico*, che è invece un aborto diretto voluto come mezzo in ordine alla salute fisica o psicologica della madre.

9. Nuove forme di intercezione e contragestazione

Si chiama contraccezione ogni azione morale che rende intenzionalmente infeconde le relazioni coniugali, cioè che impedisce che avvenga la fecondazione. Oggi vengono presentati come contraccettivi alcuni farmaci o

⁷⁰ Sulla traduzione di questi principi etici in termini operativi medici non tutti sono d'accordo. Qui non possiamo fare altro che rinviare il lettore bisognoso di maggiori approfondimenti alla letteratura specialistica. Si vedano: T. LINCOLN BOUSCAREN, *The Ethics of Ectopic Operations*, Milwaukee (2) 1922; J. CONNERY, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*, cit., pp. 302-303; W. MAY, *The Management of Ectopic Pregnancies: A Moral Analysis*, in P.J. CATALDO - A.S. MORACZEWSKY (edd.), *The Fetal Tissue Issue. Medical and Ethical Aspects (The Pope John XXIII Medical-Ethics Research and Education Center)*, Braintree Mass., 1994, 121-147; A.G. SPAGNOLO - M.L. DI PIETRO, *Bioetica clinica. Quale decisione per l'embrione in una gravidanza tubarica?*, «Medicina e Morale» 45/2 (1995) 285-310; E.F. DIAMOND, *Moral and Medical Considerations in the Management of Extrauterine Pregnancy*, «Linacre Quarterly» 66 (1999), 5-15; M. RHONHEIMER, *Güterabwägung, Tötungsverbot und Abtreibung in vitalen Konfliktfällen. Lösungsversuch eines klassischen gynäkologischen Dilemmas aus tugendethischer Perspektive*, in ID., *Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2003, pp. 131-236.

prodotti sanitari il cui effetto principale o più sicuro non è impedire che avvenga la fecondazione, ma impedire l'impianto nell'utero dello zigote che risulta dall'avvenuta fecondazione (intercezione, metodi intercettivi), oppure eliminare l'embrione appena impiantato (contragestazione, metodi contragestageni o antigestageni). Si tratta pertanto di metodi che provocano un aborto precoce, e quindi sono abortivi o, in alcuni casi, prevalentemente abortivi. Tuttavia vengono presentati come "contraccezione di emergenza", "contraccezione post-coitale", "contraccezione preimpianto", ecc., perché si usano dopo il rapporto sessuale che si pensa possa essere fecondo. Vengono chiamati così al fine di legittimare la loro vendita, più o meno libera, in farmacie, per convincere l'opinione pubblica, e per consentire la loro distribuzione saltando le procedure previste dalle diverse legislazioni abortiste.

I metodi intercettivi più comuni sono: i dispositivi intra-uterini (IUD); la pillola del giorno dopo; i progestinici in pillole, iniezioni o impianti sottocutanei. Spieghiamo brevemente i loro meccanismo di azione e i loro effetti. Tutti hanno inoltre effetti collaterali negativi, sui quali non ci soffermiamo⁷¹.

⁷¹ Sugli aspetti scientifici generali si veda: J. FLÓREZ . J.A. ARMIJO – A. MEDIAVILLA, *Farmacología humana*, 3ª ed., Masson, Barcelona 2000. Tra la molta letteratura specialistica, cfr. A.A. YUZPE – J.J. TURLow – I. RAMZY, *Post-coital contraception. A pilot study*, «Journal of reproductive medicine» 13 (1974) 53-58; X.O. BILIAN – Z. XUELING – F. DEUDEN, *Pharmacokinetic and pharmacodynamic studies of vaginal rings releasing low dose levonorgestrel*, «Contraception» 32 (1985) 445-471; E.E. BALIEU, *Contraception by antiprogestin: a new approach to human fertility control*, in AAVV, *Abortion: medical progress and social implications*, Pitman, London 1985, pp. 192-210; Y. SHI – S. ZHENG – Y. ZHU – CH. HE – P. YU – K. FOTHERBY, *Pharmacokinetic study of levonorgestrel used as a postcoital agent* «Contraception» 37 (1988) 359-369; D.T. BAIRD – M. RODGER, I.T. CAMERON, *Prostaglandins and the interruption of the early pregnancy*, «Journal of Reproduction and Fertility» 36 (1988) (supl.) 173-179; B.M. LANDGREN – E. JOHANNISSON – A.R. AEDO, *The effects of levonorgestrel administered in large doses at different stages of the cycle on ovarian function and endometrial morphology*, «Contraception» 39 (1989) 275-289; R. PEYRON – E. AUBENY – V. TARGOSZ, *Early termination of pregnancy with mifepristone (RU486) and the orally active prostaglandine misoprostol*, «The New England Journal of Medicine» 328 (1993) 1509-1513; R.J. AITKEN – M. PATERSON – P. THILLAI KOOTHAN, *Contraceptive vaccines*, «British Medical Bulletin», 49 (1993) 88-99; B. BAYLE, *L'activité antinidatoire des contraceptifs oraux*, «Contraception Fertilité Sexualité» 22 (1994) 391-395; A.A. HASPELS, *Emergency contraception: a review*, «Contraception» 50 (1994) 101-108; L. MARIONS – K. GEMZELL – M. SWAHN – M. BYGDEMAN, *Contraceptive efficacy of low doses of mifepristone*, «Fertility and Sterility» 70 (1998) 813-816; D. TREMBLAY – E. GAINER – A. ULLMANN, *The pharmacokinetics of 750 mg levonorgestrel following administration of one single dose or two doses at 12 or 24 h interval*, «Contraception» 64 (2001) 327-331; C. KAHLNBORN – J.B. STANFORD – W. LARIMORE,

La spirale o IUD (IntraUterine Device). L'inserimento di una spirale medicata al rame nel giorno seguente al rapporto sessuale (in ogni caso non più di 72 ore dopo) evita con grande efficacia la gravidanza. Si usa quando esiste controindicazione all'uso di estrogeni e di estroprogestinici. Ha l'effetto di impedire l'annidamento. Non si usa se c'è pericolo di infezione trasmessa per via sessuale.

La pillola del giorno dopo. Indica diversi prodotti ormonali che si amministrano dopo un rapporto sessuale allo scopo di evitare la gravidanza. Per alcun tempo si usarono estrogeni ad alto dosaggio. Questo sistema fu abbandonato, e sostituito dal metodo di Yuzpe: amministrazione di estroprogestinici combinati: etinilestradiolo e norgestrel. Si prende un'unica dose in due tempi, con intervallo di 12 ore. Il nome commerciale nel Regno Unito è Eugynon, negli USA Preven e in Francia Tétragynon. Agisce sull'endometrio, impedendo l'annidamento. Se è somministrato prima dell'ovulazione, può svolgere anche un effetto contraccettivo (inibizione dell'ovulazione). Un altro tipo di "pillola del giorno dopo" è il Levonorgestrel (Plan B, Norlevo, Levonette-2). Sono progestinici. Si somministra due volte con un intervallo di 12 ore, 48 ore dopo il rapporto sessuale. Oggi è preferito al metodo di Yuzpe. Questi farmaci abitualmente non inibiscono l'ovulazione. Gli studi sperimentali dicono che l'inibisce nel 17% dei casi se somministrato tra il 9° e il 15° giorno del ciclo femminile, e nel 23% dei casi se somministrato tra l'11° e il 19° giorno del ciclo. Ma questo non spiega l'altissima efficacia nel prevenire la gravidanza. La sua principale azione come "contraccezione di emergenza" si svolge sull'endometrio sul piano morfologico e biochimico, impedendo l'annidamento.

Anche il Danazolo e il Mifepristone sono stati usati come "contraccettivi di emergenza". Il Danazolo blocca la produzione delle gonadotropine LH e FSH da parte dell'ipofisi. Venivano amministrate 2 o 3 dosi con un intervallo di 12 ore. Generalmente oggi non si usa, perché ha un indice rilevante di fallimenti. Come "contraccettivo di emergenza" il Mifepristone (RU 486) viene amministrato entro le 72 ore del rapporto sessuale. Tuttavia questo uso rimane a livello sperimentale. L'uso abituale è come abortivo dopo l'impianto.

I progestinici si amministrano anche come iniezioni ogni tre mesi, come impianti sottocutanei (Norplant 1 e 2 [Levonorgestrel], Silastic, Capronor) e

come anelli vaginali, che liberano il principio attivo a poco a poco. L'effetto anovulatorio, che diminuisce man mano che passa il tempo, sta intorno al 50%⁷². Negli altri casi impediscono l'impianto.

Esiste una discussione sul modo di azione di questi prodotti. In molti ambienti medici si chiama aborto solo all'eliminazione dell'embrione dopo l'impianto, e così questi preparati possono essere presentati come contraccettivi. In realtà questi farmaci operano una completa liberalizzazione dell'aborto precoce, che sfugge persino alle leggi abortisti. Gli studi disponibili dimostrano complessivamente che essi non impediscono sempre l'ovulazione, neanche quando vengono somministrati nella fase preovulatoria. L'effetto contraccettivo è secondario. L'effetto principale (80% dei casi complessivamente) si verifica dopo la fecondazione, e consiste nell'impedire l'impianto nell'utero dell'embrione: si tratta quindi di un effetto abortivo.

I principali metodi di contragestazione sono: i vaccini anti-gonadotropina corionica (vaccino anti-hCG); la pillola RU 486 o mifepristone; le prostaglandine. Questi metodi, presentati talvolta come mezzi di "regolazione mestruale", si applicano per porre fine alla gravidanza entro il 49° giorno. Alcuni prodotti si usano fino al 56° giorno. Appartengono a questa categoria il Mifepristone (RU 486), le prostaglandine come il Misoprostolo e il Gemeprost. Si usa anche il Methotrexate (che inibisce lo sviluppo del trofoblasto).

Questi prodotti mostrano un'altra dimensione della connessione tra contraccezione e aborto. Dall'atteggiamento morale che strumentalizza la sessualità nasce la disponibilità per distruggere il suo eventuale frutto. Dal punto di vista morale è certo che i metodi di contragestazione sono manifestamente abortivi, e nel loro uso si ha normalmente anche la certezza di aver ottenuto l'effetto, il che è rilevante a effetti della scomunica. I metodi intercettivi sono prevalentemente abortivi. Il loro uso, da parte di chi conosce il loro meccanismo di azione, comporta l'accettazione della possibilità di compiere un aborto precoce, anche se generalmente non si potrà avere la certezza di aver ottenuto l'effetto. In ogni caso l'abortività di questi metodi ha una rilevanza per quanto

⁷² Cfr. X.O. BILIAN – Z. XUELING – F. DEUDEN, *Pharmacokinetic and pharmacodynamic studies of vaginal rings releasing low dose levonorgestrel*, cit.; F. ÁLVAREZ – J. BRACHE – A.S. TEJADA – A. FAUNDES, *Abnormal endocrine profile among women with confirmed or presumed ovulation during long term Norplant use*, «Contraception» 33 (1986) 111.

riguarda i problemi etici di cooperazione alla loro produzione, prescrizione e somministrazione e alla legittimità dell'obiezione di coscienza⁷³.

⁷³ Sugli aspetti etici e bioetici di questi metodi si vedano: M.L. DI PIETRO – E. SGRECCIA, *La contragestazione ovvero l'aborto nascosto*, «Medicina e Morale» 38/1 (1988) 5-34; E. SGRECCIA, *Dispensazione al pubblico di mezzi contraccettivi e/o abortivi*, «Medicina e Morale» 39/4 (1989) 744-746; K.M. SEVERKYN, *Abortifacient drugs and devices: medical and moral dilemmas*, «Linacre Quarterly» 8 (1990) 50-67; M.L. DI PIETRO – R. MINACORI, *Sull'abortività della pillola estroprogestinica e di altri "contraccettivi"*, «Medicina e Morale» 46/5 (1996) 863-900; A.C. MARCUELLO, *Contracepción hormonal y tratamiento hormonal*, «Cuadernos de Bioética» 23 (1997) 662-673; M.L. DI PIETRO – R. MINACORI, *"Contracezione d'emergenza": problema medico, etico e giuridico*, «Vita e Pensiero» 5 (1997) 353-361; J. SUAUDEAU, *Contraception and Abortion. Foes or Friends?*, «Linacre Quarterly» 5 (2000), pp. 68-69; R. L. PINEDA, *"Contracepción de emergencia", un mal llamado método contraceptivo*, «Cuadernos de Bioética» 45 (2001) 179-193; M.L. DI PIETRO – R. MINACORI, *La contracezione d'emergenza*, «Medicina e Morale» 51/1 (2001) 11-39; J. LÓPEZ GUZMÁN – A. APARISI MIRALLES, *La píldora del día siguiente*, Sekotia, Madrid 2002; M.L. DI PIETRO – M. CASINI- A. FIORI – R. MINACORI – L. ROMANO – A. BOMPIANI, *Norlevo e obiezione di coscienza*, «Medicina e Morale» 53/3 (2003) 411-455; P.A. TALAVERA – V. BELLVER CAPELLA, *La objeción de conciencia farmacéutica a la píldora postcoital*, «Medicina e Morale» 53/1 (2003) 111-133.

3053. La diagnosi prenatale (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

Chiamiamo diagnosi prenatale un insieme di tecniche (ecografia, fetoscopia, placentocentesi, prelievo dei villi coriali, amniocentesi) che permettono di conoscere l'eventuale presenza di malformazioni o di malattie genetiche nel feto². Si tratta quindi di una tecnica diagnostica, che di per sé fornisce semplicemente una conoscenza sullo stato del feto. Essa diventa eticamente problematica a causa della diffusione attuale della mentalità abortista e di certe idee sulla qualità della vita, per le quali è frequente che a una diagnosi infausta segua l'aborto volontario. L'operatore sanitario consapevole che ogni essere umano vivo ha diritto alla vita, indipendentemente del suo stato di salute, può procedere alla diagnosi prenatale qualora sapesse che a una diagnosi infausta seguirà l'aborto?

L'Istruzione *Donum vitae* espone in termini molto chiari l'insegnamento ecclesiale sulla materia: la diagnosi prenatale è moralmente lecita se rispetta la vita e l'integrità dell'embrione e del feto umano ed è orientata alla sua salvaguardia o alla sua guarigione individuale³. Si riconosce così che di per sé la diagnosi prenatale non è indirizzata univocamente all'aborto volontario, perché su alcune malattie genetiche — poche in realtà — si può intervenire con successo, così come è possibile realizzare sul feto altri interventi medici e chi-

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, cit., vol. I, pp. 181-197; A. SERRA, *Problemi etici della diagnosi prenatale*, «Medicina e Morale» 32/1 (1982) 52-61; C. CAFFARRA, *Aspetti etici della diagnostica prenatale*, «Medicina e Morale» 34/4 (1984) 449-457; L. Leuzzi, *Indicazioni etiche per la diagnosi prenatale*, «Medicina e Morale» 34/4 (1984) 458-463; E. SGRECCIA., *La diagnosi prenatale*, in AA.VV., *Persona, verità e morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 315-331; D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 295-308.

³ *Donum vitae*, I, 2.

rurgici⁴. Naturalmente, dato che alcune delle tecniche diagnostiche sono molto invasive e comportano certi rischi, il loro uso deve essere giustificato dai dati che emergono dalla consulenza genetica o dallo studio degli antecedenti della coppia⁵.

Diversamente stanno le cose se si agisce in un contesto di mancanza di rispetto alla vita. L'Istr. *Donum vitae* afferma, infatti, che la diagnosi prenatale «è gravemente in contrasto con la legge morale quando contempla l'eventualità, in dipendenza dai risultati, di provocare un aborto: una diagnosi attestante l'esistenza di una malformazione o di una malattia ereditaria non deve equivalere a una sentenza di morte»⁶. Pertanto agiscono male la donna che richiede la diagnosi con il proposito di abortire in caso di diagnosi infuista e il coniuge o i parenti che consigliassero o imponessero la diagnosi alla gestante con lo stesso intendimento⁷. «Così pure — aggiunge *Donum vitae* — sarebbe responsabile di illecita collaborazione lo specialista che nel condurre la diagnosi e nel comunicarne l'esito contribuisse volutamente a stabilire o favorire il collegamento tra diagnosi prenatale e aborto. Si deve infine condannare, come violazione del diritto alla vita nei confronti del nascituro e come prevaricazione sui diritti e doveri prioritari dei coniugi, una direttiva o un programma delle autorità civili e sanitarie o di organizzazioni scientifiche che, in qualsiasi modo, favorisse la connessione tra diagnosi prenatale e aborto oppure addirittura inducesse le donne gestanti a sottoporsi alla diagnosi prenatale pianificata allo scopo di eliminare i feti affetti o portatori di malformazioni o malattie ereditarie»⁸.

⁴ Cfr. A CALISTI, *Il feto, paziente chirurgico*, «Medicina e Morale» 33/1 (1983) 49-58; ID., *Diagnosi prenatale e possibilità terapeutiche chirurgiche*, «Medicina e Morale» 34/4 (1984) 493-497.

⁵ Il medico «dovrà innanzitutto valutare attentamente le eventuali conseguenze negative che l'uso necessario di una determinata tecnica d'indagine può avere sul concepito, ed eviterà il ricorso a procedimenti diagnostici circa la cui onesta finalità e sostanziale innocuità non si possiedono sufficienti garanzie. E se come spesso avviene nelle scelte umane, un coefficiente di rischio dovrà essere affrontato, egli si preoccuperà di verificare che esso sia compensato da una vera urgenza della diagnosi e dall'importanza dei risultati con essa raggiungibili in favore del concepito stesso» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Convegno del "Movimento per la vita"*, 3 dicembre 1982, citato da *Donum vitae*, I, 2, nota 27).

⁶ *Donum vitae*, I, 2.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Un problema particolare si pone quando il medico non riesce a capire prima degli esami quale sarà la volontà della donna in caso di responso infausto. Pensiamo, con Sgreccia, che «lo specialista, consapevole e convinto di dover tutelare il nascituro, può eseguire la diagnosi con l'attenzione debita e fornire tutto il proprio aiuto, affinché tale accettazione si verifichi da parte della donna e della coppia in caso di responso infausto»⁹. Naturalmente in questi casi il medico non può limitarsi a comunicare i risultati dell'esame in modo "neutrale", anche perché la successiva decisione della madre molto dipenderà dell'atteggiamento di aiuto e di solidarietà da parte dei medici.

⁹ E. SGRECCIA, *La diagnosi prenatale*, cit., p. 331.

3054. La procreazione artificiale e le tecniche di aiuto alla procreazione (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

I. LA PROCREAZIONE ARTIFICIALE

1. Visione di insieme delle tecniche di procreazione artificiale

Inizialmente le tecniche di procreazione artificiale si proponevano di superare i problemi di sterilità². Tra quelle, le tecniche di fecondazione extracorporea o fecondazione *in vitro* miravano a superare i problemi di sterilità tubarica definitiva, e si presentavano come un'alternativa alle tecniche di chirurgia e microchirurgia, nelle quali s'erano realizzati notevoli progressi, soprattutto quando a partire del 1974 si diffuse l'uso chirurgico intraddominale del laser³. Attualmente il ricorso alle tecniche di fecondazione extracorporea è più ampio. Ad esse ricorrono coppie non sterili che desiderano selezionare il sesso del figlio, oppure essere sicure di non trasmettere una malattia o anche poter disporre di tessuti fetali per un altro figlio malato.

Le tecniche di procreazione artificiale si possono dividere in due grandi gruppi: fecondazione intracorporea e fecondazione extracorporea. Nelle prime

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Per una prima informazione su queste tecniche, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO – R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro": aspetti medici e morali*, Città Nuova, Roma 1986 (trad. spagnola: *La fecundación "in vitro"*, Palabra, Madrid 1986); E. SGRECCIA (ed.), *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987; M.L. DI PIETRO – E. SGRECCIA, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Brescia 1999; J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (edd.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici*, LEV, Città del Vaticano 2005.

³ Cfr. J.F. DANIELL, *The role of lasers in infertility surgery*, «Fertility and Sterility» 42/6 (1984) 815-822.

L'incontro tra i due gameti avviene nel corpo della donna; nelle seconde, avviene fuori, e l'embrione o gli embrioni risultanti vengono dopo trasferiti al corpo della donna. Tanto le prime quanto le seconde possono essere omologhe o eterologhe. Sono omologhe quando vengono utilizzati i gameti della coppia; eterologhe, se almeno uno dei gameti appartiene ad un donatore o donatrice estraneo alla coppia.

Tecniche di fecondazione intracorporea — Le principali metodiche sono l'inseminazione artificiale, la GIFT (*Gametes Intrafallopian Transfer*) e la LTOT (*Low Tube Oocyte Transfer*). Adesso parleremo soltanto della prima. Delle altre due ce ne occuperemo più avanti.

L'inseminazione artificiale è una tecnica mirante ad ottenere un concepimento attraverso il trasferimento nelle vie genitali femminili dello sperma maschile. È indicata nei caso di patologia delle cervice uterina, presenza di Ab antispermatozoi nel muco cervicale, malformazioni dell'apparato genitale femminile, oppure in caso di impotenza o oligoastenospermia maschili. Si ricorre all'inseminazione artificiale eterologa (IAD) nei casi di aspermia o grave oligospermia, e anche da parte di donne sole, coppie omosessuali, ecc.

Gli elementi fondamentali di questa tecnica sono i seguenti: induzione e monitoraggio dell'ovulazione della donna (con o senza stimolazione ovarica), la raccolta dello sperma e il suo eventuale trattamento previo (capacitazione), e il suo trasferimento nelle vie genitali femminili (in vagina, nella cervice uterina, nella tuba o in sede peritoneale).

Oltre alla distinzione tra inseminazione artificiale omologa (AIH) ed eterologa (AID), dal punto di vista etico è molto importante la distinzione tra *inseminazione artificiale propriamente detta* e *inseminazione artificiale impropriamente detta*. L'inseminazione artificiale propriamente detta l'intervento medico sostituisce la relazione coniugale, e quindi lo sperma maschile viene raccolto al di fuori della relazione coniugale. Nella seconda, invece, la relazione coniugale non viene sostituita, ma aiutata a raggiungere i suoi effetti naturali. Lo sperma viene raccolto dopo una relazione coniugale.

Nei casi in cui è indicata, l'inseminazione artificiale raggiunge il concepimento nel 40/50% dei casi. Questo significa che il 40-50 % delle donne che iniziano il trattamento restano gravide, ma generalmente dopo aver ripetuto l'inseminazione per molti cicli. Una volta avvenuta la gravidanza si presentano spesso dei problemi: aborto spontaneo e gravidanze multipli principalmente.

Tecniche di fecondazione extracorporea — Le due principali sono la FIVET (fecondazione *in vitro* seguita da embryo-transfer) e l'ICSI (*IntraCyttoplasmic Sperm Injection*). Si tratta di tecniche complesse, che ammettono piccole varianti, e che possono essere omologhe o eterologhe (anche con donazione di embrioni).

Gli elementi principali della FIVET sono⁴:

— Prelievo dell'ovocita o degli ovociti: generalmente si ricorre alla stimolazione ovarica, e si prelevano di una sola volta diversi ovociti. Esistono diversi metodi per il prelievo, ma in ogni caso esso presuppone un intervento medico di una certa consistenza, per cui si evita di dover ripeterlo.

— Prelievo e preparazione dello sperma maschile. Anche qui esistono diversi metodi di prelievo. Frequentemente si ricorre alla masturbazione.

— La fecondazione, che avviene in provetta, al di fuori del corpo materno. Generalmente si fecondano diversi ovociti.

— Transfer dell'embrione, generalmente degli embrioni, al corpo materno.

— Congelamento degli embrioni non trasferiti, che vengono utilizzati per ulteriori tentativi (come pezzi di ricambio) oppure restano congelati per alcuni anni. Le leggi dei diversi paesi determinano che dopo un certo periodo di tempo (5 o 10 anni) i depositi di embrioni congelati vengano svuotati. In tutti i paesi in cui viene praticata la FIVET esistono depositi con decine di migliaia di embrioni, generalmente centinaia di migliaia.

— Monitoraggio dello sviluppo della gravidanza.

L'ICSI (*IntraCyttoplasmic Sperm Injection*) si differenzia dalla FIVET solo nel fatto che lo sperma maschile non viene lasciato in provetta accanto l'ovocita, affinché questo venga fecondato da un spermatozoo, ma il medico seleziona uno spermatozoo e lo inietta nell'ovocita⁵.

⁴ Ci limiteremo a indicare sinteticamente gli elementi fondamentali, senza entrare nella descrizione delle metodiche concrete, questione questa altamente specialistica. Il lettore interessato nei particolari può consultare la bibliografia citata nella nota 2.

⁵ Su questa tecnica si veda P.J. SÁNCHEZ ABAD – L.M. PASTOR GARCÍA, *La inyección intracitoplasmática de espermatozoides. ¿Avance o imprudencia científica?*, UCAM, Murcia 2005 (con ampia bibliografia).

Per quanto riguarda i risultati che si ottengono con queste tecniche, negli anni 80 si concedeva grande attenzione ai dati presentati al Congresso Internazionale di Helsinki di 1983⁶. Lo studio multicentrico allora presentato comprendeva un totale di 9.641 trattamenti, nei quali erano stati raccolti 24.000 ovociti, e venne realizzato il transfer, quasi sempre multiplo, a 7.733 donne, dalle quali nacquero 590 bambini. La percentuale di embrioni persi era molto elevata. Persino i gruppi medici che ottenevano allora i risultati migliori, quale l'equipe dell'australiano C. Wood, perdevano il 90,6 % degli embrioni trasferiti⁷. Oggi le tecniche sono notevolmente migliorate, ma i risultati lasciano ancora molto da desiderare. Un approfondito studio di Adriano Bompiani, realizzato nel 2004 e pubblicato a inizi del 2005⁸, presenta i dati riguardanti il 1999 nei 22 paesi europei che appartengono alla Società Europea per la Riproduzione Umana: ai 343.162 embrioni trasferiti nel periodo studiato seguirono 44.026 gravidanze; vale a dire, per ogni 100 embrioni trasferiti si perdono 87⁹. Se vogliamo tracciare un valore medio arrotondato, si può affermare che attualmente da 100 donne che iniziano il trattamento, dopo uno o più tentativi, 20 riescono ad avere un bambino. Tenendo presente che in ogni tentativo si trasferiscono 3 o più embrioni, le perdite di embrioni sono elevatissime.

2. Il problema etico fondamentale

Quando ci si avvicina alla letteratura scientifica sulla fecondazione extracorporea colpisce subito il fatto che queste metodiche comportano una perdita molto elevata di embrioni umani. Colpisce in secondo luogo l'indirizzo preso dalla ricerca scientifica più avanzata. C'è il desiderio di migliorare i risultati della tecnica in termini di percentuale di nascite per donne

⁶ Cf. *Proceedings of the III World Congress of In Vitro Fertilization and Embryo Transfer*, Helsinki, maggio 1984. Si veda lo studio di J. FERRE JORGE – V. MARTÍNEZ DE ARTOLA, *Fecundación artificial: aspectos médicos y cuestiones éticas*, «Revista de Medicina de la Universidad de Navarra» XXIX (1984) 203-204.

⁷ Cf. C. WOOD e coll., *Clinical Implications of Developments in «In vitro» Fertilization*, «British Medical Journal» 289 (1984) 978-980.

⁸ Cf. A. BOMPIANI, *Lo sviluppo storico delle tecnologie ed il loro impatto nei processi di procreazione umana*, in J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (eds.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 42-113.

⁹ Cf. A. BOMPIANI, *Lo sviluppo storico ...*, cit. p.45. Altri autori offrono quantitativi diversi, ma analoghi.

che iniziano il trattamento, ma non si registra alcun significativo interesse per diminuire le perdite di essere umani allo stato embrionale. Neppure suscitano grande entusiasmo le strategie di prevenzione della sterilità, né vengono chiesti maggiori risorse per migliorare le tecniche di microchirurgia riparatrice delle tube.

Dall'inizio si è sostenuta apertamente la necessità di dedicare embrioni umani alla sperimentazione, sia alla sperimentazione di base sia a quella volta a migliorare le tecniche di fecondazione *in vitro*. In una pubblicazione del 1984, Edwards affermava che «dedicarsi alla fecondazione *in vitro* senza prevenire, nella misura del possibile, la nascita di bambini minorati è una posizione indifendibile. L'applicazione clinica della fecondazione *in vitro* esige, in tutte le sue forme, la ricerca sugli embrioni»¹⁰. E in riferimento alla ricerca di base, lo stesso autore affermava in un'altra pubblicazione: «In alcuni laboratori, ovuli preovulatori sono raccolti da donne consenzienti che non sono sterili. Questi ovuli sono raccolti e fertilizzati *in vitro* senza alcuna intenzione di trasferire questi embrioni in utero — essi sono usati soltanto per scopi di ricerca, per studi osservazionali o sperimentali. Questi embrioni, non sono gli embrioni di riserva che si hanno nelle cliniche che trattano l'infertilità mediante concepimento *in vitro*, poiché essi sono utilizzati in modo simile agli embrioni animali usati nella ricerca»¹¹. Con non minore chiarezza si espresse J. Bernard, allora presidente del Comitato di Etica della Francia: «Certi esperimenti sono moralmente necessari e necessariamente immorali»¹².

Attualmente, per la nascita di alcune migliaia di bambini, si paga il prezzo supplementare di decine o centinaia di migliaia di embrioni congelati, e si consolida sempre più la tendenza a destinare gli embrioni “sopravvanzanti” alla ricerca sulle cellule staminali o ad altri usi scientifici o industriali. Le tecniche di chirurgia riparatrice delle tube, pur contando con meno risorse economiche, continuano ad avere generalmente migliori risultati della fecondazione *in*

¹⁰ R.G. EDWARDS – M. PUXON, *Parental Consent over Embryos*, «Nature» 310 (1984) 179 (traduzione nostra). Si veda anche L.R. MOHR – A. TROUNSON, *Freezing and Donation of Human Embryos*, «Journal of *in Vitro* Fertilization and Embryo Transfer» 1 (1984) 127.

¹¹ R.G. EDWARDS, “*The Ethical, Scientific and Medical Implications of Human Conception In Vitro*”, in C. CHAGAS, *Modern Biological Experimentation*, Pontificia Accademia de las Ciencias, LEV, Città del Vaticano 1984; citato da A. SERRA, *Interrogativi etici dell'ingegneria genetica*, «Medicina e Morale» 34/3 (1984) 316.

¹² Dichiarazioni citate da J. SCHMITT, *Biologie: jusqu'ou peut-on aller?*, «Le Point», 3 dicembre 1984, p. 52 (traduzione nostra).

*vitro*¹³. Tuttavia, le persone con problemi di sterilità vengono inviate immediatamente alle cliniche di fecondazione *in vitro* (o ICSI). Inoltre si ammette comunemente la prassi della selezione eugenetica, perché ricorrono alle cliniche di procreazione artificiale coppie non sterili che potrebbero trasmettere malattie ai propri figli. Molti paesi approvano legislativamente queste pratiche, senza fermarsi davanti ad una logica di discriminazione alla quale non si vuole mettere dei limiti. La predizione di diabete o di miopia, quando sarà possibile, sarà considerata causa sufficiente per eliminare un embrione? Si registra infine una crescente commercializzazione, con aggressiva pubblicità, nonché il fatto che l'operato dei componenti dei comitati etici, anche a livello nazionale, è spesso intaccato da un evidente e clamoroso conflitto di interessi. In definitiva, oggi è palese qualcosa che già si intravedeva nella prima metà degli anni 80 del XX secolo: le tecniche di fecondazione extracorporea sono solo possibili se si parte dal presupposto che gli embrioni sono una pre-struttura biologica, una specie di "pre-cosa", interamente disponibile nelle mani dei medici, sia come pezzi di ricambio in vista di un eventuale utilizzo riproduttivo, sia come oggetto di ricerca, miniera di cellule staminali o, infine, come spazzatura che si butta perché non si cosa fare con essa.

Occorre precisare che le perdite di embrioni nell'ambito della fecondazione *in vitro* non si produce per cattiva volontà. È la conseguenza inevitabile di trasferire l'origine della vita umana dall'intimità dell'amore coniugale al contesto tecnico del laboratorio. La tecnica possiede una logica propria — governata dal principio dell'efficienza, dell'utilità e della redditività — dalla quale non è possibile fare a meno senza cadere in contraddizioni o in posizioni comunque non difendibili.

Quando l'attenzione della bioetica e della teologia morale cominciò a concentrarsi su queste metodiche, il semplice analisi dei fatti e della letteratura scientifica fece emergere con tutta evidenza una nuova dimensione di ciò che l'enciclica *Humanae vitae* aveva chiamato inseparabilità dei significati unitivo e procreativo della sessualità. Fino a quel momento l'inseparabilità si intendeva nel senso che le esigenze della unione amorosa si aprono a quelle della procreazione, in modo che l'apertura alla trasmissione della vita — o almeno la sua non esclusione positiva — costituisce la migliore difesa della vera natura e dinamica dell'amore tra uomo e donna. Adesso è possibile vede-

¹³ Cfr. R. MARANA, *Le terapie chirurgiche della sterilità femminile*, in J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (edd.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici*, cit., pp. 225-236.

re l'altra cara della moneta: la comunione coniugale, anche come intimità sessuale degli sposi, è l'unico ambito nel quale la vita umana nascente riceve la protezione e la cura richieste dalla dignità umana. Non esiste miglior protezione per la nuova vita di quella garantita dall'intimità dell'amore coniugale. Nei confronti dell'essere umano chiamato all'esistenza solo l'amore è l'atteggiamento giusto, perché amare è riconoscere, accettare e rispettare l'altro per se stesso. Solo un atto che sia nel contempo atto di amore può mettere in moto degnamente il processo della procreazione umana.

L'analisi etica arriva in questo modo alla conclusione che l'inseparabilità dell'attività procreativa dalla effusione di amore disinteressato in ambito coniugale è un'esigenza della dignità della persona che deve nascere e, pertanto, un bene intrinseco, e non un semplice fatto biologico che potrebbe essere sostituito da una procedura tecnica quando ci fossero ragioni per farlo. La co-presenza dei significati procreativo e unitivo che caratterizza specificamente la sessualità umana appare, insomma, come una forte *struttura* nella quale restano coinvolti beni di grandissima portata. L'unione delle due dimensioni (unitiva e procreativa) nella sessualità non è un semplice fatto senza altro fondamento che il suo darsi, ma possiede un senso facilmente comprensibile: tale unione garantisce e rafforza i beni specificamente personali coinvolti nella sessualità umana, vale a dire, i beni messi in gioco dal fatto che tanto i generanti quanto il generato sono persone umane.

Si parla di *struttura*, e non di semplice unione, perché le due dimensioni della sessualità si proteggono e si potenziano mutuamente, in modo che la loro dissociazione implica la lesione non solo della dimensione che in ogni caso viene esclusa, ma anche di quella che si desiderava conservare e promuovere. Siamo di fronte ad una struttura antropologica di carattere fondamentale, nei cui confronti non ha senso invocare l'amore degli sposi che desiderano un figlio oppure altre circostanze o intenzioni soggettive. L'intenzione di amore degli sposi che hanno problemi di sterilità non può svolgere alcun ruolo intrinseco nelle tecniche di procreazione artificiale. Tale intenzione, che qui non viene messa in discussione, resta confinata all'esterno, e non determina la procedura tecnica, che viene governata dalla logica dell'utilità, dell'efficacia e dell'efficienza. La procedura tecnica è la stessa tanto se gli sposi sono mossi da un'intenzione veramente nobile quanto se tale nobile intenzione venisse a mancare. In entrambi i casi le motivazioni soggettive non possono attenuare la mancanza di adeguamento tra la procedura tecnica e i beni personali che qui sono in gioco.

In definitiva: *le tecniche di procreazione artificiale non sono congruenti con la dignità della persona umana, perché, indipendentemente dalle intenzioni soggettive, trattano la persona del generato come un oggetto, con tutte le conseguenze. La prima tra di esse, la ripetuta violazione del principio dell'inviolabilità della vita umana*¹⁴.

3. La dottrina ecclesiale sulla procreazione artificiale

L'Istruzione *Donum vitae*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 22 febbraio 1987, contiene l'esposizione più organica e completa della dottrina ecclesiale sulla materia. I principi morali fondamentali in essa esposti sono i seguenti:

1) L'intervento medico nella procreazione umana esige innanzitutto il rispetto della vita umana nascente. L'embrione va trattato come persona fin dal primo istante della sua esistenza¹⁵.

2) La procreazione umana deve aver luogo nel matrimonio tra un uomo e una donna. Gli sposi possono diventare padre e madre solo l'uno mediante l'altro¹⁶.

3) La procreazione umana è rettamente perseguita quando è voluta come frutto dell'atto coniugale, del gesto specifico dell'unione corporale e spirituale degli sposi¹⁷.

4) L'intervento medico è rispettoso della dignità delle persone quando mira ad aiutare l'atto coniugale sia per facilitarne il compimento sia per con-

¹⁴ Per una trattazione più ampia rinviamo il lettore a A. RODRÍGUEZ LUÑO – R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro". Aspetti medici e morali*, cit., pp. 67-116. Si veda anche C. CAFFARRA, *La fecondazione "in vitro". Problemi etici*, «Medicina e Morale» 35/1 (1985) 68-71; J. TESTART, *L'uovo trasparente*, Bompiani, Milano 1988. Hanno notevole interesse due documenti dei Vescovi del Regno Unito: THE BISHOPS' JOINT CATHOLIC COMMITTEE ON BIO-ETHICAL ISSUES, *Fertilizzazione "in vitro": Moralità e politica sociale*, «Medicina e Morale» 33/4 (1983) 435-448; ID., *Commenti sul Rapporto Warnock*, «Medicina e Morale» 35/1 (1985) 138-180 (in entrambi i casi viene pubblicato il testo originale in lingua inglese accanto alla traduzione italiana).

¹⁵ Cfr. *Donum vitae*, I, 1.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, II, A, 1.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, II, B, 4.

sentirgli di raggiungere il suo fine, una volta che è stato normalmente compiuto¹⁸.

5) Nella negatività degli interventi medici che non rispettano questi principi esiste una progressione, corrispondente al grado sempre maggiore di sostituzione dell'atto coniugale e della presenza personale dei coniugi nella procreazione, che implica una differenziazione del giudizio etico ed anche, in particolare, sul piano legislativo e politico, una differente valutazione della loro contraddittorietà col bene comune¹⁹.

Secondo questi principi, sono moralmente illecite tutte le tecniche di inseminazione artificiale eterologhe, in quanto contrarie all'unità del matrimonio, e anche le tecniche di inseminazione artificiale omologa propriamente detta, perché in esse la procreazione è dissociata dalla relazione coniugale. Sono invece ammissibili le tecniche di inseminazione artificiale omologa impropriamente detta che, senza sostituirsi all'atto coniugale, costituiscano un aiuto per consentirgli di raggiungere il suo fine, una volta che è stato normalmente compiuto. Per quanto riguarda le tecniche di fecondazione artificiale extracorporea, esse sono moralmente illecite, perché escludono l'atto coniugale e, in pratica, tutte prevedono la perdita di embrioni in modi diversi, anche intenzionalmente. Qualora fossero eterologhe, esse sono contrarie anche all'unità del matrimonio. Infine, se è immorale formare embrioni umani *in vitro* per trasferirli nella madre, a maggior ragione è immorale formare *in vitro* embrioni con l'intenzione o con la previsione di non trasferirli alla madre, sia perché trasferiti ad un'altra donna sia perché destinati al congelamento, alla ricerca, alla sperimentazione o ad altri usi²⁰.

Uno dei principi fondamentali che fondano il giudizio morale su queste tecniche è l'assoluta illiceità di ogni modalità di attuare la generazione che escluda l'atto coniugale. Perciò questi giudizi riguardano le tecniche di fecondazione *in vitro* e di inseminazione artificiale propriamente detta considerate

¹⁸ Cfr. *ibid.*, II, B, 7.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, III. Per alcuni problemi specifici che si pongono in ambito politico, si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO, *I legislatori cattolici di fronte alle proposte migliorative delle leggi ingiuste in tema di procreazione artificiale*, in J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA, *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive. Aspetti antropologici ed etici*, cit., pp. 199-208.

²⁰ Per un approfondimento sulle singole tecniche si vedano E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, cit., vol. I, pp. 287-344; L. CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni*, cit., pp. 81-142 (entrambi con ampia bibliografia).

in se stesse, anche nell'ipotesi che potessero attuarsi senza gli inconvenienti e abusi che generalmente le accompagnano (perdita e congelamento di embrioni, selezione eugenetica, maternità surrogata, distruzione di embrioni, tecniche attuate *post mortem* di uno dei coniugi o nell'ambito di coppie omosessuali, ecc.). Il ragionamento da noi svolto nel paragrafo precedente intendeva mostrare in modo induttivo che la connessione tra procreazione e relazione coniugale costituisce un bene intrinseco, di incalcolabile portata antropologica ed etica, la cui lesione è sempre illecita, anche nel caso ipotetico (da verificare) che tale lesione potesse avvenire senza causare altri effetti negativi. Siamo tuttavia convinti, e la esperienza lo conferma, che l'introduzione della generazione umana in un contesto tecnico non può non avere conseguenze contrarie alla dignità della persona e della vita umana.

II. LE TECNICHE DI AIUTO ALLA PROCREAZIONE

L'Istruzione *Donum vitae*, riprendendo l'insegnamento di Pio XII, afferma che il giudizio morale negativo sull'inseminazione artificiale omologa (propriamente detta) «non proscrive necessariamente l'uso di taluni mezzi artificiali destinati unicamente sia a facilitare l'atto naturale, sia a procurare il raggiungimento del proprio fine all'atto naturalmente compiuto»²¹. Tra questi metodi di aiuto all'atto coniugale, e non sostitutivi, oggi vengono presentati tre tipi di procedure: tecniche di inseminazione artificiale impropriamente detta, la LTOT, e la GIFT.

Naturalmente sono anche un aiuto alla procreazione la prevenzione della sterilità, le cure ormonali e gli interventi chirurgici e microchirurgici. Si potrebbe portare un tale aiuto, per esempio, con la cura ormonale di una infertilità di origine gonadica, con la cura chirurgica di una endometriosi limitata, con una disostruzione delle tube tramite salpingografia selettiva, o con il restauro chirurgico (*transcervical fallopian tube catheterization*) o microchirurgico della permeabilità tubarica (salpingostomia o fimbrioplastia). Queste e altre tecniche mirano a risolvere il problema che era all'origine della sterilità, in modo che la coppia possa avere atti coniugali con un esito procreativo, senza che il medico debba interferire direttamente nell'atto coniugale stesso. Queste terapie

²¹ PIO XII, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici*, 29 settembre 1949: AAS 41 (1949) 560. Ripreso da *Donum vitae*, II, B, 6.

dell'infertilità e restauro della fertilità tramite una ricostruzione delle tube sono sempre lecite, e devono essere incoraggiate. Soltanto la cura ormonale consistente nella stimolazione ovarica richiede particolare attenzione e cautela, per evitare situazioni che poi vengono erratamente affrontate mediante la riduzione embrionaria.

Ma vediamo ora le tre tecniche menzionate all'inizio.

1. L'inseminazione artificiale impropriamente detta

Secondo gli insegnamenti di Pio XII e di *Donum vitae* sono ammissibili gli interventi mediante i quali gli sposi, nel quadro di un atto coniugale completo, cercano di migliorare l'esito procreativo di questo atto, tramite un semplice spostamento dello sperma in un posto più favorevole alla fecondazione. Si tratta di un "trasferimento dello sperma dopo atto coniugale". Sono anche leciti gli interventi di inseminazione omologa in una coppia infertile nella misura in cui il seme è raccolto nel quadro di un atto coniugale (*post-coital sperm retrieval*), ad esempio mediante un raccogliitore (coppa vaginale perforata o preservativo perforato). Il problema di queste tecniche di aiuto è la povertà dei suoi risultati.

Si è cercato di migliorare l'esito procreativo di tale inseminazione mediante un intervento medico che porta il seme alla cervix uterina (inseminazione intracervicale: ICI), direttamente all'utero (*intrauterine insemination*: IUI), possibilmente associata con una perfusione di una sospensione di seme nelle tube (*fallopian tube sperm perfusion*: FSP), nella tuba (*sperm intrafallopian transfer*: SIFT), o nella cavità peritoneale (*intra peritoneal insemination*: IPI o *direct intraperitoneal insemination*: DPI). Queste tecniche si associano spesso alla stimolazione ovarica e richiedono generalmente certe procedure volte al miglioramento della capacità dello sperma, mediante separazione, "washing out", concentramento, e selezione (in caso di oligozoospermia, oligoasthenospermia). L'inseminazione omologa intrauterina, spesso combinata con una stimolazione ovarica è tecnicamente semplice e ottiene risultati apprezzabili (percentuali di gravidanza per ciclo dal 12,6 al 21,7% a seconda degli autori). Il prelievo del seme può essere effettuato durante l'atto coniugale. Non è possibile, però, immettere seme fresco direttamente nella cavità uterina, perché questo può comportare come rischio un'accentuata attività contrattile della muscolatura uterina, scatenata dalle prostaglandine contenute nel plasma seminale, e il rischio di infezioni pelviche nella donna dal momento che il seme non è sterile. Inoltre, il seme appena eiaculato non è in grado di fecondare la

cellula uovo: deve essere prima capacitato, una operazione che avviene, nella fecondazione naturale, nelle vie genitali femminili prima che gli spermatozoi raggiungono il terzo esterno della tuba. Infine, dato che la IUI è indicata generalmente in caso di infertilità maschile, il liquido seminale deve essere preparato allo scopo di selezionare una popolazione di spermatozoi con alto indice di motilità. Viene quindi richiesto l'intervento del medico in ambulatorio o in clinica.

Quando viene superata la semplice inseminazione intra-vaginale, si pongono dei dubbi fino a quando la tecnica messa in atto continua ad essere aiuto e quando comincia ad essere sostituzione dell'atto coniugale. Si pone al moralista il problema di capire l'esatto significato dell'insegnamento di Pio XII e della sua ripresa in *Donum vitae*.

In un suo autorevole commento del Discorso di Pio XII del 1949, Hürth offriva tre chiarimenti importanti²²:

1) Il Discorso di Pio XII non intende dire quali sono concretamente questi mezzi di aiuto, ma soltanto che questi mezzi non rientrano nel giudizio morale negativo formulato, e perciò dalle parole del Pontefice non è possibile trarre un chiarimento a questo riguardo, dato che egli non ha voluto darlo²³.

2) Sui diversi metodi che aiutano l'atto coniugale a raggiungere il suo scopo naturale non esiste un'opinione comune tra i moralisti. Oggetto di discussione sono soprattutto i metodi che raccolgono lo sperma con una siringa, operazione che potrebbe sembrare un'interruzione del processo naturalmente iniziato. Tra le diverse opinioni viene citata anche quella di Merkelbach, secondo il quale è importante per la liceità la condizione che lo sperma non sia estratto dalla vagina²⁴.

²² Cfr. F. HÜRTH, *Annotationes*, in «Periodica de re morali, canonica e liturgica» 38 (1949) 282-295.

²³ «Quid de his auxiliis artificialibus accessoriis fec. naturalis sentiri debeat, *ex ipsa Allocutione erui non potest* —(quia de his evidenter deliberato consilio agere recusat)— sed aliunde disci e dijudicari debet» (*Ibid.*, p. 293; sott. nostra).

²⁴ Merkelbach, dopo aver dato un giudizio decisamente negativo sull'inseminazione artificiale, precisa: «Aliud esset si rite peracta copula et semine non ad ostium quidem sed *in introitu vaginae* deposito, ibi, *quin ex vagina extrahatur*, recolligeretur et ope syphunculi profundius ad uterum traiceretur. Sic enim nullo momento semen ordinatione sua ad finem generationis privaretur; unde id non videtur esse nisi adiuvere naturam» (*Summa Theologiae Moralis*, III, n. 938, nota 1).

3) Alla fine conclude Hürth: dato che la questione è controversa tra gli autori seri, né i medici né i coniugi devono essere inquietati se usano metodi che presuppongono la capacitazione dello sperma fuori dal corpo della donna²⁵.

Fra gli autori più seri fu accettata la distinzione tra inseminazione artificiale propriamente detta e inseminazione impropriamente detta. «Su questa c'è *consenso unanime tra i teologi moralisti*: si ritiene lecita moralmente l'inseminazione artificiale omologa con seme prelevato con metodi che *presuppongono* l'atto coniugale vero e proprio»²⁶. C. Caffarra studia il caso in cui è richiesto un intervento che consiste nell'iniettare il liquido seminale, con inseminazione endouterina o anche endotubarica (*high insemination*) oppure con inseminazione cervico-vaginale o anche puramente vaginale (*low insemination*). Questo secondo caso può presentarsi sotto *due forme* diverse: fra i due sposi si ha un rapporto sessuale vero e proprio oppure non si dà un rapporto normale in quanto lo sposo o usa il condom o interrompe il coito e lo compie «inter foemora»²⁷. Caffarra ritiene che la prima forma può essere accettata, «probabilmente, anche nel caso, mi sembra, di eiaculazione retrograda. Si tratta infatti di un aiuto puro e semplice che non si sostituisce alla intimità coniugale dei due sposi. *Anche se il liquido seminale, prima di essere più profondamente immesso, venisse estratto dalla vagina ed eventualmente, per ragioni mediche, manipolato*. Molto più difficile risulta dare un giudizio certo sulla seconda forma in cui può presentarsi il caso. Se il condom è perforato e una parte del seme è immessa in vagina ed una parte ritenuta in esso, non giudicherei improbabile un giudizio etico positivo»²⁸. Poi aggiunge che ritiene non lecita l'inseminazione negli altri casi (coito interrotto, inter foemora, condom non perforato).

Donum vitae spiega che deve esserci un legame tra la procreazione e l'atto coniugale. Per alcuni autori questo legame è rispettato sempre che la

²⁵ «At cum res controvertatur inter auctores serios, neque medici neque coniuges, stante hac controversia, inquietandi sunt, si hac methodo uti volunt» (F. HÜRTH, *Annotationes*, cit., pp. 294-295).

²⁶ D. TETTAMANZI, *Bambini fabbricati*, Piemme, Casale Monferrato 1985, p. 27.

²⁷ Cfr. C. CAFFARRA, *Riflessione etico-teologica sulla inseminazione artificiale*, «Medicina e Morale» 30/2 (1980) 130.

²⁸ *Ibid.*, p. 131 (sott. mia). Oggi si ammette comunemente che l'atto coniugale in cui si usa un condom perforato, per esempio per poter realizzare un'analisi clinica dello sperma, è un vero atto coniugale.

tecnica presupponga un atto coniugale vero e proprio²⁹. Altri autori sembrano esigere qualche cosa in più. C. Caffarra osserva che, pur ammettendo che il processo procreativo è in parte attività libera della persona e in parte processo non libero che avviene nella persona, «ciò che non è fuori discussione per nulla, a giudizio dell'Istruzione, è *il rapporto* che deve esserci fra questi due momenti: il secondo deve essere o non un'*immediata* conseguenza del primo (o —il che è lo stesso— ciò che pone le condizioni del processo naturale deve essere un atto di amore personale?) Oppure quel processo può essere posto da un atto *diverso* dall'atto coniugale?»³⁰. J. Seifert ritiene che, affinché un intervento medico possa essere definito assistenza all'atto coniugale, tra esso e gli effetti deve esserci una chiara continuità. Un'interruzione totale del processo, un iato fra l'atto coniugale e l'effetto implicherebbe che quest'ultimo dipende innanzitutto dal atto medico, mancando la debita continuità. Perché si possa parlare di assistenza è richiesto che l'intervento medico abbia una funzione di servizio relativamente modesta in rapporto alla causa principale, che è l'atto coniugale. Durante l'intervento medico l'effetto deve mantenersi all'interno del processo scaturito dall'atto personale³¹.

A nostro avviso, perché l'intervento medico sia assistenza e non sostituzione dell'atto coniugale, non basta che l'atto coniugale normalmente compiuto sia presupposto, ma è anche necessario che venga rispettata l'unità e la continuità logica e temporale del processo iniziato dal normale atto coniugale. *Ci sembra che questa tesi può essere affermata con certezza*, e un esempio basterà a dimostrarlo. Se si procede all'inseminazione con il seme raccolto dal fondo vaginale dopo un atto coniugale normalmente compiuto *due anni fa* (prima che il marito partisse per andare in guerra, dalla quale ancora non è tornato) e poi congelato e scongelato, abbiamo un intervento medico che, pur

²⁹ Cfr. per esempio: E. SGRECCIA — M.L. DI PIETRO, *Procreazione artificiale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 994-1007. Loro affermano: «Per quanto riguarda in particolare il tipo di tecniche che si configurano come aiuto e non sostituzione dell'atto coniugale, si fa riferimento a quella procedura, chiamata anche 'inseminazione artificiale impropriamente detta', che consiste nel prelievo del seme maschile dopo l'atto coniugale, per un accompagnamento e veicolazione che lo porti a superare gli ostacoli per un pieno successo» (p. 1004).

³⁰ C. CAFFARRA, *Il dono della vita: introduzione antropologica*, in E. SGRECCIA (ed.), *Il dono della vita*, cit., pp. 115-116.

³¹ Cfr. J. SEIFERT, *Substitution of the conjugal act or assistance to it? IVF, GIFT, an some other medical interventions. Philosophical reflections on the Vatican Declaration "Donum vitae"*, «Anthropotes» IV/2 (1988) 273-286.

presupponendo l'atto coniugale, è manifestamente contrario ai principi dell'Istruzione *Donum vitae*, perché in esso non c'è unità né continuità tra l'atto coniugale e le altre fasi del processo procreativo, che in realtà vengono messe in moto dal intervento medico. L'atto coniugale è ridotto a un semplice metodo o occasione per la raccolta del liquido seminale.

Ciò che invece risulta difficile e problematico è formulare in termini concreti quali sono le esigenze dell'unità e continuità del processo procreativo che bisogna rispettare assolutamente. Da una parte, si corre il rischio di dar luogo ad un'incresciosa casistica su minuti, ore o giorni (la necessaria continuità tra atto coniugale e processo procreativo è rispettata se il liquido seminale raccolto è preparato in laboratorio durante 2 ore? e se trascorrono 4 ore? e se trascorrono 6? e così via). Dall'altra, dato che Pio XII e *Donum vitae* si sono limitati a formulare un criterio generico, senza voler pronunciarsi su metodiche concrete, una risposta negativa che voglia essere più concreta richiede dei criteri sicuri e ben fondati. In assenza di un pronunciamento del Magistero della Chiesa, il nostro personale parere è che il fatto che una parte dello sperma debba essere estratto fuori dal corpo per un po' di tempo non pone problemi morali gravi. Certamente lo spazio di tempo e l'intervento del medico deve essere tale da non rompere palesemente la continuità tra l'atto coniugale e il processo procreativo, e non deve assumere un'importanza tale da rendere l'atto coniugale una semplice procedura per la raccolta dello sperma. La nostra opinione è che lo spazio temporale tra l'atto coniugale e l'atto che mette nel corpo umano il seme prima estratto può essere di alcune ore, non di alcuni giorni.

2. La tecnica LTOT

La procedura inizialmente conosciuta sotto l'appellativo di LOT (*Low Ovum Transfer*) o LTOT (*Low Tubal Ovum Transfer*) è stata sviluppata nell'ospedale St. Elizabeth's Medical Center of Dayton (Ohio), negli anni 1983-1985, come un aiuto alla procreazione per donne affette da una assenza, atresia o blocco della permeabilità delle tube. Il suo scopo era limitato, nel senso che questa tecnica intendeva soltanto, una volta compiuto un atto coniugale, aggirare l'ostacolo o il difetto delle tube, portando nella parte bassa della tuba di Fallopio, tramite laparoscopia, l'ovocita (gli ovociti?) maturo raccolto dall'ovario della sposa. La fertilizzazione poi veniva attuata attraverso l'atto naturale.

Questa tecnica non ha avuto alcun successo, e il suo interesse è stato più a livello della riflessione etica che a livello pratico. Effettivamente, si poteva considerare la LTOT come una tecnica di “aiuto”, non sostitutiva, nella misura in cui l’atto coniugale era direttamente causa della fecondazione dell’ovocita così trasferito, senza manipolazione dei gameti maschili. Gli autori della LTOT l’hanno modificata in maniera da renderla in pratica uguale alla GIFT, della quale ci occupiamo di seguito.

3. La GIFT

La GIFT (*Gametes Intrafallopian Transfer*) è stata proposta da Ash e coll. nel 1984³². In questa tecnica vengono raccolti i due gameti, introdotti in un catetere e separati da una bolla d’aria, e depositati nel segmento ampollare della tuba, nella quale avviene di seguito la fecondazione. Naturalmente, si presuppone che almeno una delle tube sia un buon stato. L’ovocita o gli ovociti vengono prelevati attraverso un intervento laparoscopico che richiede l’anestesia generale (come per la FIVET). Lo sperma maschile potrebbe essere prelevato in occasione di un atto coniugale. La GIFT non comporta manipolazione alcuna dell’embrione, ma dà luogo, come la FIVET, ad una percentuale più alta di gravidanze ectopiche (media di 5.5 %, contro lo 0.8 % in natura)³³. Ci sono anche perdite di embrioni, certamente non intenzionali, anche se eticamente discutibili se sono stati utilizzati più ovociti.

La GIFT ha suscitato maggiore interesse, perché offriva tassi di riuscita notevoli e, dall’altra parte, fu presentata come più rispettosa della vita dell’embrione e della dignità della sessualità. L’iniziale interesse è calato successivamente, perché la percentuale di successi è rimasta inalterata, mentre la FIVET è aumentata un po’. Molti sono passati all’ICSI.

L’Istruzione *Donum vitae* non si pronunciò sulla moralità della GIFT, e fino a questo momento il Magistero della Chiesa non ha preso posizione. Certamente essa ha il vantaggio di non implicare la manipolazione di embrioni. Ma comporta un aumento delle gravidanze ectopiche, e una percentuale di

³² Cfr. R.H. ASCH - L.R. ELLSWORTH - J.P. BALMACEDA - P.C. WONG, *Pregnancy after translaparoscopic gamete intrafallopian transfer*, «The Lancet», 8410 (1984) 1034-1035; ID., *Birth following gamete intrafallopian transfer*, «The Lancet», 8447 (1985) 163.

³³ Cfr. M.L. DI PIETRO - A.G. SPAGNOLO - E. SGRECCIA, *Meta-analisi dei dati scientifici sulla GIFT: un contributo alla riflessione etica*, «Medicina e Morale» 40/1 (1990) 13-40.

aborti spontanei non indifferente (dal 15.5% al 39.2%), cifra che non tiene conto degli aborti precoci non evidenziabili clinicamente³⁴. È vero che anche in natura ci sono aborti spontanei, e anche molti precoci, ma le due situazioni non sono del tutto equiparabili, soprattutto quando viene utilizzata la stimolazione ovarica³⁵.

Da un altro punto di vista, sembra che nella GIFT il ruolo della procedura tecnica è molto determinante, fino al punto che difficilmente potrebbe essere considerato come un semplice “aiuto”. Dell’atto coniugale si potrebbe fare a meno, e quando non si fa, sembra in realtà un espediente per la raccolta dello sperma, e così «sarebbe l’atto coniugale a costituire un mezzo di aiuto e di facilitazione per la GIFT, mentre il bambino concepito rappresenterebbe più il “frutto” delle procedure tecniche che dell’amore coniugale»³⁶. Il medico acquista una responsabilità molto diretta, e quindi c’è sempre il rischio ipotetico di procedere al controllo della qualità dell’embrione. Altri autori pensano invece che se la GIFT viene intrapresa dopo una relazione coniugale, in modo che una parte dello sperma maschile resti nel corpo della sposa, che eventualmente potrebbe arrivare a fecondare l’ovocita, l’intervento del medico non farebbe altro che riposizionare *ad hoc* i gameti nella tuba dopo la relazione coniugale, aiutandolo a raggiungere il suo scopo naturale nel posto anche naturale (il segmento ampollare della tuba). Riposizionare i gameti non sarebbe sostituire l’atto coniugale: sarebbe aiutare questo atto a superare barriere o limiti che ostacolano il raggiungimento del suo fine naturale³⁷.

Ci sembra che le argomentazioni date pro e contro non consentono di arrivare ad un giudizio morale apodittico. La nostra opinione tuttavia è tendenzialmente negativa. I protocolli che abbiamo potuto pendere in esame ci fanno pensare che è molto facile che, nella pratica, le condizioni stabilite dalla *Donum vitae* per l’ammissibilità etica di una tecnica di aiuto alla procreazione

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ Per una discussione sulla equiparabilità di questi aborti spontanei con quelli che avvengono in natura, si veda: A. RODRÍGUEZ LUÑO - R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione “in vitro”: aspetti medici e morali*, cit., pp. 82-89.

³⁶ R. MINACORI - A.G. SPAGNOLO, *È compatibile la GIFT con l’insegnamento della “Donum vitae”*, «Medicina e Morale» 48/1 (1998) 204.

³⁷ Per la discussione delle diverse argomentazioni pro e contro, si veda J.F. DOERFLER, *Is GIFT compatible with the Teaching of Donum Vitae*, «The Linacre Quartely» 64/1 (1997) 16-29; ID., *Assisting or Replacing the Conjugal Act. Criteria for a Moral Evaluation of Reproductive Technologies*, «The Linacre Quartely» 67/3 (2000) 22-66.

vengano disattese³⁸. Perciò, sul piano pastorale, la nostra raccomandazione sarebbe di non ricorrere a questa tecnica e, in ogni caso, occorrerebbe far studiare ad esperto il concreto protocollo che viene seguito nella struttura a cui eventualmente ci si intendesse affidare.

³⁸ Si vedano le analisi dei protocolli realizzati da F. MERNES RUFFINELLI, *El método GIFT: estudio ético-médico*, tesi di dottorato discussa nella Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1989.

3055. La diagnosi preimpianto e la riduzione embrionale (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. La diagnosi preimpianto

La diagnosi preimpianto, conosciuta in particolare sotto il suo aspetto d'indagine genetica (PGD) (*Preimplantation genetic diagnosis*) è una forma iniziale di diagnosi prenatale, legata alle tecniche della fecondazione extracorporea, nella quale gli embrioni formati *in vitro* sono analizzati alla ricerca di difetti genetici o cromosomici ben definiti. Soltanto quelli che risultano liberi da tali difetti vengono trasferiti nella madre. Contrariamente alla diagnosi prenatale, dove la fase diagnostica è ben separata dalla fase di eliminazione, e nell'ambito della quale le coppie rimangono libere di accogliere il bambino malato, la diagnosi preimpianto combina nella stessa azione la diagnosi e l'eliminazione dell'embrione designato come "sospetto" di difetti genetici o cromosomici, oppure di caratteristiche non desiderate. Allorché la diagnosi prenatale è prima di tutto una operazione diagnostica, eticamente neutrale in se stessa, la diagnosi preimpianto è prima di tutto una tecnica abortiva precoce.

La diagnosi genetica preimpianto è stata introdotta all'inizio degli anni 90 come una alternativa alla diagnosi prenatale. Secondo i sostenitori, tale tecnica di selezione avrebbe reso possibile trasferire in utero solamente gli embrioni sani. Di fatto, questa possibilità divenne la ragione principale dell'estensione delle tecniche di fecondazione artificiale anche alle coppie a rischio di figli affetti da malattie genetiche. Le prime sperimentazioni di tale diagnosi genetica a partire dai blastomeri isolati da embrioni preimplantatori furono pubblicate nelle anni 1987-1989, e l'applicazione di questa tecnica agli

¹ Parte di un'opera in preparazione.

embrioni umani, per la diagnosi delle malattie legate al cromosoma X, venne pubblicata nel 1990. La prima applicazione della PGD è stata in pazienti portatori di una malattia genetica legata al cromosoma X (*carriers of an X-linked disease*), che correvano il “rischio” di avere un bambino su quattro affetto da questo tipo di malattia. Dopo è stata usata e raffinata per la diagnosi di diverse malattie monogeniche più comuni. Nei primi anni 90, è stata sviluppata la tecnica denominata FISH (*fluorescence in-situ hybridisation*): essa consente di definire le anomalie numeriche e strutturali dei singoli cromosomi in una cellula. Tale metodo è stato usato con successo per la determinazione del sesso dell’embrione preimpianto, e così questa diagnosi è diventata molto comune. La disponibilità in commercio di sonde con diversi fluorocromi ha dato la possibilità di usare la FISH per la ricerca di aneuploidia (numero anormale di cromosomi) (PGD-AS: *PGD for aneuploidy screening*) e per la ricerca delle aberrazioni cromosomiche squilibrate (*imbalanced forms of chromosomal aberrations*), tra le quali la traslocazione cromosomica reciproca, ovvero lo scambio di due segmenti terminali da differenti cromosomi che è la forma più comune.

Il Centro di Chicago (A. Kuliev, Y. Verlinsky) ha proposto di studiare i due globuli polari al posto dell’embrione stesso per realizzare la diagnosi preimpianto². Un globulo polare è una piccola cellula abortiva prodotta durante la maturazione meiotica dell’ovocita. Possiede uno dei nuclei derivati dalla prima o dalla seconda divisione meiotica ed è praticamente privo di citoplasma. Il primo globulo polare si forma in seguito al primo processo meiotico, prima della fecondazione; il secondo globulo polare si forma in seguito al secondo processo meiotico, che finisce subito dopo la penetrazione del spermatozoo nell’ovocita. Lo studio del primo globulo polare viene fatto in realtà sull’ovocita, non sull’embrione, e quindi con l’idea di scartare l’ovocita difettoso. Quest’analisi può raccogliere informazioni solo sul genotipo materno, per cui non verrebbero individuati eventuali disordini di origine paterna. Se per ovviare questo inconveniente si procede invece all’analisi del secondo globulo polare, dopo la fecondazione dell’ovocita, emerge nuovamente il problema dell’eventuale eliminazione dell’embrione, e non soltanto dell’ovocita.

I sostenitori della diagnosi preimpianto si fondano soprattutto sull’idea che l’embrione prima dell’annidamento è vita cellulare, ma non vita

² Y. VERLINSKY - N. GINSBERG - A. LIFCHEZ - J. VALLE - J. MOISE - C.M. STROM, *Analysis of the first polar body: preconception genetic diagnosis*, «Human Reproduction» 5/7 (1990) 826-829.

umana individuale. La selezione degli embrioni sani permette di evitare l'interruzione della gravidanza per motivi terapeutici e il diffondersi della malattie ereditarie nella società, nonché di poter disporre di tessuti compatibili per scopi terapeutici. *Tuttavia la diagnosi preimpianto non risulta eticamente accettabile perché, oltre ai problemi etici della FIVET in cui la diagnosi è inserita, costituisce essa stessa una violazione del rispetto dovuto all'embrione umano fin dal primo istante della sua esistenza. Tutta la procedura risponde alla logica immorale dell'aborto selettivo.*

2. La riduzione embrionale

La somministrazione di farmaci per stimolare l'ovulazione e il trasferimento di più di due embrioni nel corso delle tecniche di procreazione artificiale comportano un notevole incremento della percentuale di gravidanze multipli.

Mentre il tasso naturale di gravidanze multipli è del 1% (1,25% per le gravidanze bigemine, 0,01% per quelle trigemine), tale tasso diviene circa del 6-8% dopo stimolazione ovarica, quando si fa uso di clomifene citrato, del 15-53% quando si fa uso di gonadotropine, e del 20-40% nelle donne che sono ricorse a tecniche di fecondazione extracorporea. Nei diversi paesi dove si sono praticate da tempo le tecniche di fecondazione artificiale si è così registrato un progressivo aumento dell'occorrenza di gravidanze multipli, soprattutto bigemine (30-40%) e trigemine (3-4%). Si è parlato di una "epidemia" di gravidanze multipli dovuta all'uso della fecondazione artificiale, e si indica oggi questo fatto come l'elemento più preoccupante nell'impiego crescente delle tecniche di procreazione artificiale. Le gravidanze multipli sono preoccupanti perché la gestazione e il parto di bambini multipli è accompagnata da complicazioni per la madre e i bambini molto più frequenti che nelle gravidanze di bambini unici, dovute essenzialmente a un rischio elevato di parto prematuro (parto a <37 settimane di gravidanza), con peso basso (<2500g) o molto basso (<1550g) alla nascita. Tali complicazioni aumentano ancora quando la gravidanza multiple ha per origine una fecondazione artificiale.

A causa di queste possibili complicazioni, è stata proposta la "riduzione" (MPR, *Multifetal pregnancy reduction*, anche chiamata *Embryo reduction*) dei feti presenti in utero, cioè la loro riduzione di numero per ridurre i rischi per la madre ed incrementare la possibilità di sviluppo per i feti sopravvissuti. A partire della metà degli anni 80, la MPR, compiuta per via transabdominale o transvaginale generalmente nel primo trimestre della gravidanza, è stata

sempre più accettata nella pratica. La riduzione delle gravidanze multipli è dunque divenuta una procedura largamente accettata nel mondo della procreazione artificiale.

Le pazienti che sono sottomesse a una tale esperienza ne provano un grande sconforto psicologico³. La decisione di dover mettere fine all'esistenza di feti che erano molto desiderati rappresenta un paradosso⁴ e si accompagna alla tristezza, sentimento di colpa, e al dolore emozionale. Questo sentimento di tristezza e di colpa rimane spesso negli anni seguenti alla "riduzione". A livello medico, si deve anzitutto discutere dell'opportunità di una tale tecnica, tenendo conto del tasso importante di perdita dell'intera gravidanza, dopo l'effettuazione della "riduzione"⁵. Essa non sembra dare un chiaro vantaggio nel confronto delle gravidanze multipli lasciate a propria evoluzione. Il tasso di aborto dei feti residui, dopo la riduzione, rimane eccessivamente alto⁶.

Passando al piano etico, è chiaro che il giudizio riguardo a questa pratica della cosiddetta "riduzione" di gravidanze multiple non può essere che nega-

³ H.H.H. KANHAI - M. DE HAAN - L.A. VAN ZANTEM - C. GEERINCK-VERCAMMEN - H.M. VAN DER PLOEG - J.B GRAVENHORST, *Follow-up of pregnancies, infants and families after multifetal pregnancy reduction*, «Fertility and Sterility» 62/5 (1994) 955-959; P.SCHREINER-ENGEL - V.N. WALTHER - J. MINDES - L. LYNCH - R.L. BERKOWITZ, *First-Trimester multifetal pregnancy reduction: Acute and persistent psychologic reactions*, «American Journal of Obstetrics and Gynecology» 172/2 (1995) 541-547; M. MCKINNEY - J. DOWNEY - I. TIMOR-TRITSCH, *The psychological effects of multifetal pregnancy reduction*, «Fertility and Sterility» 64/1 (1995) 51-61; C. BERGH - A. MOLLER - L. NILSSON - M. WIKLAND, *Obstetric outcome and psychological follow-up of pregnancies after embryo reduction*, «Human Reproduction» 14/8 (1999) 2170-2175.

⁴ J. STONE - K. EDDLEMAN, *Multifetal pregnancy reduction. Current Opinion*, «Obstetrics and Gynecology» 12/6 (2000) 491-496; qui p. 495.

⁵ Cfr. P. KADHEL - F. OLIVENNES - H. FERNANDEZ - M. VIAL - R. FRYDMAN, *Are there still obstetric and perinatal benefits for selective embryo reduction of triplet pregnancies?*, «Human Reproduction» 13/12 (1998) 3555-3559; R.K. SILVER - B.T. HELFAND - T.L. RUSSELL - A. RAGIN - J.S. SHOLL - S.M. MACGREGOR, *Multifetal reduction increases the risk of preterm delivery and fetal growth restriction in twins: a case-control study*, «Fertility and Sterility» 67/1 (1997) 30-33; N.J. SEBIRE - C. SHEROD - A. ABBAS - R.J.M. SNIJDERS - K.H. NICOLAIDES, *Preterm delivery and growth restriction in multifetal pregnancies reduced to twins*, «Human Reproduction» 12/1 (1997) 173-175.

⁶ Cfr. J. SALAT-BAROUX - J. AKNIN - J.M. ANTOINE - S. ALVAREZ - D. CORNET - M. PLACHOT - J. MANDELBAUM, *Is there an indication for embryo reduction?*, «Human Reproduction» 7 (1992) suppl.1, 67-72; M. DOMMERGUES - I. NISAND - L. MANDELBROT - E. ISFER - N. RADUNOVIC - Y. DUMEZ, *Embryo reduction in multifetal pregnancies after infertility therapy: obstetrical risks and perinatal benefits are related to operative strategy*, «Fertility and Sterility» 56/4 (1991) 805-811.

tivo. Anche nell'ipotesi che la riduzione embrionale rappresentasse un vantaggio dal punto di vista della gestione medica della gravidanza, non si può giustificare l'eliminazione di esseri umani con l'argomento di voler salvare la vita di altri esseri umani, secondo il principio morale intangibile che il fine non giustifica i mezzi. Si deve affermare con chiarezza che la "riduzione embrionale" è un aborto selettivo.

I problemi etici della procreazione artificiale costituiscono una barriera etica che non dovrebbe essere oltrepassata. Se comunque la si oltrepassa, si deve ricordare che ciascuno è responsabile delle conseguenze negative delle proprie azioni moralmente negative, anche se tali conseguenze non erano state previste né volute, pur essendo prevedibili⁷. Chi procede a trasferire più di un embrione alla volta prende la responsabilità medica e morale della possibile gravidanza multiple che ne può seguire, delle sue complicazioni, della perdita di embrioni e feti, dell'eventuale mortalità neonatale e del possibile handicap della prole.

Non si può invocare il principio del "male minore" nel campo della riduzione di una gravidanza multiple, perché c'è la possibilità di rispettare la gravidanza, e di curarla fino al parto, che si cercherà di ritardare quanto possibile. D'altra parte, trattandosi di aborto, l'ostetrico che si trova di fronte ad una donna con gravidanza multiple deve poter sollevare obiezione di coscienza in merito all'intervento di riduzione embrionale, pur mettendo a disponibilità della paziente e di suoi nascituri tutta l'assistenza necessaria allo scopo di prevenire un parto troppo precoce e di avere cura adeguata dei neonati plurigemelli.

⁷ Cfr. *Scelti in Cristo...*, cit., capitolo VI, sottoparagrafo 5 a).

3056. La crioconservazione e la clonazione (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. La crioconservazione e i problemi etici connessi

Nell'ambito della fecondazione *in vitro* la stimolazione ormonale del ciclo femminile è pratica molto diffusa. Con tale tecnica è possibile sia programmare il momento esatto in cui si deve procedere al prelievo dell'ovocita sia prelevare di una sola volta molti ovociti. Ciò consente di poter trasferire più di un embrione e, nel caso che il primo trasferimento non sia coronato dal successo, poter procedere a successivi trasferimenti senza dover ripetere l'intervento di prelievo degli ovociti. Dato che fino al momento non esiste una tecnica convalidata per il congelamento degli ovociti, tutti gli ovociti prelevati vengono fecondati, e gli embrioni non trasferiti alla madre si conservano congelati come pezzi di ricambio per eventuali ulteriori tentativi. Alle volte è necessario congelare anche gli embrioni destinati al primo trasferimento, perché la stimolazione ormonale del ciclo produce degli effetti (accorciamento della fase luteale, disordine fisiologico dell'endometrio) che consigliano di attendere la normalizzazione delle condizioni fisiologiche prima di procedere al trasferimento degli embrioni. Queste ragioni spiegano la diffusione della crioconservazione di embrioni umani e l'esistenza di grandi depositi di embrioni congelati in tutti i paesi dove si pratica la fecondazione extracorporea².

La tecnica di congelamento degli embrioni umani e la conseguente esistenza di banche di embrioni umani crioconservati pone gravi problemi etici e legali. Il processo di congelamento e di scongelamento è rischioso per

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Per gli aspetti scientifici si veda A. RODRÍGUEZ LUÑO - R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro": aspetti medici e morali*, cit., pp. 32-39.

l'integrità e sopravvivenza degli embrioni. Tra il 20 e il 30% degli embrioni risultano distrutti o almeno inviabili dopo tale processo³. Si pone poi il problema, confermato dall'esperienza di tutti i paesi in cui si pratica la FIVET, che la maggior parte degli embrioni non utilizzati immediatamente rimangono orfani. Restano congelati durante gli anni consentiti dalla legge, e poi bisogna svuotare i depositi. Si pone quindi il problema di che cosa fare con gli embrioni congelati abbandonati. Talvolta si procede alla loro distruzione. 3300 embrioni sono stati distrutti il 1 agosto 1996 in Gran Bretagna. Una distruzione dello stesso genere è stata fatta in altri paesi. Da allora, le distruzioni di embrioni congelati si sono fatte più discrete, però la realtà è rimasta la stessa. Si possono prevedere altre distruzioni del genere nei prossimi anni⁴. In altri casi vengono destinati alla ricerca scientifica, oppure donati a coppie infertili nell'ambito della procreazione artificiale eterologa. C'è chi propone di conservarli congelati a spese dei "genitori" e, infine, altri propongono la cosiddetta adozione prenatale.

Dal punto di vista etico bisogna costatare che il congelamento degli embrioni umani aggiunge una nuova ragione di negatività alle tecniche di fecondazione extracorporea. L'insegnamento ecclesiale è chiaro a questo proposito: «Lo stesso congelamento degli embrioni, anche se attuano per garantire una conservazione in vita dell'embrione — crioconservazione — costituisce un'offesa al rispetto dovuto agli esseri umani, in quanto li espone a gravi rischi di morte o di danno per la loro integrità fisica, li priva almeno temporaneamente dell'accoglienza e della gestazione materna e li pone in una situazione suscettibile di ulteriori offese e manipolazioni»⁵. L'unica conseguenza eticamente valida che si può trarre dal fenomeno della crioconservazione di embrioni umani è che tale pratica deve assolutamente cessare. Giovanni Paolo II lanciò un appello al mondo scientifico affinché venisse fermata la produ-

³ Cfr. J. MANDELBAUM, *Discussion: cryopreservation of oocytes and embryos*, «Human Reproduction» 13 (1998) suppl. 3, 176; J. MANDELBAUM – J. BELAÏSCH-ALLART – A.M. JUNCA – J.M. ANTOINE – M. PLACHOT – S. ALVAREZ – M.O. ALNOT – J. SALAT-BAROUX, *Cryopreservation in human assisted reproduction is now routine for embryos but remains a research procedure for oocytes*, «Human Reproduction» 13 (1998) suppl. 3, 161-174; FÉDÉRATION DES BIOLOGISTES DES LABORATOIRES D'ÉTUDE DE LA FÉCONDATION ET DE LA CONSERVATION DE L'OEUF (BLEFCO), *Congelation d'embryon: statistiques françaises (1985-1993)*, «Contraception, Fertilité, Sexualité» 24/9 (1996) 674-677.

⁴ Cfr. per esempio D. HOFFMAN - G.L. ZELLMAN - C.C. FAIR - J.F. MAYER - J.G. ZEITZ - W.E. GIBBONS - T.G. TURNER JR., *Cryopreserved embryos in the United States and their availability for research*, «Fertility and Sterility» 79/5 (2003) 1063-1069.

⁵ *Donum vitae*, I, 6.

zione di embrioni umani «tenendo conto che non si intravede una via d'uscita moralmente lecita per il destino umano delle migliaia e migliaia di embrioni “congelati”, i quali sono e restano sempre titolari dei diritti essenziali e quindi da tutelare giuridicamente come persone umane». E rivolgendosi ai giuristi e ai governanti, li chiese di adoperarsi affinché vengano riconosciuti giuridicamente «i diritti naturali del sorgere stesso della vita umana ed altresì si facciano tutori dei diritti inalienabili che le migliaia di embrioni “congelati” intrinsecamente hanno acquisito dal momento della fecondazione»⁶.

Riguardo alla destinazione da dare alle migliaia di embrioni crioconservati, l'unico modo di riparare parzialmente l'ingiustizia commessa nei loro confronti sarebbe trasferirli nel grembo della loro madre⁷. Ma l'extragrande maggioranza degli embrioni crioconservati sono stati abbandonati. La realtà costringe ad affermare che le leggi che consentono la formazione *in vitro* di embrioni “soprannumerari” o “sopravanzanti” e il loro successivo congelamento causano loro un'ingiustizia irreparabile. Sono irreversibilmente condannati a morte, ma la consumazione della condanna viene sospesa nel tempo dal congelamento, senza che ci sia la possibilità di tornare indietro. La destinazione che venga data a questi embrioni non solo non può sanare l'ingiustizia commessa, ma non farà che aggravarla.

La soluzione di scongelarli e “lasciarli morire” aggiunge un nuovo abbandono all'abbandono iniziale già subito. Affermare che mantenerli congelati sarebbe un mezzo sproporzionato oppure che scongelarli e lasciarli morire e distinto di ucciderli, è semplice retorica. La loro formazione *in vitro* e il successivo congelamento costituisce un contesto di radicale ingiustizia che priva di senso etico la distinzione tra “uccidere” - “lasciar morire” e tra mezzi proporzionati - mezzi sproporzionati. La decisione di prolungare indefinitamente la crioconservazione è tanto ingiusta quanto la scelta di scongelarli e lasciarli morire, soprattutto quando tali scelte si inquadrano nella necessità di svuotare i depositi per riempirli di altri embrioni che a loro volta saranno distrutti tra pochi anni. Arrivati a questo punto l'unica scelta eticamente corretta è prendere le distanze e negare qualsiasi collaborazione con l'intero sistema sanitario e scientifico che consente simili ingiustizie.

⁶ Discorsi del 24-V-1996 e del 25-V-1996. Citiamo i testi pubblicati da «Medicina e Morale» 27/1 (1977) 107-112.

⁷ Cfr. G. HERRANZ, *La destrucción de embriones congelados*, «Persona e bioética» 1 (1997) 57-66.

Per la stessa ragione è gravemente immorale l'uso di questi embrioni per la ricerca scientifica, come se fossero dei cadaveri. Dal punto di vista etico, questi embrioni non possono essere equiparati ai normali cadaveri di essere umani, sia adulti che allo stato fetale, conseguenti alla morte per malattia, vecchiaia o incidente, e neppure ai cadaveri conseguenti a un'uccisione criminale, condannata e punita come tale dallo Stato, perché questi embrioni sono il risultato di deliberate e ripetute ingiustizie gravi che una legge dello Stato considera invece come conformi al diritto. Poiché non sarebbe ammissibile che il cadavere di un adulto ucciso ingiustamente venisse utilizzato per la ricerca da colui che lo ha ucciso, così il sistema sanitario e scientifico nazionale o internazionale che opera il congelamento non può disporre degli embrioni. A tale proposito è del tutto insufficiente il criterio dell'indipendenza formulato da alcuni comitati etici, vale a dire, affermare che sarebbe eticamente lecito l'utilizzo di materiale biologico di procedenza ingiusta sempre che esista una chiara separazione tra il personale medico o l'istituzione sanitaria che formano e congelano gli embrioni e i ricercatori o l'istituto di ricerca che sviluppano la sperimentazione scientifica. Il criterio di indipendenza non basta a evitare la contraddizione morale di chi afferma: "io non approvo ciò che tu fai, perché lo ritengo un'ingiustizia grave, nella quale non voglio essere personalmente coinvolto in modo alcuno", e subito dopo aggiunge: "ma accetto per il mio lavoro il materiale biologico che tu ottieni mediante tale ingiustizia"⁸. Occorre precisare che questo criterio di indipendenza può essere sufficiente quando si tratta di azioni isolate, considerate illegali dallo Stato, e disapprovate dalla collettività. In riferimento a questo tipo di azioni, infatti, la cooperazione può essere concepita in senso abbastanza ristretto, in modo tale che dove non c'è complicità non c'è cooperazione colpevole. Ma le cose non stanno così per quanto riguarda la questione che qui ci occupa.

Resta da esaminare la possibilità dell'adozione prenatale. Alcuni autori si sono mostrati favorevoli all'adozione prenatale, considerata come un'ipotesi del tutto diversa dalla donazione di embrioni che avviene all'interno della procreazione artificiale eterologa⁹. Qui non si tratterebbe di

⁸ Danno una buona visione di insieme dei problemi etici legati alla ricerca biomedica i diversi contributi contenuti in J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (edd.), *Etica della ricerca biomedica. Per una visione cristiana* (Atti della IX Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, 24-26 febbraio 2003), LEV, Città del Vaticano 2004.

⁹ Cfr. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus III: Difficult Moral Questions*, Franciscan Press, Quincy/Illinois 1997, p. 242; W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, Our Sunday Visitor, Huntington (IND.) 2000; H. WATT, *A Brief Defense of Frozen*

una tecnica eterologa per ottenere un figlio da parte di una coppia sterile, ma di un'azione generosa da parte di coppie che hanno già dei figli e che agiscono con l'unica motivazione di dare un'opportunità di nascere ad un essere umano che altrimenti sarebbe condannato alla distruzione. Tale azione sarebbe inoltre una testimonianza in favore del valore della vita e del rispetto dovuto all'embrione umano. Altri autori, pur riconoscendo la nobile motivazione che ispira la proposta, la ritengono molto problematica dal punto di vista etico¹⁰. Qui non possiamo concedere spazio alle argomentazioni particolari. Ma ci sembra che, nella sostanza, questi ultimi autori ritengono che la buona intenzione delle coppie disponibili per una simile adozione non può eliminare il male intrinseco di una simile procedura, che presuppone la formazione di embrioni *in vitro* e il loro congelamento, la dissociazione tra maternità genetica e maternità gestazionale e legale, la lesione dell'unità del matrimonio, ecc.

A noi sembra che, dal punto di vista teorico, la specie morale di questo tipo di adozione prenatale, qualora rispondesse unicamente al desiderio di salvare una vita umana, è essenzialmente diversa dalle pratiche eterologhe di procreazione artificiale e dalla maternità surrogata. Non ci convince l'argomentazione contraria che accusa di voler rendere buona sulla base della retta intenzione un'azione intrinsecamente cattiva. Tuttavia, rileviamo che saranno molte poche le coppie disponibili per un'azione così generosa e quasi eroica, e quindi il loro contributo, al di là del valore come testimonianza, è irrilevante per la soluzione del problema. Notiamo inoltre che l'adozione po-

Embryo Adoption, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 1/2 (2001) 151-154; J. BERKMAN, *The Morality of Adopting Frozen Embryos in Light of Donum Vitae*, «Studia Moralia» 40/1 (2002) 115-141; J. BERKMAN, *Gestating the Embryos of Others. Surrogacy? Adoption? Rescue?*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 3/2 (2003) 309-329; J. BERKMAN, *Reply to Tonti-Filippini on "Gestating the Embryos of Others"*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 3/4 (2003) 660-664. Anche il Comitato Nazionale per la Bioetica dell'Italia ha emesso un parere favorevole all'adozione: *L'adozione per la nascita (APN) degli embrioni crioconservati residuali derivanti da procreazione medicalmente assistita*, 18 novembre 2005.

¹⁰ Cfr. W.B. SMITH, *Rescue the Frozen?*, «Homeletic and Pastoral Review» 96/1 (1995) 72-74; ID., *Response*, «Homeletic and Pastoral Review» 96/11-12 (1996) 16-17; N. Tonti-Filippini, *Forzen Embryo "Rescue"*, «Linacre Quarterly» 64/1 (1997); M. COZZOLI, *L'embrione umano: aspetti etico-normativi*, in J. VIAL CORREA – E. SGRECCIA (edd.), *Identità e statuto dell'embrione umano*, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 237-273; M. GEACH, *Are there any circumstances in which it would be morally admirable for a woman to seek to have an orphan embryo implanted in her womb?*, in L. GORMALLY, *Issues for a catholic Bioethics*, The Linacre Center, London 1999, pp. 341-346; H. ARKES, *May Embryos Be Adopted?*, «Crisis» March 2000, p. 12.

trebbe contribuire, involontariamente, a rendere cronica una situazione di grave ingiustizia. Ciò non sarebbe vero, però, se si trattasse di un paese che in un dato momento ha vietato assolutamente il congelamento di embrioni. Infine, vediamo che dal punto di vista dell'attuazione pratica un tale genere di adozione presenta problemi molto difficili da risolvere e apre la possibilità di abusi non meno difficili da evitare (necessità di operare una selezione tra gli embrioni una volta scongelati, allestimento di strutture in grado di operare indipendentemente dei centri di procreazione artificiale, rischi di varia natura per la coppia adottante, ecc.). La nostra conclusione è che le coppie che procedessero all'adozione spinte dal solo desiderio di salvare una vita umana non dovrebbero ricevere un giudizio morale negativo, ma in termini generali l'adozione prenatale dovrebbe essere sconsigliata. Il modo migliore di salvare vite umane è la mobilitazione sociale e politica volta a ottenere il divieto assoluto del congelamento degli embrioni.

Ci si potrebbe accusare di non aver dato una soluzione al problema, condannando alla distruzione molte vite umane. Ma la realtà è piuttosto che lo studioso è costretto a constatare che le centinaia di migliaia di embrioni umani crioconservati oggi esistenti nel mondo sono stati condannati *irrimediabilmente* da coloro che li hanno congelati e da coloro che ne hanno dato il consenso. L'ingiustizia commessa è sostanzialmente irreparabile. L'unica parziale riparazione possibile è che i responsabili riconoscano pubblicamente di aver commesso un'ingiustizia gravissima e vietino il congelamento di embrioni d'ora in avanti.

2. La clonazione

Un clone può essere definito come «un insieme di molecole di DNA, cellule o interi organismi, che derivano per duplicazioni successive da un unico progenitore di cui risultano copie sostanzialmente identiche»¹¹. I metodi per clonare organismi pluricellulari sono principalmente due: la fissione gemellare e il trasferimento di nucleo di una cellula somatica ad una cellula uovo privata del suo nucleo. Hanno causato una grande impressione nell'opinione pubblica mondiale gli esperimenti resi noti da Wilmut ed altri, il 27 febbraio 1997, che sono consistiti nella fusione del nucleo di una cellula di ghiandola mammaria di pecora nell'ovulo denucleato di un'altra pecora, e nel

¹¹ COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA DELLA REPUBBLICA ITALIANA, *La clonazione. Parere del 17 ottobre 1997*, n. 2.

successivo trasferimento dell'embrione così formato nell'utero di terza pecora, così da ottenere la nascita della pecora Dolly. Fino al momento nessuno è riuscito a formare per clonazione un vero embrione umano. Gli esperimenti che sono stati presentati all'opinione pubblica come "clonazione terapeutica", hanno ottenuto mediante trasferimento di nucleo ammassi di cellule che i scienziati hanno chiamato blastocisti, ma che in realtà non erano riprogrammati e quindi non potevano svilupparsi come si sviluppa un vero embrione. Servivano tuttavia a ottenere linee di cellule staminali, che era ciò che veramente interessava agli autori degli esperimenti¹².

Alla clonazione si potrebbe ricorrere con un proposito riproduttivo o "terapeutico". La clonazione riproduttiva aggrava al massimo la negatività etica della procreazione artificiale. Essa costituisce, infatti, un attentato all'unicità biologica del soggetto umano, generata tramite clonazione, che sta alla base della dignità di ogni persona umana. Attenta alla dignità umana «nella misura in cui può essere messo in crisi il diritto di autodeterminazione. Tale crisi può essere generata dal timore dell'uomo, generato tramite clonazione, di essere biologicamente o culturalmente condizionato dalla costituzione genetica dell'individuo adulto da una delle cui cellule è stata effettuata la clonazione»¹³. La clonazione si presta inoltre a esecrabili manipolazioni abusive, e potrebbe «mettere in crisi gli equilibri fondati sulla diversità biologica, provocando nel medio e nel lungo periodo conseguenze non intenzionali, ma estremamente pericolose per le generazioni future»¹⁴. La clonazione cosiddetta terapeutica ha come scopo l'ottenimento di cellule staminali o di tessuti da utilizzare per fini terapeutici in favore della persona a partire dalla quale è stato ottenuto il clone o di altre persone. La sola idea di formare e distruggere un essere umano in favore di altri lede nel modo più radicale possibile la dignità umana, per la quale ogni uomo va trattato come un fine in sé.

¹² Si tratta dei lavori pubblicati por W.S Hwang e collaboratori nel 2004 (*Evidence of a pluripotent human embryonic stem cell line derived from a cloned blastocyst*: Science-express, doi:10.1126/science.1094515) e nel 2005 (*Patient-Specific Embryonic Stem Cells Derived from Human SCNT Blastocysts*: Science, 2005 May 19) e da P. Stojkovic e collaboratori nel 2005 (*An autogeneic feeder cell system that efficiently supports growth of undifferentiated human embryonic stem cells*). Nel dicembre 2005 la stampa internazionale ha riportato le scuse pubbliche di W.S. Hwang, che avrebbe falsato i risultati dei suoi esperimenti.

¹³ COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *La clonazione*, cit., n. 4.

¹⁴ *Ibidem*.

L'insegnamento ecclesiale considera che «anche i tentativi o le ipotesi volte a ottenere un essere umano senza alcuna connessione con la sessualità mediante “fissione gemellare”, clonazione, partenogenesi sono da considerare contrarie alla morale»¹⁵. La clonazione è del tutto contraria alla visione cristiana dell'uomo, creato a immagine di Dio, e sul piano dei diritti dell'uomo rappresenta «una violazione dei due principi fondamentali in cui si basano tutti i diritti dell'uomo: il principio di parità tra gli esseri umani e il principio di non discriminazione»¹⁶. In definitiva, la clonazione merita un giudizio morale assolutamente negativo. In virtù della sua opposizione alla dignità umana fondamentale e dell'incidenza negativa sul bene comune deve essere anche oggetto di una netta proibizione da parte dello Stato.

¹⁵ *Donum vitae*, I, 6.

¹⁶ PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Riflessioni sulla clonazione*, LEV, Città del Vaticano 1997, p. 17. In questo breve documento il lettore troverà un'analisi attenta dei risvolti antropologici ed etici della clonazione. Si veda anche la interessante riflessione di H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 238 ss.

3057. L'eutanasia (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Definizione e tipi di eutanasia

L'eutanasia evoca l'idea di una morte degna e serena. Nel linguaggio attuale il termine eutanasia può essere utilizzato con significati e finalità molto diverse, che vanno dalla rivendicazione della facoltà di rifiutare o sospendere una terapia inutile e onerosa per un paziente terminale alla giustificazione della soppressione intenzionale della vita di una persona che ha una malattia inguaribile².

Perciò occorre precisare innanzitutto che cosa intende la teologia morale per eutanasia. Essa è «un'azione o un'omissione che di natura sua, o nelle intenzioni, procura la morte, allo scopo di eliminare ogni dolore. L'eutanasia si situa, dunque, al livello delle intenzioni e dei metodi usati»³. Questa definizione di eutanasia è articolata in due frasi. La prima frase intende fornire una descrizione analitica, dalla quale scaturisce che l'eutanasia è una scelta deli-

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. D. TETTAMANZI, *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Piemme, Casale Monferrato 1985; E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, cit., vol. I, pp. 461-506; E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 313-317 e 342-353; C. LEGA, *Manuale di bioetica e dentologia medica*, Giuffrè, Milano 1991, pp. 275-317; D. LAMB, *L'etica alle frontiere della vita. Eutanasia e accanimento terapeutico*, Il Mulino, Bologna 1998. Sulla morte e l'atteggiamento umano nei suoi confronti nonché sui compiti che essa pone al medico e ai parenti, cfr. PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Laterza, Bari 1979; E. KUBLER-ROSS, *La morte e il morire*, 3^a ed., Cittadella, Assisi 1982; P. LAÍN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 365-391.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Jura et bona" sull'eutanasia*, 5-V-1980, II. Si veda anche *Evangelium vitae*, n. 65 e *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2277. La definizione data dalla Dichiarazione "Jura et bona" è stata pacificamente accettata dalla teologia morale.

berata di causare o anticipare la morte, che può essere attuata sia da azioni che di per sé causano direttamente la morte (per esempio, somministrazione di un veleno), sia da azioni che in altre occasioni potrebbero avere e di fatto hanno una finalità terapeutica o palliativa, ma che in un caso concreto vengono scelte consapevolmente come mezzo di causare o anticipare la morte; in entrambi i casi si agisce con la motivazione di voler porre fine alla sofferenza. La seconda frase: «l'eutanasia si situa, dunque, al livello delle intenzioni e dei metodi usati», mette in luce che l'eutanasia consiste in ogni caso nella presenza simultanea del proposito deliberato di causare la morte e dell'azione o dell'omissione che *hic et nunc* viene scelta per attuarlo⁴. In ogni caso, il concetto di eutanasia implica la volontà di causare la morte. Si tratta di un'azione o di un'omissione che qui e ora ha lo scopo di causare la morte indolore di un

⁴ Bisogna notare che l'enciclica *Evangelium vitae* introduce una leggera variante nella definizione di eutanasia. Mentre il testo latino della Dich. *Jura et bona* dice: «Nomine euthanasiae significatur actio vel omissio quae suapte natura **vel** consilio mentis mortem affert, ut hoc modo omnis dolor removeatur. Euthanasia igitur in voluntatis proposito et procedendi rationibus, quae adhibentur, continetur», *Evangelium vitae*, n. 65 recita: «Sub nomine euthanasiae vero proprioque sensu accipitur actio vel omissio quae suapte natura **et** consilio mentis mortem affert ut hoc modo omnis dolor removeatur. “Euthanasia igitur in voluntatis proposito et procedendi rationibus, quae adhibentur, continetur” (*Jura et bona*, II)». L'edizione latina del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, del 15 agosto 1997, posteriore quindi a *Evangelium vitae*, riprende la formulazione di “*Jura et bona*”: «Sic actio vel omissio quae, ex se **vel** in intentione, mortem causat ad dolorem supprimendum, occisionem constituit dignitati personae humanae et observantiae erga Deum viventem, eius Creatorem, contrariam». A noi sembra che l'enciclica *Evangelium vitae* non ha inteso fornire una nozione di eutanasia diversa di quella proposta prima dalla dichiarazione *Jura et bona* e ripresa dopo dall'edizione tipica del *Catechismo*. L'enciclica di Giovanni Paolo II ha semplicemente ritoccato la definizione dal punto di vista linguistico, non concettuale e sostanziale, allo scopo di delimitare in modo esplicito la precisa estensione di un pronunciamento morale di grande valore dottrinale (cfr. *Evangelium vitae*, n. 65,4), la cui esatta comprensione richiedeva non tanto la descrizione delle diverse modalità di attuazione dell'*eutanasia diretta*, quanto l'esplicitazione delle condizioni di consapevolezza personale sotto le quali l'eutanasia costituisce sempre una colpa morale grave. Perciò, nell'affermare che il peccato di eutanasia consiste in un'azione o un'omissione che «suapte natura **et** consilio mentis mortem affert ut hoc modo omnis dolor removeatur», l'enciclica *Evangelium vitae* ha inteso soltanto affermare esplicitamente che *il peccato* di eutanasia — come qualsiasi altro peccato formale — implica necessariamente una scelta deliberata e consapevole, in questo caso la scelta deliberata e consapevole di causare o anticipare la morte, qualunque sia la sua modalità di attuazione. Non ci sembra che l'enciclica *Evangelium vitae* intenda affermare che il peccato di eutanasia richieda che la causazione della morte, oltre ad essere scelta deliberatamente, debba essere anche il fine voluto dal soggetto agente, per esasperazione, per ragioni economiche, per disprezzo della vita umana, ecc. Il testo afferma chiaramente che nell'eutanasia si presuppone che la motivazione soggettiva è «ut hoc modo omnis dolor removeatur».

essere umano per evitargli le sofferenze, sia a richiesta di questi, sia per la considerazione che alla sua vita manca la qualità minima perché meriti il qualificativo di degna.

In riferimento alla volontà del malato si distingue tra eutanasia *volontaria, non volontaria e involontaria*. L'eutanasia volontaria è chiesta del malato stesso, che intende liberarsi di sofferenze o di uno stato di invalidità che ritiene insopportabile. Eutanasia non volontaria è quella praticata su malati che non sono in grado di esprimere la propria volontà (persone in coma, neonati, malati mentali). Si parla infine di eutanasia involontaria quando essa viene attuata contro la volontà del malato.

Per quanto riguarda invece lo stato del malato si distingue l'eutanasia *neonatale*, attuata su bambini deformati o inguaribilmente malati; *terminale*, applicata a malati terminali o in fase agonica; *psichica*, riferita a malati mentali; *sociale o economica*, applicata a malati ritenuti socialmente improduttivi o gravosi; *eugenetica*, riservata a persone con malattia di trasmissione ereditaria o messa in atto seguendo un programma di miglioramento della razza.

Dal punto di vista del modo di realizzarla è possibile distinguere l'eutanasia compiuta mediante un'azione che causa la morte o mediante l'omissione di una cura necessaria per la vita. Il fatto che oggi la morte viene spesso eccessivamente medicalizzata, e che esistono mezzi tecnici per prolungare precariamente la vita, rende talvolta difficile la distinzione tra l'eutanasia e il legittimo rifiuto o sospensione di cure inutili o sproporzionate, vale a dire, il rifiuto di ciò che oggi viene comunemente denominato *accanimento terapeutico*.

La succitata *Dichiarazione sull'eutanasia* propone alcuni utili criteri di giudizio, che non sono altro che l'applicazione al nostro problema del principio morale secondo il quale non esiste il dovere morale di ricorrere o di mantenere i mezzi terapeutici sproporzionati. Essi sono quattro:

1) «In mancanza di altri rimedi, è lecito ricorrere, con il consenso dell'ammalato, ai mezzi messi a disposizione dalla medicina più avanzata, anche se sono ancora allo stadio sperimentale e non sono esenti da qualche rischio. Accettandoli, l'ammalato potrà anche dare esempio di generosità per il bene dell'umanità».

2) «È anche lecito interrompere l'applicazione di tali mezzi, quando i risultati deludono le speranze riposte in essi. Ma nel prendere una decisione del genere, si dovrà tener conto del giusto desiderio dell'ammalato e dei suoi familiari, nonché del parere di medici veramente competenti; costoro potranno

senza dubbio giudicare meglio di ogni altro se l'investimento di strumenti e di personale è sproporzionato ai risultati prevedibili e se le tecniche messe in opera impongono al paziente sofferenze e disagi maggiori dei benefici che se ne possono trarre».

3) «È sempre lecito accontentarsi dei mezzi normali che la medicina può offrire. Non si può, quindi, imporre a nessuno l'obbligo di ricorrere ad un tipo di cura che, per quanto già in uso, tuttavia non è ancora esente da pericoli o è troppo oneroso. Il suo rifiuto non equivale al suicidio: significa piuttosto o semplice accettazione della condizione umana, o desiderio di evitare la messa in opera di un dispositivo medico sproporzionato ai risultati che si potrebbero sperare, oppure volontà di non imporre oneri troppo gravi alla famiglia o alla collettività».

4) «Nell'imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato in simili casi. Perciò il medico non ha motivo di angustiarsi, quasi che non avesse prestato assistenza ad una persona in pericolo»⁵.

Secondo questi criteri non si può considerare eutanasia per omissione il rifiuto di reiterare trattamenti che si sono dimostrati inutili dal punto di vista terapeutico, e che vengono adottati al solo fine di prolungare artificialmente per alcun spazio di tempo una vita arrivata alla fase terminale per effetto di una malattia o di una condizione estrema di vecchiaia, per le quali ogni terapia si è dimostrata senza altro effetto che causare sofferenze aggiuntive e togliere la necessaria serenità al momento del trapasso. La sospensione dei trattamenti inutili o sproporzionati non è eutanasia perché la causa della morte è il corso naturale della malattia e non la sospensione dei trattamenti, non si intende procurare la morte, e infine perché risponde al principio di accettazione della morte inevitabile, attraverso la quale ogni persona deve passare. Ma si deve notare che il rifiuto dell'accanimento terapeutico è cosa diversa dell'abbandono del malato terminale, al quale sono sempre dovute le cure ordinarie (alimentazione, igiene, cura del dolore), l'accompagnamento umano e il sostegno psicologico, affettivo e spirituale.

⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Jura et bona" sull'eutanasia*, cit., IV.

2. La dottrina ecclesiale sull'eutanasia

Gli insegnamenti ecclesiali sull'eutanasia sono relativamente recenti. Per molti secoli il problema non si poneva, dato che, da una parte, il principio dell'inviolabilità della vita umana rendeva evidente per tutti l'illiceità morale di ogni forma di eutanasia e, dall'altra, l'insegnamento cristiano sul senso e il valore della sofferenza era capito e accettato da tutti. La dottrina cristiana afferma che ogni sforzo per lenire il dolore va apprezzato come un'opera di misericordia, e nel contempo permette di dare al dolore un senso redentore e di purificazione, che porta a far sì che l'interessato possa accettarlo in espiatione delle sue colpe, senza che per questo debba tralasciare di adoperarsi i mezzi per evitarlo.

Il primo intervento importante del Magistero della Chiesa in rapporto diretto con l'eutanasia è di Pio XII, in risposta alle domande che gli erano state presentate sui problemi morali che comporta l'impiego di calmanti che, come effetto secondario, potevano accorciare la vita⁶. Pio XII si riferì al principio morale positivo della carità, indicando la liceità dell'impiego dei mezzi che alleviano il dolore, anche se possono produrre l'effetto secondario non desiderato di accorciare la vita del paziente. Così pure ricordò l'importanza di fare in modo che il malato non venga ridotto a uno stato di incoscienza che gli impedisca il compimento dei doveri di tipo religioso, morale, familiare e sociale, economici, ecc. Negli ultimi trenta anni, il Magistero sui temi collegati all'eutanasia è stato abbondante. Non si è limitato a fornire una valutazione morale, ma ne ha esposta anche la motivazione e ha affrontato i nuovi problemi che sono sorti col progresso della medicina e l'evoluzione della cultura nel mondo occidentale⁷.

⁶ Cfr. PIO XII, *Discorso del 24.II.1957*: AAS 49 (1957) 147.

⁷ Tra le dichiarazioni più rilevanti possiamo citare: PIO XII, *Discorso ai partecipanti nel Simposio Internazionale su Anestesia e persona umana, 24-II-1957*, in *Discorsi e messaggi di Pio XII*, Città del Vaticano 1957, vol. XVIII, pp. 779-799; PAOLO VI, *Al Comitato Speciale dell'ONU, 22-V-74*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, LEV, Città del Vaticano 1974, vol. 12, pp. 460-461; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Jura et bona* sull'eutanasia, cit.; PONTIFICIO CONSIGLIO COR UNUM, *Questioni relative ai malati gravi e ai morenti, 27-VI-1981*; PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Considerazioni etiche sull'eutanasia, 9-XII-2000*; GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti nel 54° corso dell'Università Cattolica*, in *L'Osservatore Romano* 6-IX-1984, p. 3. Diverse Conferenze Episcopali hanno pubblicato lettere pastorali sull'argomento: Germania Federale (1974), Gran Bretagna (1975), Irlanda (1975), Francia (1976 e 1979), Olanda (1985), Spagna (1993), Belgio (2002).

Già abbiamo citato la *Dichiarazione sull'eutanasia* pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1980. Nell'affrontare il problema dell'eutanasia, questo documento risponde anche ai quesiti che si pongono frequentemente sull'uso o l'abbandono dei nuovi trattamenti medici nel campo della rianimazione e delle cure intensive. La seconda parte della Dichiarazione si centra sull'eutanasia, confermandone la malizia intrinseca. I motivi di questo giudizio sono fondati sul comandamento dell'inviolabilità della vita umana e sulla dignità della persona, di cui ci siamo occupati nei capitoli precedenti.

Di grande importanza è l'enciclica *Evangelium vitae*. Contiene un importante pronunciamento dottrinale sull'eutanasia: «In conformità con il Magistero dei miei Predecessori e in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'eutanasia è una grave violazione della Legge di Dio, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana. Tale dottrina è fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio scritta, è trasmessa dalla Tradizione della Chiesa ed insegnata dal Magistero ordinario e universale»⁸. La valutazione morale negativa dell'eutanasia viene proposta come verità definitiva e irreformabile, garantita dall'infallibilità esercitata dal Magistero ordinario universale della Chiesa.

3. La riflessione etica

Lo studio del principio dell'inviolabilità della vita umana e del suicidio, fatto precedentemente, contiene tutti gli elementi rilevanti. Qui forse conviene aggiungere qualche riflessione sull'eutanasia che risponde ad una richiesta del malato stesso. Sul piano oggettivo occorre considerare che anche nei casi più estremi di persone abbandonate da tutti, quando la propria vita può sembrare più un onere che un vantaggio per la società, l'uccisione intenzionale di sé è la negazione del soggetto morale stesso, immagine del Dio vivente, per la quale ci si sottrae radicalmente a qualsiasi compito etico e, in particolare, ai compiti etici che la vita malata e l'accettazione della morte portano con sé. Con il soggetto morale, è l'intero ordine morale che viene oggettivamente negato, e ciò costituisce un male la cui scelta non può essere giustificata e con il quale non è lecito collaborare.

⁸ *Evangelium vitae*, n. 65.

I tentativi di giustificare eticamente l'eutanasia rispondono all'idea che la vita umana non è un bene intrinseco, ma piuttosto un valore estrinseco, qualcosa cioè che vale solo nella misura in cui è sperimentata come buona e degna dalla persona interessata in base alle proprie idee. Fondamento del divieto di uccidere sarebbe allora la facoltà di giudicare il valore della propria vita, intesa come parte del diritto più generale all'autodeterminazione. Il divieto di uccidere non esisterebbe proprio per chi ritenesse che per lui non vale più la pena di continuare a vivere e valutasse la propria morte come un bene. La pretesa di poter determinare la propria morte non sarebbe altro che l'ultima conseguenza del diritto di determinare la propria vita.

Del valore intrinseco della vita umana ci siamo già occupati. Ora si può aggiungere, con Schockenhoff, che l'argomentazione data a sostegno dell'eutanasia su richiesta dipende da due presupposti: «considerare il desiderio di morire di un moribondo come l'ultima espressione della sua autodeterminazione morale e dalla possibilità che l'appagamento di tale desiderio rappresenti per lui un aiuto *reale* e, per di più, l'*unico* aiuto che noi possiamo dargli nella sua dolorosa situazione. Ambedue i presupposti risultano però oltremodo problematici sia per quanto riguarda la possibilità di motivarli filosoficamente, sia anche tenendo conto dell'esperienza medica a contatto con i moribondi»⁹.

Prima di esprimersi liberamente, la coscienza del malato sul valore della propria vita sofferente deve costituirsi, e solo può costituirsi in un determinato contesto. L'idea che l'uomo ha di sé dipende da ciò che egli è agli occhi degli altri, e la valutazione positiva o negativa della propria situazione non può non essere in qualche modo una reazione alla valutazione che egli riceve nel giudizio degli altri¹⁰. Un contesto familiare e sanitario dominato da un concetto edonistico o utilitaristico sul valore della vita, e quindi favorevole all'eutanasia su richiesta, susciterà il desiderio di morire nel malato che è indotto dal contesto a pensare che le proprie sofferenze non sono altro che dolore per sé e fastidio per medici e parenti¹¹. L'esperienza clinica dimostra che nello stadi avanzato della malattia l'espressione del desiderio di morire rappresenta frequentemente una velata richiesta di non essere abbandonati né sul

⁹ E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., p. 345.

¹⁰ Cfr. su tutto ciò E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 345 ss.

¹¹ Interessanti riflessioni su questo punto in E. LAMB, *Down the Slippery Slope: Arguing in Applied Ethics*, Routledge, London 1987, p. 48 e 65.

piano terapeutico (terapia del dolore) né su quello dell'accompagnamento umano e affettivo.

Neppure sembra vera l'idea che l'eutanasia sia l'unico e l'ultimo aiuto che può essere dato ad un uomo per lenire le sue sofferenze e per aiutarlo a morire in modo sereno e degno. L'eutanasia ha piuttosto il sapore di una sconfitta, da parte degli uomini e della società che rinuncia a percorrere la strada di un'assistenza sanitaria e umana del moribondo, per la quale la medicina palliativa dispone oggi di molteplici ed efficaci risorse. In realtà, l'accettazione sociale dell'eutanasia comporta la paralisi delle ricerche e degli investimenti nell'ambito dell'assistenza ai moribondi e delle cure palliative. Solo quando non esistono o non vengono offerte proposte efficaci di accompagnamento l'eutanasia può apparire al malato e ai suoi parenti l'unica e più efficace via per arrivare ad una morte degna e libera da sofferenze insopportabili.

4. Le leggi sull'eutanasia

I difensori della legalizzazione o depenalizzazione dell'eutanasia argomentano che una regolazione legale dell'eutanasia è oggi necessaria. Indipendentemente dal modo di gestire la malattia e la morte che ciascuno ritenga giusto per sé, una tale regolazione servirebbe al meno per garantire la protezione del diritto di ogni persona ad una morte degna, difendendolo dall'accanimento terapeutico o di un inutile prolungamento artificiale della sua vita, nonché il diritto all'autodeterminazione e alla libertà di scelta dei pazienti nel momento di decidere a quali interventi e trattamenti devono sottoporsi. Permetterebbe inoltre di migliorare i rapporti medico paziente, dal momento che rende possibile un dialogo più aperto su questi problemi, e che il medico viene avvertito che le sofferenze dei malati possono raggiungere limiti insopportabili. Infine, la regolazione legale evita suicidi sventati e maldestri e fornisce alle autorità strumenti per eliminare le pratiche clandestine.

Di fronte a queste argomentazioni occorre considerare l'argomentazione della "china scivolosa" (*slippery slope*)¹². L'argomentazione afferma in sostanza che una volta che, di fatto e soprattutto legalmente, viene ammessa l'eutanasia per alcuni casi-limite, si invoca un pendio per il quale si scivola verso il basso al di fuori di ogni controllo e senza possibilità di porre un freno efficace agli abusi. È vero che l'argomentazione è stata criticata come esage-

¹² Cfr. E. LAMB, *Down the Slippery Slope: Arguing in Applied Ethics*, cit.

rata e catastrofica¹³. Ma l'analisi di quanto sta succedendo nei paesi in cui l'eutanasia è stata legalizzata o depenalizzata (Olanda, Australia, Oregon, Belgio) dimostra che il fenomeno della "china scivolosa" è reale¹⁴. Una volta ammessa l'eutanasia, essa è andata in pratica oltre ai casi previsti dalla legge, le misure di prevenzione sono state inefficaci e le autorità giudiziarie e politiche non sono intervenute contro le infrazioni. La tendenza è stata piuttosto quella di ampliare sempre più la legislazione permissiva (emblematico è il caso dell'Olanda), fino ad arrivare all'eutanasia effettuata contro la volontà del malato. Giustamente scrive Schockenhoff che «le delimitazioni iniziali e le distinzioni divenute sempre più difficili, che dovevano escludere un abuso sul piano logico concettuale, non riescono più a delimitare chiaramente l'idea di eutanasia dall'*interno*, qualora ci si senta autorizzati a non tenere più conto della sua barriera *esterna*, e cioè a non considerare più valido il divieto di uccidere»¹⁵. E ci sembra ugualmente giustificata la conclusione raggiunta da Ortega: la negatività degli effetti dell'ammissione dell'eutanasia è tale da esigere dal legislatore «la limitazione dell'esercizio dell'autodeterminazione del malato per quanto riguarda il presunto diritto di decidere come e quando procurarsi la morte»¹⁶.

La Chiesa Cattolica considera che le leggi che autorizzano o tollerano l'eutanasia sono contrarie al bene comune, e quindi esse sono da considerarsi leggi ingiuste¹⁷. Tale giudizio possiede una motivazione etica ed etico-politica più che sufficiente, le cui basi razionali sono espresse con molta chiarezza da E. Schockenhoff quando afferma che le contraddizioni intrinseche dell'idea di eutanasia «ci hanno fatto vedere che una liberalizzazione dell'uccisione su

¹³ Per una prima informazione sulle diverse posizioni, cfr. C. RYAN, *Pulling Up the Runway: the Effect of New Evidence on Euthanasia's Slippery Slope*, «Journal of Medical Ethics» 24 (1998) 341-344; R.G. FREY, *El temor a dar un paso hacia el abismo. La eutanasia y el auxilio médico al suicidio*, Cambridge University Press, Madrid 2000; J.M. SERRANO, *Eutanasia y vida dependiente*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2000.

¹⁴ Si veda l'ottimo studio di I. ORTEGA, *La "pendiente resbaladiza" en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?*, «Annales Theologici» 17 (2003) 77-124.

¹⁵ E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., p. 351.

¹⁶ I. ORTEGA, *La "pendiente resbaladiza" en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?*, cit., p. 121 (traduzione nostra).

¹⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 72. Si vedano i commenti di L. CICCONE, *L'eutanasia e il principio dell'invulnerabilità assoluta di ogni vita umana innocente*, e di B. KIELY, *Il senso della sofferenza e della morte umana*, in E. SGRECCIA - R. LUCAS (edd.), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, cit., pp. 453-466 e 683-693.

richiesta fallirebbe il proprio scopo sotto un duplice aspetto. La possibilità dell'eutanasia espone il moribondo a coercizioni sociali che minacciano nuovamente la sua libertà; inoltre non rappresenta né un aiuto reale, né l'unico aiuto che noi possiamo prestargli nella sua dolorosa situazione. A ciò si aggiunge, infine, il fatto che il pericolo di una regressione culturale in seguito alle possibilità di abuso, nonché la tentazione dell'ambiente sociale di aggirare per la via dell'autodispensa l'assolvimento di doveri faticosi, sono nella nostra società più grandi di quanto i fautori dell'idea dell'eutanasia vogliono ammettere»¹⁸.

¹⁸ E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., p. 354.

3059. L'obiezione di coscienza sanitaria (2006)¹

Angel Rodríguez Luño

1. Principi generali

Fino a qualche decennio fa l'attenzione degli studiosi era rivolta prevalentemente all'obiezione di coscienza riguardante il servizio militare e l'aborto chirurgico. La messa a punto di farmaci abortivi, lo sviluppo di ricerche biomediche e di tecniche di procreazione assistita che comportano la distruzione di embrioni umani, e la diffusione di pratiche di sterilizzazione e di eutanasia, talvolta legalizzate, hanno reso necessaria e urgente una considerazione più ampia dell'obiezione di coscienza sanitaria.

Già in epoca apostolica si sono posti alle comunità cristiane diversi problemi morali legati al fatto di dover interagire con i non cristiani. Nella Sacra Scrittura non troviamo il concetto tecnico di obiezione di coscienza, ma sì l'atteggiamento che ne costituisce la sostanza. Esiste la chiara consapevolezza che «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»² e che la coscienza non contaminata ha un valore intrinseco e esemplare³. Non ci si può stupire né

¹ Parte di un'opera in preparazione.

² At 5, 29. Cfr. anche At 4, 19.

³ Cfr. R. PETRAGLIO, *Obiezione di coscienza: il Nuovo Testamento provoca i cristiani*, Dehoniane, Bologna 1984; G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987. Contengono riferimenti anche all'Antico Testamento: G. MATTAI, *Obiezione di coscienza e dissenso*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., pp. 815-822; C.M. MARTINI, *La Chiesa opera a favore dell'interiorità*, in B. PERRONE (ed.), *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 445 ss.; A. POOL, *L'obiezione di coscienza nella Bibbia ebraica*, in A. CAVAGNA (ed.), *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare*, Dehoniane, Bologna 1992, pp. 13 ss.

scoraggiare se di fatto esiste una differenza e persino contrapposizione tra «quelli di fuori» e «quelli di dentro» per quanto riguarda la rettitudine morale⁴. Il fatto che ai tempi apostolici ci si doveva confrontare con una società pagana ancora non cristianizzata, mentre oggi, in alcuni paesi, ci si confronta con una società e una cultura che è stata cristiana ma che per molti versi si allontana da Cristo o è almeno fortemente intiepidita, non cambia l'essenza del problema. «Quelli di dentro» non si conformano alla mentalità del secolo, ma sanno sempre discernere ciò che è buono e gradito a Dio⁵. Il comportamento di «quelli di fuori» non solo non giustificherebbe in modo alcuno un comportamento simile da parte di «quelli di dentro», ma neppure può essere approvato da questi ultimi. I cristiani devono essere «immacolati in mezzo a una generazione perversa»⁶, in modo che la loro coscienza non contaminata splenda quale testimone della verità. Non ci si può lasciare contaminare, ma non per questo si deve uscire dal mondo (come gli asceti del Mar Morto, ecc.) o rimanere paralizzati⁷. Piuttosto va assunto un atteggiamento caritatevole e apostolico attivo, in modo da vincere con il bene il male⁸, aiutando le persone per quanto possibile.

Da questo punto di vista si deve notare che l'obiezione di coscienza è un ricorso estremo e, in certo senso, minimale. Il suo studio andrebbe inserito in un contesto più ampio, utile per evitare impostazioni eccessivamente casistiche (“si può, non si può”, ecc.) che finiscono per causare angoscia e paralisi persino negli operatori sanitari che si impegnano coraggiosamente per fare il bene entro le loro reali possibilità. La responsabilità morale degli operatori sanitari non si esaurisce, infatti, nel porre l'obiezione di coscienza quando ciò diventa necessario. Essi hanno soprattutto la responsabilità di dare il loro contributo affinché le proprie attività professionali siano regolate da leggi e regolamenti giusti. Tale dovere è fondato non solo sull'ovvia ragione che senza un quadro legale adeguato diventa più difficile per tutti mantenere non contaminata la propria coscienza nello svolgimento dell'attività professionale, ma anche sull'obbligo specifico di contribuire secondo le proprie possibilità al bene comune della società⁹, il quale comprende senz'altro la tutela e promo-

⁴ Cfr. *1 Cor* 5, 9-13.

⁵ Cfr. *Rm* 12, 2.

⁶ Cfr. *Fil* 2, 14-16.

⁷ Cfr. *1 Cor* 5, 9-13.

⁸ Cfr. *Rm* 12, 21.

⁹ Cfr. *Catechismo*, nn. 1915 e 2239.

zione legale di beni fondamentali quali la vita, la salute, la giustizia, la libertà, ecc., nonché il retto ordinamento legale delle attività professionali che con quei beni hanno un rapporto così stretto. Questa esigenza si vede notevolmente rafforzata dal fatto che la vita democratica, per la sua stessa natura, richiede l'attiva partecipazione di tutti i cittadini alla formazione degli orientamenti politici, sociali e professionali e alle scelte legislative in cui essi si concretizzano¹⁰. I cittadini cristiani, inoltre, svolgono in questo modo il compito loro proprio di animare cristianamente l'ordine temporale¹¹.

Le diverse categorie di operatori del mondo della salute hanno poi, per quanto riguarda la politica sanitaria, modalità di intervento loro proprie. Si pensi, per esempio, alla partecipazione attiva all'elaborazione, interpretazione e applicazione dei codici deontologici di ciascuno degli ordini professionali, oppure all'azione mirata ad ottenere che le leggi dello Stato e i regolamenti amministrativi rispettino le disposizioni dei codici deontologici, o anche alla vigilanza dell'Ordine professionale affinché il codice deontologico venga di fatto rispettato dagli operatori sanitari. Ugualmente è da segnalare l'attività degli Ordini professionali per evitare che i loro iscritti siano oggetto di ingiusta discriminazione per le loro convinzioni etiche o religiose.

I codici deontologici devono tutelare l'integrità della professione e dei professionisti, e prevedere vie eque di soluzione laddove esigenze legali della professione e coscienza personale del professionista entrassero eventualmente in conflitto¹². L'integrità del professionista richiede, tra l'altro, che medici, infermieri, farmacisti, ecc. siano considerati e trattati in ogni situazione come agenti morali, consapevoli, liberi e responsabili, e quindi aventi il diritto ad operare secondo scienza e coscienza, vale a dire, con conoscenza e libertà, con competenza e deliberazione, in conformità a principi razionalmente fondati e profondamente condivisi¹³. L'operatore sanitario non può essere costretto ad agire contro scienza e coscienza, quale semplice esecutore di scelte

¹⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 75; GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 42.

¹¹ Cfr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7; *Lumen gentium*, n. 36; *Gaudium et spes*, nn. 31 e 43; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002, n. 1; BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 29.

¹² Cfr. J. LÓPEZ GUZMÁN, *Objeción de conciencia farmacéutica*, Ediciones Universitarias Internacionales, Barcelona 1997, pp. 90-93, e la bibliografia ivi citata.

¹³ Cfr. G. HERRANZ, *La objeción de conciencia de las profesiones sanitarias*, in «Scripta Theologica» 27 (1995/2) 545-546.

altrui, pur nel rispetto della diversità di ruoli delle diverse categorie di agenti sanitari.

Sul piano dei fatti è da rilevare che generalmente i codici deontologici dei medici e del personale infermieristico contemplano clausole di coscienza sufficientemente ampie¹⁴. Non succede lo stesso nel caso dei farmacisti, anche se ci sono naturalmente delle eccezioni¹⁵. Forse si è pensato che il farmacista, per la natura del proprio lavoro, solo in modo molto indiretto e remoto poteva essere coinvolto in azioni lesive del diritto alla vita. Tuttavia ora le cose sono cambiate profondamente, sia per gli operatori che lavorano in farmacia, sia soprattutto per coloro che lavorano nelle strutture ospedaliere o ambulatoriali e nei laboratori di ricerca farmacologica¹⁶. Questi cambiamenti richiedono una pronta risposta per adeguare i codici deontologici alla nuova situazione.

È un fatto che molte volte gli Stati attuali non concedono, soprattutto in alcuni settori della vita, una grande attenzione a criteri morali che pongono dei limiti alla mentalità permissiva. Questo non significa però che i cittadini non possano far valere le proprie concezioni etiche. Possono farlo, purché adottino le regole e il linguaggio che può essere capito dallo Stato. Esso concepisce il proprio ruolo come mediazione di interessi e di conflitti. Ogni interesse può far sentire la propria voce, purché si costituisca come un interesse socialmente rilevante che costringe lo Stato a dare una risposta. In tale contesto, il motto di San Paolo: «vincere con il bene il male», implica anche che coloro che ritengono sbagliato qualche punto della politica sanitaria dello Stato devono far sentire la loro voce in modo chiaro e deciso, mediante i mezzi leciti che l'ordinamento legale mette ugualmente a disposizione di tutti i cittadini, finché lo Stato capisca che c'è un interesse socialmente significativo che deve essere ascoltato e soddisfatto. È assai diffusa l'idea che coloro che non alzano la voce non sono molto convinti di avere la ragione dalla loro parte o comunque non ci tengono molto alle proprie idee.

È anche necessario l'impegno per conoscere ed sfruttare i margini di azione in favore della vita consentito dal quadro legale in vigore, nonché per distinguere ciò che è veramente prescritto dalla legge civile da ciò che è di-

¹⁴ Cfr. per esempio l'Art. 27 del Codice di Deontologia Medica italiano approvato il 15-VII-1989.

¹⁵ Cfr. J. LÓPEZ GUZMÁN, *Objeción de conciencia farmacéutica*, cit., pp. 89-90.

¹⁶ Dà una buona visione di insieme dei diversi problemi etici legati all'attività dei farmacisti il libro citato nella nota precedente. Dello stesso autore si veda anche: *Ética en la industria farmacéutica: entre la economía y la salud*, Eunsa, Pamplona 2005.

ventato abituale senza essere veramente obbligatorio. In alcuni paesi i farmacisti sono obbligati a tenere in farmacia tutti i medicinali approvati dal sistema sanitario pubblico, ma non sono tenuti ad avere a disposizione prodotti sanitari che non sono propriamente medicinali (preservativi, ecc.)¹⁷. Anche riguardo ai medicinali e prodotti sanitari che secondo la legge devono essere a disposizione del pubblico talvolta è consentito al farmacista osservare diversi comportamenti.

2. L'obiezione di coscienza degli operatori sanitari

L'obiezione di coscienza si dà quando un comportamento reso obbligatorio dalla legge civile è ritenuto gravemente immorale dalla persona che lo dovrebbe realizzare. L'obietto intende omettere tale comportamento, e chiede che tale omissione gli sia consentita¹⁸. L'obiezione di coscienza, intesa in senso rigoroso, non contesta la legge come tale, anche se implicitamente ne denuncia l'immoralità, né costituisce un programma articolato di resistenza o di contestazione. L'obiezione di coscienza è diversa dalla disobbedienza civile, dalla resistenza passiva, dalla resistenza attiva e dalle azioni positive volte a migliorare l'ordinamento giuridico.

L'obiezione di coscienza è ritenuta sempre più un diritto soggettivo della persona. Per alcuni autori sarebbe un diritto fondamentale e un'esigenza del bene comune. Se la persona ha il diritto di non essere costretta ad agire contro la propria coscienza, è proprio di una società giusta che non ci siano costrizioni di tale genere. Oggi è ampiamente condivisa l'idea che l'obiezione di coscienza è tutelata dalle carte costituzionali, laddove esse riconoscono la li-

¹⁷ Sulla distinzione tra medicinali e prodotti sanitari, cfr. J. LÓPEZ GUZMÁN, *Objeción de conciencia farmacéutica*, cit., pp. 93-97.

¹⁸ Secondo Navarro Valls e Martínez Torrón «l'obiezione consiste nel rifiuto dell'individuo, per motivi di coscienza, di assoggettarsi a una condotta che in principio sarebbe giuridicamente esigibile (sia che l'obbligo provenga direttamente dalla norma, sia che provenga da un contratto). E, ancora, più ampiamente, si potrebbe affermare che il concetto di obiezione di coscienza include ogni pretesa contraria alla norma (oppure ad un contratto da essa tutelato), motivata da ragioni assiologiche — non meramente psicologiche — di contenuto primariamente religioso o ideologico, che abbia per oggetto ora la scelta meno lesiva per la propria coscienza tra le alternative previste dalla norma, ora di eludere il comportamento contemplato nell'imperativo legale o la sanzione prevista in caso di sua mancata attuazione, ora — nel caso in cui si accetti il meccanismo repressivo — di provocare una modificazione della legge contraria alla propria coscienza morale» (R. NAVARRO VALLS – J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, G. Giappichelli, Torino 1995, pp. 21-22).

bertà di coscienza, la libertà religiosa oppure la libertà ideologica, anche se queste tre libertà non sono in realtà la stessa cosa¹⁹.

In alcuni paesi l'obiezione di coscienza è riconosciuta dalle leggi che regolano specificamente certi comportamenti (per esempio, dalle leggi che depenalizzano o legalizzano l'aborto). In altri paesi si considera che l'obiezione di coscienza è direttamente tutelata dalla carta costituzionale o da una legge fondamentale, e viene affidata ai tribunali di giustizia la risoluzione degli eventuali conflitti (per esempio, tra un medico e la direzione sanitaria della struttura ospedaliera, ecc.)²⁰. Se la regolazione secondo leggi specifiche sembra offrire una garanzia più sicura all'obiettore, è anche vero che la regolazione specifica dell'obiezione di coscienza ha il suo prezzo: il campo di azione positiva dell'obiettore viene a volte ingiustamente limitato, e anche il valore di testimonianza dell'obiezione viene in qualche modo attenuato²¹. A ciò si deve aggiungere che in alcuni paesi e in certi organismi legislativi si registra la tendenza a ridurre o persino a eliminare l'obiezione di coscienza quando essa intende sottrarsi a collaborare con pratiche permissive presentate ideologicamente quali diritti di libertà.

La dottrina morale cattolica sull'obiezione di coscienza per quanto riguarda gli attentati contro la vita umana è stata autorevolmente riproposta dall'enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II. Le leggi ingiuste, quali quelle che rendono legale l'aborto o l'eutanasia, «non solo non creano nessun obbligo per la coscienza, ma sollevano piuttosto un *grave e preciso obbligo di opporsi ad esse mediante obiezione di coscienza*»²², quando ciò sia richiesto dai principi morali generali sulla *cooperazione ad azioni cattive*²³. «Rifiutarsi

¹⁹ Cfr. J. HERVADA, *Libertad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica*, in «Persona y Derecho» 11 (1984) 13-53.

²⁰ Cfr. R. NAVARRO-VALLS – J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, cit.; G. ESCOBAR ROCA, *La objeción de conciencia en la constitución española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993; R.P. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia: conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Montecorvo, Madrid 1994; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Problemas jurídicos de la objeción de conciencia*, in «Scripta Theologica» 27 (1995) 483-504.

²¹ Cfr. le interessanti riflessioni di F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza nelle dinamiche postmoderne*, in V. GUITARTE IZQUIERDO – J. ESCRIVÁ IVARS (edd.), *La objeción de conciencia: actas del VI Congreso internacional de derecho eclesiástico del Estado*, Valencia, 28-30 mayo 1992, Generalitat valenciana. Conselleria d'Administración Pública, Valencia 1993, pp. 23-36.

²² *Evangelium vitae*, n. 73.

²³ Cfr. *Ibid.*, n. 74.

di partecipare a commettere un'ingiustizia è non solo un dovere morale, ma è anche un diritto umano basilare. Se così non fosse, la persona umana sarebbe costretta a compiere un'azione intrinsecamente incompatibile con la sua dignità e in tal modo la sua stessa libertà, il cui senso e fine autentici risiedono nell'orientamento al vero e al bene, ne sarebbe radicalmente compromessa. Si tratta, dunque, di un diritto essenziale che, proprio perché tale, dovrebbe essere previsto e protetto dalla stessa legge civile. In tal senso, la possibilità di rifiutarsi di partecipare alla fase consultiva, preparatoria ed esecutiva di simili atti contro la vita dovrebbe essere assicurata ai medici, agli operatori sanitari e ai responsabili delle istituzioni ospedaliere, delle cliniche e delle case di cura. Chi ricorre all'obiezione di coscienza deve essere salvaguardato non solo da sanzioni penali, ma anche da qualsiasi danno sul piano legale, disciplinare, economico e professionale»²⁴.

Quanto detto da *Evangelium vitae* può certamente essere applicato, oltre che all'aborto e all'eutanasia, a tutte le azioni che attentano direttamente e immediatamente contro la vita umana: sperimentazione o manipolazione genetica che comporta la distruzione di embrioni umani, tecniche di procreazione assistita che ledono in modo diretto e immediato il principio del rispetto della vita umana, metodiche diagnostiche prenatali laddove fossero funzionalmente connesse all'aborto, ecc.²⁵.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. V. TURCHI, *L'obiezione di coscienza*, in A. LÓPEZ TRUJILLO – J. HERRANZ – E. SGRECCIA (edd.), *“Evangelium vitae” e Diritto* (Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati 23-25 maii 1996), Libreria Editrice Vaticana 1997, pp. 181-189. Per la dottrina morale e giuridica si vedano: A. FIORI - E. SGRECCIA (edd.), *Obiezione di coscienza e aborto*, Vita e pensiero, Milano 1978; L. MELINA, *La cooperazione con azioni moralmente cattive contro la vita umana*, in R. LUCAS – E. SGRECCIA (edd.), *Commento interdisciplinare alla “Evangelium vitae”*, cit., pp. 467-490; S. SIEIRA MUCIENTES, *La objeción de conciencia sanitaria*, Editorial Dykinson, Madrid 2000; R. BOTTA (ed.), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico* (Atti del Convegno di Studi, Modena 30 novembre – 1 dicembre 1990), Giuffrè, Milano 1991; B. PERRONE (ed.), *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, cit.; in questo volume sono di particolare interesse per il nostro tema: V. MANFRINI, *L'obiezione farmaceutica*, pp. 375-378 e L. MOTTIRONI, *L'obiezione farmaceutica*, pp. 379-381; G. DALLA TORRE, *Bioetica e diritto. Saggi*, Giappichelli, Torino 1993; R. NAVARRO VALLS, *La objeción de conciencia al aborto: nuevos datos*, in V. GUITARTE IZQUIERDO – J. ESCRIVÁ IVARS (edd.), *La objeción de conciencia...*, cit., pp. 99-112; nella stessa pubblicazione sono di notevole interesse: P.J. VILADRICH, *Las motivaciones de la Ley de reproducción asistida y el espíritu de los Derechos Humanos*, pp. 137-146, G. GARCÍA CANTERO, *Reflexiones sobre la objeción de conciencia en la procreación asistida*, pp. 375-378, I.M. BRIONES MARTÍNEZ, *La objeción de conciencia a la fecundación “in*

La messa a punto di farmaci direttamente abortivi quali la RU 486, il Norlevo, e di altri anticoncezionali o di prodotti come lo IUD che possono avere un importante effetto abortivo, anche se non esclusivo, pongono importanti problemi morali. Il finanziamento, la produzione e la commercializzazione di farmaci che hanno esclusivamente un uso e un effetto abortivo sono attività moralmente illecite, così come è moralmente illecita la ricerca scientifica che mira univocamente alla produzione di tali preparati farmaceutici. Con tali attività non è possibile collaborare. Si pone in particolare il problema per i ricercatori farmaceutici che hanno siglato un contratto di lavoro con un'industria farmaceutica prima che questa avesse preso la decisione di produrre farmaci abortivi e che, una volta presa la decisione, si vedono coinvolti nella ricerca per mettere a punto il farmaco. Tali ricercatori hanno il diritto e il dovere di porre l'obiezione di coscienza riguardo alla produzione dei farmaci abortivi, e quindi di chiedere di essere trasferiti ad un'area di ricerca moralmente accettabile²⁶. C'è da interrogarsi inoltre se sia lecito continuare a lavorare nella stessa industria. Il problema andrebbe ulteriormente approfondito, valutando se la permanenza del ricercatore in essa può avere degli effetti positivi, come sarebbe il caso se i ricercatori fossero in grado di influire positivamente sugli indirizzi di ricerca.

Un analogo problema si pone per il ricercatore al quale viene chiesto di partecipare ad una ricerca non rispettosa della vita umana, sia perché prevede la manipolazione di embrioni, oppure l'uso di sostanze nuove su soggetti umani senza il loro consenso informato o senza le dovute garanzie richieste dalla legge e dai codici deontologici, o perché riguarda la messa a punto di armi batteriologiche o chimiche di distruzione di massa. In tali situazioni l'obiezione di coscienza è un diritto-dovere, al quale si aggiungeranno, a seconda delle circostanze, altre doveri, quale la denuncia del fatto alle autorità competenti, ecc.

Al farmacista che lavora in un struttura ospedaliera può essere richiesta l'elaborazione o la fornitura di sostanze o prodotti abortivi oppure di sostanze

vitro”, pp. 379-388, L. PORTERO SÁNCHEZ, *Eutanasia y objeción de conciencia*, pp. 147-204; F. CHILDRESS, *Civil disobedience, conscientious objection and evasive noncompliance: a framework for the analysis and assessment of illegal actions in health care*, in «Journal of Medicine and Philosophy» 10 (1985) 63-83; G. HERRANZ, *Problèmes éthiques d'un directeur d'hôpital face à l'avortement, l'euthanasie et l'insemination artificielle*, in «Ziekenhuis Management Magazine» 7 (1991) 23-28.

²⁶ Sugli aspetti giuridici del problema, si veda J. LÓPEZ GUZMÁN, *La objeción de conciencia farmacéutica*, cit., pp. 158-161, e la bibliografia ivi citata.

letali da utilizzare in un atto di eutanasia. Analogo problema si pone per il farmacista che lavora in farmacia a contatto diretto con il pubblico, anche se più limitato per quanto riguarda il tipo di sostanze che possono essere richieste dietro presentazione di ricetta medica. Riguardo all'aborto, è più frequente nella letteratura specialistica e nei testi legali il riconoscimento dell'obiezione di coscienza al medico che non al farmacista, perché si ritiene che la responsabilità del medico è maggiore e più diretta, giacché è lui a prescrivere, mentre il farmacista si limiterebbe a preparare o a facilitare la sostanza prescritta dal medico. Tuttavia, a nostro avviso, non è moralmente lecito al farmacista facilitare farmaci il cui unico effetto — in assoluto o nel caso in esame — è abortivo o eutanasi²⁷. Se non può evitare la fornitura o la vendita in altro modo, il farmacista ha il dovere e il diritto di porre l'obiezione di coscienza²⁸.

Teoricamente si può discutere se la fornitura di un farmaco abortivo o eutanasi da parte di un farmacista, dietro presentazione di ricetta medica o richiesta formale di un medico ospedaliero, è cooperazione immediata all'aborto o all'eutanasia, oppure solo cooperazione mediata prossima. In ogni caso, è un atto univocamente indirizzato all'aborto o all'eutanasia, atti così gravi da non consentire una collaborazione prossima, sia in attenzione alla propria coscienza sia perché una tale collaborazione sarebbe una controtestimonianza e una lesione dell'integrità della professione sanitaria, alla quale è essenziale il servizio alla vita e alla salute²⁹. Si può quindi concordare con Melina quando scrive: «Come ha richiamato loro Giovanni Paolo II (cfr. *Discorso alla Federazione Internazionale dei Farmacisti Cattolici*, 3-XI-

²⁷ Cfr. su questo problema: J. LÓPEZ GUZMÁN – A. APARISI MIRALLES, *La píldora del día siguiente*, Sekotia, Madrid 2002; P.A. TALAVERA FERNÁNDEZ – V. BELLVER CAPELLA, *La objeción de conciencia farmacéutica a la píldora postcoital*, «Medicina e Morale» 53/1 (2003) 111-133; M.L. DI PIETRO – M. CASINI – A. FIORI – R. MINACORI – L. ROMANO – A. BOMPIANI, *Norlevo e obiezione di coscienza*, «Medicina e Morale» 53/3 (2003) 411-455.

²⁸ Va tenuta presente l'osservazione di Manfrini: «La OdC (obiezione di coscienza), da parte del Farmacista in farmacia, sembra proponibile solamente quando essa renda legittimo il rifiuto di spedire una ricetta medica regolarmente stesa e formalmente ineccepibile. Infatti di fronte a una cosiffatta ricetta il Farmacista è tenuto per legge a spedirla immediatamente o, se sprovvisto del medicinale richiesto, a procurarlo nel più breve tempo possibile. Sembra pertanto che si possa escludere in farmacia ogni diverso ricorso all'OdC, giacché altre eventuali prestazioni, che il Farmacista ritenesse contrastanti con la sua coscienza, possono essere rifiutate liberamente, non essendo vincolanti per legge. L'istanza della OdC risulterebbe in tal caso superflua» (V. MANFRINI, *L'obiezione farmaceutica*, cit., p. 375).

²⁹ Cfr. per quanto riguarda il farmacista in ospedale, V. MANFRINI, *L'obiezione farmaceutica*, cit., p. 377.

1990), essi [i farmacisti] non sono semplici commercianti o distributori neutrali di ciò che viene chiesto: la dignità del loro servizio professionale esige che vivano responsabilmente e in favore della vita il ruolo di mediazione tra medico e paziente. Dovranno rifiutarsi quindi di distribuire ciò che è contro la vita, direttamente o surrettiziamente. La vendita di prodotti, che fossero unicamente destinati ad uno scopo contrario alla vita, dev'essere oggetto di obiezione. Mentre non si dà un dovere positivo di assicurarsi che non vi saranno abusi quando si tratti di medicinali con varie indicazioni, tra cui alcune lecite»³⁰.

Manfrini propone che la clausola di coscienza potrebbe essere espressa nei seguenti termini: «Qualora un farmacista, nell'espletamento della sua professione, venga a trovarsi di fronte ad una richiesta, anche se sotto forma di ricetta medica formalmente regolare, di un farmaco o di un presidio medico-chirurgico che, per se stesso o per l'uso previsto ovvero per dichiarazione dello stesso richiedente, si presenti come mezzo abortivo, può porre il problema di obiezione di coscienza e rifiutarne sempre la spedizione [...] Lo stesso diritto di obiezione di coscienza si può estendere a tutto quanto riguardi richieste che sottendano ad un uso di un farmaco o di altro mezzo per scopi di eutanasia esplicitata od anche comunque camuffata»³¹.

La deontologia sanitaria esige di rinunciare all'obiezione di coscienza quando si tratta di un caso urgente nel quale è in gioco la vita di una persona. Tale conflitto tra la coscienza dell'agente sanitario e il diritto alla vita difficilmente si verificherà nell'attività del farmacista, dato che nelle ipotesi da noi contemplate non si tratta della distribuzione di farmaci salvavita o di medicinali che possano avere comunque una finalità veramente terapeutica.

³⁰ L. MELINA, *La cooperazione con azioni moralmente cattive contro la vita umana*, cit., p. 488. Oltre al Discorso citato da Melina, si veda il più recente: GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Partecipanti al Meeting Internazionale degli Ostetrici e Ginecologi Cattolici*, 18-VI-2001, nn. 2-3. Tra le tecniche di fronte alle quali si se deve sollevare l'obiezione di coscienza, Giovanni Paolo II cita le seguenti: «La disponibilità di sostanze contraccettive e abortive, nuove minacce alla vita contenute nella legislazione di alcuni Paesi, alcune utilizzazioni della diagnosi prenatale, la diffusione delle tecniche di fecondazione in vitro, la conseguente produzione di embrioni per combattere la sterilità, ma anche la loro destinazione alla ricerca scientifica, l'uso di cellule staminali embrionali per lo sviluppo di tessuto per i trapianti allo scopo di guarire malattie degenerative e progetti di clonazione parziale o totale».

³¹ V. MANFRINI, *L'obiezione farmaceutica*, cit., p. 378.

3020. LA PRUDENZA NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE MORALE CATTOLICA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1. LA SACRA SCRITTURA

Nello studio della virtù della prudenza da parte della tradizione teologica cristiana si incontrano da una parte gli insegnamenti biblici sulla prudenza e la sapienza, e la tradizione etica greca e romana dall'altra. Gli insegnamenti biblici sono di carattere prevalentemente religioso. In ordine alla comprensione rigorosa dell'esperienza morale la teologia morale aveva bisogno di assumere criticamente l'elaborazione concettuale raggiunta dalla filosofia greca. L'incontro con la riflessione razionale veniva richiesto anche dal carattere e il destino universale del Cristianesimo, nonché dalla necessità di rompere il nesso esclusivo tra la dottrina rivelata e la tradizione etnica e culturale giudaica. Il tutto è un'altra espressione storica della necessaria collaborazione tra fede e ragione, che certamente pone problemi ermeneutici sui quali non possiamo soffermarci².

La riflessione filosofica sulla prudenza è studiata dall'etica filosofica³, e su alcuni punti dovremmo soffermarci più avanti anche noi. Ma prima occorre studiare le fonti bibliche.

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. su questo punto, G. ANGELINI, *Teologia Morale Fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, pp. 241 ss.

³ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., cap. VII. Per un approfondimento si vedano: P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1976; S.M. RAMÍREZ, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979; B. WALD, *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriff praktischer Vernunft*, Münster 1986; D.J., DEN UYL, *The Virtue of Prudence*, Peter Lang, New York - Bern - Frankfurt - Paris - London 1991; M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994; D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; R. ELM, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Schöningh, Paderborn 1996.

a) Prudenza e sapienza nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento l'idea di prudenza e quella di sapienza sono molto legate. Ciò risulta particolarmente evidente nei libri sapienziali, che contengono peraltro le considerazioni più profonde sulla prudenza e la sapienza riferite al governo della propria vita⁴. Nel senso più pieno il comportamento del saggio consiste nell'obbedienza alla volontà di Dio: saper e voler seguire i cammini del Signore⁵. La sapienza sta non tanto nell'acume speculativo, quanto nel avere nei confronti di Dio l'atteggiamento giusto: «Fondamento della sapienza è il timore di Dio, la scienza del Santo è intelligenza»⁶. Questo è il messaggio che si ripete più volte⁷.

Nei libri sapienziali si alternano passi ottimistici per quanto riguarda la possibilità di governare la propria vita sulla base della conoscenza dell'ordine del mondo (la parte più antica di *Prv*), e passi dominati dallo sconcerto e la delusione (*Gb* e *Qo*)⁸. Accanto alla meraviglia di fronte all'ordine che Dio ha dato al creato, coloro che ritengono di conoscerlo adeguatamente con la propria intelligenza vengono accusati di stoltezza. C'è una fede nell'ordine divino, e una certa delusione quando si avverte che tale ordine non sempre può essere verificato empiricamente, il che è vero soprattutto in certe situazioni estreme, quando l'esperienza sembra smentire le attese del giusto (si pensi a *Giobbe*).

Su tale sfondo si scopre che il fondamento della sicurezza dell'uomo saggio non può essere altro che la fedeltà di Dio alle sue promesse. La sapienza acquista allora la forma della fede in Dio e nella divina fedeltà. La saggezza sta nel confidare in Dio, anche quando l'esperienza sembra metterci alla prova. «Amate la giustizia, voi che governate sulla terra, rettamente pensate del Signore, cercatelo con cuore semplice. Egli infatti si lascia trovare da quanti non lo tentano, si mostra a coloro che non ricusano di credere in lui»⁹. È in questo senso profondo che il timore di Dio è l'inizio della sapienza. La saggezza non dipende da qualità semplicemente intellettuali, ma

⁴ Sono utili per approfondire lo studio: E. BEAUCAMP, *I saggi d'Israele guida all'esperienza di Dio*, Paoline, Milano 1964; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu*, Gabalda, Paris 1966; J. LÉVÉQUE, *Job et son Dieu*, EB, 2 voll., Paris 1970; G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1982; A. BONORA, *Giobbe: il tormento di credere. Il problema e lo scandalo del dolore*, Padova 1990; W.P. BROWN, *Character in Crisis. A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 1996.

⁵ Cfr. *Prv* 8, 32-36.

⁶ *Prv* 9, 10.

⁷ Cfr. per esempio *Prv* 1, 7; 15, 33; *Sal* 111, 10; *Gb* 28, 28.

⁸ Qui viene accolta l'interpretazione di G. ANGELINI, *Teologia Morale Fondamentale...*, cit., pp. 355-388.

⁹ *Sap* 1, 1-2. Cfr. *Prv* 3, 5.

dall'atteggiamento pratico che la persona assume nei confronti di Dio e della sua legge. Da esso, e non dalla fortuna o la sfortuna, dipende la qualità della propria vita¹⁰.

La fiducia in Dio dell'uomo prudente non deve vacillare quando i fallimenti e le sofferenze si presentano numerose e incomprensibili: tale è l'insegnamento fondamentale del libro di Giobbe. Questa è la sfida che dà inizio al libro: «Non hai forse messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quanto è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e il suo bestiame abbonda di terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha e vedrai come ti benedirà in faccia!»¹¹. Giobbe si lamenta e sembra voler chiedere conto al Signore. Ma il suo comportamento è modello di vera prudenza: la sua fiducia non è legata all'andamento delle cose. Perciò Giobbe è difeso da Dio dalle accuse dei suoi amici.

Il libro del Qoelet sembra voler criticare la sapienza pagana dei popoli circostanti, che ha dei limiti evidenti¹². La sapienza mondana vorrebbe provare ciò che la vita può dare prima di impegnarsi in un senso o nell'altro. Ma il risultato delle proprie ricerche è deludente: «Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il sole ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento»¹³. La esperienza che vuol provare tutto non è la strada che porta alla sapienza. Da qui la fine del libro: «Conclusione del discorso, dopo che si è ascoltato ogni cosa: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo per l'uomo è tutto»¹⁴.

b) Prudenza e sapienza nel Nuovo Testamento

L'aggettivo *phrónimos* (prudente) e la forma avverbiale *phronímôs* (prudentemente) sono frequenti nelle parabole evangeliche. È prudente colui che presta la dovuta obbedienza alle parole di Cristo: l'obbedienza effettiva è l'espressione della prudenza del credente. In alcune parabole all'uomo prudente viene contrapposto lo stolto (*môros*). In *Mt 7, 24 ss.* l'uomo obbediente è paragonato al saggio che edificò la propria casa sulla roccia, mentre lo stolto è simile a colui che costruì la casa sulla sabbia, casa che poi andò in rovina. In *Mt 25, 1 ss.* le vergini prudenti insieme alle lampade presero con sé l'olio, mentre le vergini stolte non lo presero, e alla fine non furono ammesse al banchetto nuziale.

¹⁰ Cfr. *Prv 15, 15-17.*

¹¹ *Gb 1, 10-11.*

¹² Cfr. *Qo 8, 17; 9, 10.12; 10, 14; 11, 5.*

¹³ *Qo 1, 14.*

¹⁴ *Qo 12, 13.*

Alla prudenza nel governo della propria vita è legata la vigilanza. «Vigilate dunque, poiché non sapete quando il padrone di casa ritornerà, se alla sera o a mezzanotte o al canto del gallo o al mattino, perché non giunga all'improvviso, trovandovi addormentati. Quello che dico a voi, lo dico a tutti: Vegliate!»¹⁵. Vegliare significa mantenere ordinato il desiderio verso il vero e definitivo bene (l'unione con Dio) e, conseguentemente, rivedere i propri valori e le proprie scelte, in modo radicale se fosse necessario: «Se la tua mano ti scandalizza, tagliala: è meglio per te entrare nella vita monco, che con due mani andare nella Geenna, nel fuoco inestinguibile»¹⁶. Solo alla luce del compimento escatologico della vita si può valutare prudentemente il vero valore della mano e, analogamente, l'importanza reale di quanto l'uomo considera un bene.

L'amministratore infedele è lodato «perché aveva agito con scaltrezza (*phronímôs*)»¹⁷. Seppe prepararsi prudentemente per il momento in cui gli sarebbe stata tolta l'amministrazione. È rimproverato invece il ricco che ha goduto la vita presente senza pensare anche a quella futura e definitiva: «Dio gli disse: Stolto (*afrôn*), questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà?»¹⁸. *La riflessione sulle proprie priorità e sulle proprie scelte alla luce del compimento escatologico, o la mancanza di tale riflessione, determinano la prudenza o la stoltezza nell'uso dei beni ricevuti.* Molto significativa è nella parabola del figlio prodigo la simultaneità tra l'allontanamento dalla casa del padre e lo sperpero dell'eredità paterna «vivendo da dissoluto»¹⁹. Al contrario, il pensiero e il desiderio volti verso la casa del padre stimolano la purificazione del cuore e liberano dalla esagerata sollecitudine per i beni terreni.

Nel capitolo 8 della *Lettera ai Romani* i vocaboli derivati da *phronéô* hanno il significato di aspirare, e possiedono una connotazione positiva o negativa a seconda della direzione assunta dall'aspirare²⁰. Così viene messo in evidenza l'intimo nesso tra la prudenza e la rettitudine del desiderio. Nella *I Lettera ai Corinzi* san Paolo mostra l'opposizione tra la sapienza di questo mondo e la "stoltezza" della Croce. Con la mor-

¹⁵ *Mc* 13, 35-37.

¹⁶ *Mc* 9, 43.

¹⁷ *Lc* 16, 8.

¹⁸ *Lc* 12, 20.

¹⁹ *Lc* 15, 13.

²⁰ «Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano (*phronoûsin*) alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. Ma i desideri (*phrônêma*) della carne portano alla morte, mentre i desideri (*phrônêma*) dello Spirito portano alla vita e alla pace. Infatti i desideri (*phrônêma*) della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio» (*Rm* 8, 5-8).

te di Cristo la sapienza del mondo è diventata stoltezza. Sapienza e stoltezza non indicano qui semplice qualità teoretiche, ma il modo di atteggiarsi di fronte ai disegni divini. Il rifiuto del disegno divino della Croce è la vera stoltezza²¹. San Paolo respinge la sapienza presuntuosa e autosufficiente, ma non la ragione e la sapienza in sé. Nel capitolo 2 della stessa lettera afferma che esiste una sapienza cristiana, diversa dalla mondana²², che viene insegnata ai perfetti²³, che è stata rivelata agli apostoli e ai predicatori del Vangelo dallo Spirito Santo²⁴, ma che rimane nascosta ai sapienti di questo mondo²⁵. Si tratta di Cristo come sapienza di Dio²⁶.

Le brevi indicazioni date bastano a mostrare l'importanza che la Sacra Scrittura attribuisce alla sapienza e alla prudenza per il governo della vita. Esse sono in stretto rapporto con la fede, e in esse si esprime l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio e dei suoi disegni. Nulla hanno a che vedere con la furbizia e l'ambiguità. Prudenza e sapienza consistono anzitutto nel discernimento concreto del bene e del male, di ciò che corrisponde ai disegni divini per ogni persona e di ciò che a quei disegni si oppone.

2. LA PRUDENZA NELLA TRADIZIONE MORALE CATTOLICA

a) I Padri della Chiesa

I Padri della Chiesa non hanno elaborato trattati sistematici di teologia morale. Le loro opere offrono riflessioni profondamente ancorate alla Sacra Scrittura, che affrontano insieme dottrine che oggi considereremo appartenenti alla dogmatica, alla morale e alla teologia spirituale. Ma sia i grandi Padri della Chiesa Orientale (s. Basilio, s. Gregorio di Nazianzo, s. Gregorio di Nissa, s. Cirillo, s. Giovanni Crisostomo, ecc.) che della Chiesa Occidentale (sant'Ambrogio, sant'Agostino, s. Gregorio Magno) ci hanno lasciato importanti contributi sulla dottrina delle virtù. *Elemento comuni ai Padri è la considerazione della prudenza come una delle quattro virtù fondamentali o gene-*

²¹ Cfr. 1 Cor 1, 17-25.

²² Cfr. 1 Cor 2, 6.

²³ Cfr. 1 Cor 2, 14-15.

²⁴ Cfr. 1 Cor 2, 10-11.

²⁵ Cfr. 1 Cor 2, 8.

²⁶ Molta importanza acquista in san Paolo il tema del discernimento (*dokimázô* e derivati). Rm 12, 2 è uno dei testi più significativi. Per un approfondimento, si vedano: G. THERRIEN, *Le Discernement moral dans l'Épître aux Romains*, Accademia Alfonsiana, Roma 1968; A. FEUILLET, *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, «Revue Thomiste» 70 (1970) 357-386.

rali (noi le chiamiamo cardinali)²⁷. Il termine "virtù cardinale" è usato per primo da sant'Ambrogio di Milano, nella sua importante opera *De officiis ministrorum* (composta dopo il 386), che costituisce la prima esposizione sistematica dell'etica cristiana, e che dal punto di vista letterario e della distribuzione della materia deve molto a Cicerone. In questa opera acquista una notevole importanza la prudenza, che versa sulla ricerca della verità²⁸, e che viene presentata in termini cristiani ricorrendo a esempi della Sacra Scrittura. Viene dato grande rilievo alla connessione delle virtù morali tra di loro e con la prudenza.

Ci siamo già riferiti, nel capitolo precedente, ad uno dei contributi più caratteristici di sant'Agostino. Egli mostra che le virtù cardinali esprimono la molteplicità di forme della carità, e così la prudenza non è che l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che lo impedisce²⁹. Vicina a sant'Agostino è la riflessione di Giovanni Cassiano (360-435) sulla *discretio* (discernimento). Cassiano mette in evidenza che tutte le virtù hanno in comune una componente di retto giudizio, discernimento, saggezza pratica, così come di moderazione e adattamento alle circostanze. In questo senso parla di una *prudens discretio*³⁰.

b) Dalla teologia medievale fino ai nostri giorni

Nella teologia monastica medievale sono importanti le riflessioni di s. Bernardo (+1153) sulla *discretio*, alla quale spetta il compito di dirigere le opere delle altre virtù morali.

Le riflessioni sulla prudenza raggiungono la forma di un trattato specifico nel secolo XIII, man mano che si prende conoscenza accurata del libro VI dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Guglielmo di Auxerre, Filippo il Cancelliere e sant'Alberto Magno preparano la grande esposizione sistematica di san Tommaso d'Aquino. Inizialmente la ricerca gira intorno a domande sull'atto proprio della prudenza e sull'influsso di questa virtù sulla vita morale. Si avverte la difficoltà di attribuire la categoria di virtù morale a un abito il cui atto proprio sembra essere un giudizio. Sant'Alberto Magno distingue la prudenza (il cui atto è *l'imperium*) dalla virtù della buona deliberazione (*eubulia*) e del retto giudizio (*senesi*), e così si avvicina alla soluzione, benché il rapporto che stabili-

²⁷ Cfr. per esempio S. BASILIO, *In principium Proverbiorum*, 6: PG 31, 397. I Padri accolgono così l'eredità della filosofia greca che è anche presente in *Sap* 8, 7.

²⁸ Cfr. SANT'AMBROGIO, *De Officiis ministrorum*, I, 24, 107 - 27, 109: Biblioteca Ambrosiana 13, 89-103. Su quest'importante opera si veda M. BECKER, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Schwabe, Basel 1994.

²⁹ Cfr. SANT'AGOSTINO, *De moribus ecclesiae*, I, 15, 25: NBA 13/1, 53.

³⁰ Cfr. GIOVANNI CASSIANO, *Institutiones*, V, 41: SC 109, 256.

sce tra le tre virtù appena citate è tutt'altro che chiaro³¹. San Tommaso d'Aquino concede un ampio spazio allo studio della prudenza già nel *Commento alle Sentenze*. Nella *Summa Theologiae* (II-II, qq. 47-56) realizza una trattazione approfondita che è stata ed è ancora un punto di riferimento essenziale. Per Tommaso la prudenza è la virtù che assicura la rettitudine e la verità della ragione pratica in tutte le sue funzioni. Ad essa spetta interamente la direzione dell'agire morale considerato nella sua concretezza.

La tradizione scolastica ha prodotto alcuni buoni studi sulla prudenza. Si pensi, per esempio, al commento del Gaetano alla *Summa Theologiae* (II-II) di san Tommaso³². In termini generali si deve constatare tuttavia che il ruolo della prudenza nella vita morale è stato poco compreso. Alla prudenza si concedeva sempre meno attenzione (servano come esempio il commento alla *Summa* tomista di Francisco de Vitoria e il *Cursus Theologicus* di Giovanni di San Tommaso), mentre cresceva sempre più lo spazio dedicato al trattato sulla coscienza. Ciò è una conseguenza dell'abbandono della impostazione etica "della prima persona", evento importante nella storia della teologia morale di cui ci siamo occupati nella morale fondamentale³³.

Nel contesto della riscoperta e del rinnovamento dell'impostazione morale di s. Tommaso lungo il secolo XX, il trattato sulla prudenza è stato rivalutato. Sono stati importanti gli studi di autori come Th. Deman³⁴ e S. Pinckaers³⁵. Negli ultimi 25 anni del secolo gli studi sull'etica della virtù hanno contribuito ulteriormente alla comprensione del ruolo della prudenza³⁶.

³¹ Sulla teologia scolastica della prudenza si veda O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, vol. III, J. Duculot, Gembloux (Belgique) 1949, pp. 255-280.

³² Il commento del Gaetano è pubblicato nell'edizione leonina della *Summa Theologiae* di san Tommaso (Typographia Poliglotta S. C. De propaganda Fidei, Roma 1891).

³³ Cfr. E. Colom - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, cap. I.

³⁴ Cfr. per esempio il suo commento alla II-II (Desclée, Tornai 1949) e il giustamente celebre studio *Probabilisme*, in DTC XIII/1, 1936, 417-619.

³⁵ Cfr. *Il rinnovamento della morale: studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*, Borla, Torino 1968; *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 1992. *Coscienza, verità e prudenza*, in G. BORGONOVO, (ed.), *La coscienza*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 126-141.

³⁶ Cfr. per esempio G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino*, cit.; ID., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2ª ed. ampliata, LAS, Roma 1995; ID., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale — 1*, LAS, Roma 1996; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit.; M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994; ID., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis...*, cit.; ID., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit.; ID., *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992; *Ética General*, cit.

3021. ANALISI TEOLOGICA DELLA VIRTÙ DELLA PRUDENZA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1) Natura della virtù della prudenza

Un buon punto di partenza è la definizione aristotelica della prudenza come "*recta ratio agibilium*", che potremmo tradurre liberamente come la retta regolazione razionale delle azioni morali particolari, considerate in tutta la loro concretezza e con tutte le circostanze². In questa linea il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma che «la prudenza è la virtù che dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo»³. È l'abito che assicura stabilmente la rettitudine della ragione pratica nella sua funzione di progettare e regolare il comportamento morale concreto. Se la consideriamo così come esiste nel credente la potremmo definire come *la virtù per la quale la ragione pratica, illuminata dalla fede e mossa dalla carità dello Spirito Santo, giudica e impera quanto deve essere fatto concretamente per realizzare qui e ora la nostra vita di figli di Dio in Cristo, e per evitare quanto a questa vita si oppone*.

Nota caratteristica della prudenza è che il suo compito è dirigere la condotta considerata nella massima concretezza, garantendo la rettitudine di tutto il processo

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Sulla virtù della prudenza si possono consultare: S. Th., II-II, qq. 47-56; H.D. NOBLE, *Prudence*, DTC 13, 1926, 1023-1076; F. DANDER, *Die Klugheit. Ihr Wesen und ihr Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, «Zeitschrift für Ascese und Mystik» 7 (1932) 97-116; TH. DEMAN, *La Prudence*, Revue des Jeunes, Desclée, Paris 1949; J. PIEPER, *Sulla prudenza*, Morcelliana, Brescia 1956; E. GAGNON, *Trois vertus cardinales: la prudence, la force, la tempérance et leurs annexes*, Institut Pie-XI, Montréal, 1962; B. MORISSET, *Le syllogisme prudentiel*, «Laval théologique et philosophique» 19 (1963) 62-92; R.M. MCINERNEY, *Prudence and Conscience*, «The Thomist» 38 (1974) 291-305; S.M. RAMÍREZ, *La prudencia*, cit.; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit.; Th. G. BELMANS, *Le jugement prudentiel chez saint Thomas*, «Revue Thomiste» 99 (1991) 414-320; D.M. NELSON, *The priority of prudence: virtue and natural law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1992; D. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 309-366; M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 198-205 e 297-340; J.F. SELLÉS, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

³ *Catechismo*, n. 1806.

della ragione pratica presupposto da tale funzione direttiva. Proposizioni universali come "il furto è un peccato contro la giustizia" o "l'eutanasia è una grave colpa morale" appartengono al sapere morale sulle azioni in generale, cioè sui tipi di azione che sono buoni o cattivi. Questo sapere è presupposto dalla prudenza, ma non costituisce il suo oggetto. Neppure sarebbe esatto affermare che la prudenza consiste nell'applicare il sapere morale generale (la scienza morale) alle azioni concrete. Fa anche questo, ma non solo questo. Compito della prudenza non è dedurre azioni singolari a partire da premesse, o scegliere una tra le azioni possibili già date, ma individuare (talvolta "inventare") e portare a compimento le azioni che qui e ora realizzano le virtù (la giustizia, per esempio) e, più in generale, individuare e portare a compimento le azioni che qui e ora, in questa situazione e di fronte al problema che ci viene posto, ci consentono di agire congruentemente alla nostra condizione di figli di Dio in Cristo. La prudenza guida e dirige ogni giorno e in ogni nostro compito la ricerca della santità cristiana alla quale siamo chiamati.

La prudenza è perfezione dell'intelletto pratico. Tuttavia è una virtù morale, e non solo intellettuale. Le virtù intellettuali danno una capacità di agire bene, ma non implicano, e meno ancora garantiscono, il buon uso di tale capacità. Le virtù morali invece comprendono nella propria essenza la volontà di agire bene. Non si può fare un uso impuro della castità, né un uso codardo della forza. Di chi non volesse agire castamente, pur avendone teoricamente la capacità, si deve dire semplicemente che non possiede la virtù della castità. Alla prudenza non spetta deliberare se conviene agire con giustizia o meno, ma imperare efficacemente le azioni necessarie per realizzare la giustizia qui e ora. La prudenza presuppone le altre virtù morali (la loro dimensione intenzionale⁴), e senza virtù morali (senza volere essere giusti, temperanti, ecc.) non può esistere la prudenza⁵. Prima la persona deve volere seguire Cristo, e quindi agire con giustizia, forza, temperanza, umiltà, ecc., e dopo la prudenza individua e comanda la linea di comportamento che risolve con giustizia la complicata situazione lavorativa o economica che, per esempio, un imprenditore deve risolvere.

La prudenza del cristiano non solo presuppone il possesso delle virtù morali. Presuppone anzitutto la carità⁶. Solo alla luce della fede e sotto l'impulso della carità la persona può vivere in tutte le circostanze da cristiano coerente. Per individuare e portare a compimento le azioni degne di un cristiano la persona deve prima volere vivere

⁴ Cfr. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, cap. VII, paragrafo 3.

⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5.

⁶ «Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales» (*S. Th.*, I-II, q. 65, a. 2).

cristianamente, cioè cercare l'identificazione con Cristo attraverso le proprie azioni e le proprie attività.

Non per questo la prudenza è un semplice corollario della fede e delle virtù morali. La prudenza svolge una funzione specifica, messa in evidenza con le tradizionali espressioni "*auriga virtutum*" e "*genitrix virtutum*", guida e madre delle virtù morali, perché la prudenza è necessaria affinché le altre virtù morali arrivino al loro atto principale, che è la scelta e il comportamento retto. Non basta volere essere giusto o temperante, anche se questo è già molto. Occorre individuare e portare a compimento la linea di condotta che realizza qui e ora la giustizia o la temperanza. Senza quest'opera propria della prudenza le altre virtù non saprebbero come esprimersi, e non riuscendo ad esprimersi non arriverebbero neppure a consolidarsi nel soggetto (in questo senso la prudenza è anche "madre" che genera le virtù).

Con una formula riassuntiva si potrebbe affermare che la prudenza è la virtù della realizzazione effettiva del bene. Mediante la prudenza i buoni desideri e i grandi ideali diventano una realtà effettiva. Considerando la grande distanza esistente fra gli ideali e la realtà, fra il desiderio di un'attività economica informata dalla giustizia e la sua realizzazione effettiva, si può ben capire l'importanza e la difficoltà della virtù della prudenza.

Da un punto di vista negativo conviene ricordare che ogni peccato implica un atto contrario alla prudenza, e che la mancanza di prudenza è una colpa morale, e non un semplice errore tecnico o il risultato di un'intelligenza poco acuta. È vero che in materie di grande complessità tecnica (per esempio in ambito economico e politico) possono verificarsi degli errori in buona fede che non costituiscono in sé una colpa morale. In termini generali però sapere che cosa si deve fare qui e ora e portarla a compimento nel momento giusto non è questione moralmente neutrale, ma l'espressione propria della virtù e dell'eccellenza morale. Non sapere come realizzare il bene o, pur sapendo, non realizzarlo, non è attribuibile a un errore intellettuale, ma alla mancanza di virtù.

2) *Gli atti della virtù della prudenza*

Globalmente considerata, la prudenza ha il compito di rendere buoni ed eccellenti tutti gli atti della ragione che riguardano le azioni da compiere, vale a dire, la deliberazione, il giudizio e il comando o imperio. S. Tommaso considera che la deliberazione e il giudizio sono atti di virtù collegate alla prudenza, come vedremo di seguito, e che *il comando o imperio è l'atto specifico della prudenza*. La ragione è che la prudenza è la principale virtù riguardante la direzione dell'agire, e il suo oggetto deve essere pertanto l'atto principale della ragione rispetto alle azioni da compiere, che è il comando o

imperio. Questo atto consiste «nell'applicare le cose deliberate e giudicate all'operazione. E poiché codesto atto è più prossimo al fine della ragione pratica, esso è l'atto principale di codesta ragione, e quindi della prudenza»⁷. Come si è detto prima, il fine della ragione pratica non è la considerazione del bene né la proposizione di grandi ideali, ma la loro effettiva realizzazione, che è determinata immediatamente dal comando, presupponendo certamente la buona deliberazione e il retto giudizio. Chi sa che cosa dovrebbe fare (allontanarsi da un'occasione di peccato, restituire, ecc.) e passa giorni e mesi senza farlo, non è prudente: non riesce a decidersi a passare all'azione, e così gli viene a mancare l'atto proprio della prudenza.

⁷ *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 8, c.

3022. LE DIVERSE FORME DI PRUDENZA E LE VIRTÙ COLLEGATE. LA PRUDENZA E IL DONO DI CONSIGLIO (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1. LE DIVERSE FORME DI PRUDENZA E LE VIRTÙ COLLEGATE

S. Tommaso organizza in torno alle quattro virtù cardinali tutte le altre virtù morali, considerando quest'ultime come parti delle prime a seconda del rapporto esistente tra di loro. Chiama *parti integrali* le virtù che garantiscono le funzioni indispensabili per l'atto perfetto della virtù principali. *Parti soggettive* sono invece le varie specie della virtù principale. *Parti potenziali* sono infine le virtù collegate o supplementari ordinati a materie nelle quali non si compie pienamente l'essenza della virtù principale². Con una terminologia più affine a noi potremmo parlare, rispettivamente, di elementi integranti, delle diverse specie o forme assunte da una virtù, e di virtù collegate.

a) *Gli elementi integranti*

San Tommaso distingue 8 elementi integranti della prudenza. Di essi 5 (memoria, ragione, intelletto, docilità e sagacia) la riguardano in quanto è una virtù conoscitiva, e gli altri (previdenza, circospezione e cautela) in quanto è virtù imperativa.

1) Nella conoscenza prudenziale si possono considerare tre cose. In primo luogo la conoscenza in se stessa, la quale se riguarda il passato è la *memoria*, se esamina la situazione presente è l'*intelletto* o *intelligenza*. In secondo luogo, per quanto riguarda il raggiungimento della conoscenza, abbiamo la *docilità* quando la conoscenza si ottiene mediante l'insegnamento o il consiglio di un altro, oppure la *sagacia*, che è la virtù del ben congetturare, quando si ottiene mediante la ricerca personale. A quest'ultima appartiene anche la *solerzia*, che secondo Aristotele è la pronta congettura del medio dimostrativo. Infine si deve considerare l'uso della conoscenza, cioè il passaggio che si

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 48, a. un.

fa dalle cose conosciute alla conoscenza e al giudizio di altre cose, e ciò appartiene alla *ragione*.

2) Per comandare rettamente la prudenza deve ordinare ciò che è proporzionato al fine: e allora abbiamo la *previdenza*³. Osservare bene le circostanze dell'azione, e allora abbiamo la *circospezione*. E in terzo luogo evitare gli ostacoli, ed ecco la *cautelà*⁴.

Questi elementi mettono in evidenza che per risolvere prudentemente un problema, soprattutto se è complesso o delicato, occorre prendere in considerazione i precedenti: vedere come è stato affrontato nel passato un problema identico o analogo a quello attuale (l'esperienza è madre della scienza). Bisogna anche assicurarsi di possedere una visione chiara dei principi a partire dai quali si deve ragionare, e di aver visto e capito bene i diversi aspetti del problema attuale, per studiarlo a coscienza. Parte della prudenza è saper dubitare della propria competenza quando effettivamente si deve dubitare, per chiedere consiglio a chi è in grado di darlo⁵. Se il problema richiede una soluzione urgente, il prudente deve essere capace di rendersi conto in un breve spazio di tempo dell'aspetto centrale della questione da risolvere, per impostare la soluzione adeguata (*solerzia*). Sia l'esperienza del passato che la comprensione e lo studio dei diversi aspetti del problema che abbiamo di fronte mirano a permetterci di prendere la scelta opportuna, idonea a ottenere il fine desiderato (risolvere il problema senza commettere ingiustizia con nessuno, o senza dare scandalo, ecc.), ponderata nelle sue conseguenze (in modo da evitare le azioni controproducenti che potrebbero aggravare il problema, persino precludendone la soluzione in futuro) e consapevole degli ostacoli che possono presentarsi⁶.

³ Gesù parla della necessità della previdenza mediante l'esempio di chi vuole costruire una torre e di chi vuole ingaggiare una battaglia (cfr. *Lc 14, 28-32*). La sua conclusione però è molto sorprendente: «Così chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo» (*Lc 14, 33*). Ma realmente il Signore offre un insegnamento di prudenza previdenziale: per arrivare all'identificazione con Lui (il fine), occorre il distacco di tutti i beni (il mezzo proporzionato).

⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 48, a. un.

⁵ «Il primo passo della prudenza è riconoscere la propria limitatezza: avere umiltà, ammettere, in determinate questioni, che non ce la facciamo, che non possiamo afferrare — in tanti casi — tutte le circostanze che è necessario non perdere di vista nel momento del giudizio. Perciò ricorriamo a qualcuno che ci può dare consigli; non a una persona qualsiasi, bensì a chi ne abbia l'idoneità e sia animato dal nostro stesso desiderio sincero di amare Dio, di seguirlo fedelmente. Non basta chiedere un parere; dobbiamo rivolgerci a chi ce lo può dare in modo disinteressato e retto» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÀ, *Amici di Dio*, cit., n. 86).

⁶ Su queste virtù si veda *S. Th.*, II-II, q. 49, aa. 1-8.

b) *Le specie di prudenza*

Occorre distinguere fondamentalmente due tipi di prudenza: la *prudenza personale*, cioè la prudenza della persona nel governo della propria vita, e la *prudenza di governo*, che è la prudenza di chi deve governare una collettività⁷. Poiché esistono diversi tipi di collettività (la famiglia, l'esercito, lo Stato, la Chiesa o una circoscrizione ecclesiastica), ci sono anche diverse forme di prudenza di governo⁸.

Tra la prudenza personale e la prudenza di governo esiste una distinzione formale, parallela alla distinzione esistente tra la morale personale e la morale politica, economica, ecc.⁹. Il fondamento di tale distinzione è la diversità del fine a cui fa riferimento la prudenza personale, il bene del soggetto che agisce considerato come figlio di Dio in Cristo, e la prudenza di governo, il bene comune della collettività di cui si tratti in ogni caso (bene comune politico, bene della famiglia, della Chiesa, ecc.). È assai improbabile che una persona personalmente imprudente sia un buon governante a qualsiasi livello, ma è relativamente facile che un soggetto ben capace di governare se stesso non possieda le qualità richieste per essere un buon governante. E questo è più vero quanto più grande e complessa è la collettività da governare.

Il governo a qualsiasi livello implica delle responsabilità più o meno gravi, ma sempre gravi. Richiede una visione chiara del bene comune da promuovere e da tutelare, comprensione del cambiamento sociale e delle sue dinamiche, coraggio e spirito di servizio, senso dell'autorità e nel contempo un grande amore (più ancora che rispetto, che già è molto) per la legittima libertà personale di tutti, obiettività e fuga da ogni strumentalizzazione, senso del diritto e della giustizia e spirito di clemenza.

Alcuni compiti di governo, soprattutto nella famiglia e nella Chiesa, hanno una prevalente dimensione formativa, alla quale possono ben applicarsi le seguenti parole: «Quando nella nostra vita o in quella degli altri notiamo "qualcosa che non va", qualcosa che richiede l'aiuto spirituale e umano che noi figli di Dio possiamo dare, sarà una chiara manifestazione di prudenza applicare il rimedio opportuno, a fondo, con carità e con forza, con sincerità. Non c'è posto per le inibizioni. È sbagliato pensare che i ritardi e le omissioni risolvano i problemi. La prudenza vuole che, quando la situazione lo richiede, si adoperi la medicina, totalmente e senza palliativi, dopo aver messo allo

⁷ La Sacra Scrittura parla della prudenza domestica (*Prv* 24, 3), di quella delle pubbliche autorità (*1 Re* 3, 9-12; *Sal* 71, 1-2), di quella necessaria per i ministeri ecclesiastici (*At* 6, 3; *1 Tm* 3, 2), ecc.

⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 50, aa. 1-4. Sulla prudenza nell'ordine politico, cfr. L.E., PALACIOS, *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1946.

⁹ La distinzione tra la morale personale e la morale politica è stata studiata nella morale fondamentale. Cfr. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, cap. IX, sottoparagrafo 1 b).

scoperto la piaga. Non appena notate i più piccoli sintomi del male, sia che dobbiate curare, sia che dobbiate essere curati, siate sinceri, veritieri. In questi casi si deve permettere, a chi è in grado di sanare in nome di Dio, di spremere da lontano, e poi più da vicino, sempre più vicino, per far uscire tutto il pus, in modo che il focolaio d'infezione resti ben pulito. Innanzitutto dobbiamo fare così con noi stessi e con coloro che, per motivi di giustizia o di carità, siamo obbligati ad aiutare; lo raccomando soprattutto ai genitori e a coloro che si dedicano a compiti di formazione e di insegnamento»¹⁰.

c) *Le virtù collegate*

Consideriamo adesso le virtù che si riferiscono agli atti secondari (ma non di poca importanza) della prudenza, la deliberazione e il giudizio. La virtù della buona deliberazione è la *eubulia* (è il nome greco datole da Aristotele), che rende perfetta la capacità di cercare e progettare le azioni da compiere, esaminando accuratamente le diverse sfaccettature delle azioni possibili, e esplorando la possibilità di nuove linee di comportamento.

Il giudizio sulle cose deliberate è reso virtuoso da due abiti: la *synesis* e la *gnome* (anche questi sono i nomi greci di origine aristotelica). La *synesis* rende perfetto il giudizio sulle cose ordinarie secondo i principi morali e legali validi e applicabili nella generalità dei casi. La *gnome* è la capacità di giudicare rettamente i casi straordinari, che scappano a quanto è previsto nelle leggi, in modo che l'applicazione delle leggi ordinarie a quei casi darebbe luogo all'ingiustizia anziché alla giustizia, al male anziché al bene. Quando questi casi si presentano devono essere affrontati secondo principi di giustizia o di moralità di più alto livello. La *gnome* regola la virtù dell'*epicheia*, che è stata studiata nella teologia morale fondamentale¹¹.

Può sembrare artificiosa la distinzione tra *prudenza*, *eubulia* e *synesis* e *gnome*. Nella vita personale tutte e quattro sono perfezioni dell'intelletto pratico di una stessa persona, e quindi sono molto legate tra di loro. Ma si riferiscono a funzioni diverse, che non sempre vanno alla pari. Frequentemente troviamo persone che, pur avendo una chiara visione delle azione da compiere, sono sempre indecise, e non passano mai all'azione. In ambiti più complessi, quale la società politica, vengono accuratamente

¹⁰ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, cit., n. 157.

¹¹ Cfr. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, cap. X, sottoparagrafo 4 d). Si veda anche A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione*, «Acta Philosophica» VI/2 (1997) 197-236 e VII/1 (1998) 65-88.

separati il potere di deliberare (potere legislativo), il potere di giudicare (potere giudiziario) e il potere di comandare (potere esecutivo o di governo in senso stretto)¹².

2. LA PRUDENZA E IL DONO DI CONSIGLIO

Molti sono i teologi che, con San Tommaso, ritengono che il dono di consiglio si riferisce alla materia che è propria della prudenza¹³. La virtù cristiana della prudenza perfeziona la ragione pratica, illuminata dalla fede, nel suo compito di dirigere le azioni da compiere. Il dono di consiglio rende la persona docile all'azione divina, affinché mossa dallo Spirito Santo porti alla pienezza la capacità di governare se stessa e consigliare gli altri¹⁴.

Ci si può chiedere se non sarebbe più semplice parlare semplicemente dell'azione dello Spirito Santo, senza chiamare in causa il dono, che è un altro abito soprannaturale. La risposta è che lo Spirito Santo guida sì la vita del credente, ma non in forma meramente estrinseca. L'azione divina lascia nell'uomo che l'accoglie con docilità e generosità una perfezione stabile, in virtù della quale il soggetto umano è sempre coautore (e perciò veramente autore) anche degli atti che eccedono il modo umano di agire proprio delle virtù: tali perfezioni sono i doni dello Spirito Santo.

L'azione perfettiva del dono di consiglio si rende manifesta nei cristiani, e particolarmente lo è stata nella vita dei santi, di fronte a problemi imprevisti o difficili, che richiedono inoltre una soluzione veloce, alla quale si arriva in modo quasi intuitivo, quando non c'è stato il tempo per ragionare e valutare a modo umano. Chi ha dimestichezza con la direzione spirituale degli altri ne fa spesso esperienza.

¹² Su queste virtù cfr. *S. Th.*, II-II, q. 51, aa. 1-4.

¹³ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 52, aa. 1-4. Si veda l'ottimo studio di J. NORIEGA, "Guiados por el Espíritu Santo". *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia - Mursia, Roma 2000, con ampia bibliografia.

¹⁴ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 52, a. 2, ad 3.

3023. I PECCATI CONTRO LA VIRTÙ DELLA PRUDENZA. FORMAZIONE E CONSOLIDAMENTO DELLA VIRTÙ DELLA PRUDENZA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1. I PECCATI CONTRO LA VIRTÙ DELLA PRUDENZA

Abbiamo detto che in ogni genere di peccato c'è imprudenza. Qui ci riferiremo soltanto ai peccati che si oppongono direttamente alla virtù della prudenza. Tra questi alcuni si oppongono chiaramente alla prudenza perché consistono nella mancanza di qualcosa richiesta da essa; altri invece consistono piuttosto in una falsa prudenza, deformazione di qualcosa che è propria della prudenza².

a) Peccati apertamente opposti alla prudenza

Sono quattro: la precipitazione, l'inconsiderazione, l'incostanza e la negligenza.

La *precipitazione* o mancanza di riflessione si oppone direttamente alla *eubulia*. Il nome (*praecipitatio*) evoca un'immagine spaziale: si precipita ciò che cade dall'alto in basso con grande velocità. Si precipita nell'agire colui che passa dall'idea o dal principio generale all'azione concreta senza fermarsi a riflettere sulle esperienze del passato, sulle condizioni concrete del caso presente o sulle possibili conseguenze. Omette la necessaria deliberazione lasciandosi trascinare dall'impulso immediato³. In un senso più generale precipitazione è anche non riflettere sul corso che prende la propria vita, lasciandosi prendere eccessivamente dai bisogni immediati. Occorre un'attenta considerazione del senso ultimo della propria vita cristiana per essere in grado di rivedere le priorità che di fatto informano la condotta personale.

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² S. Tommaso tratta dei primi nelle qq. 53 e 54 della II-II, mentre si occupa dei secondi nella q. 55.

³ La Bibbia allerta frequentemente sulla precipitazione nel parlare (*Prv* 10, 19; *Qo* 5, 2; *Gc* 3, 2), e insegna che si deve agire sempre con posatezza: «uno spirito calmo è un uomo intelligente» (*Prv* 17, 27).

L'inconsiderazione si oppone direttamente alla *synesis* e alla *gnome*. Consiste nel omettere l'attenta valutazione dei diversi aspetti che sarebbe necessaria per formulare un giudizio retto. Se c'è stata precipitazione ci sarà anche inconsiderazione, ma quest'ultima può darsi anche se non c'è stata la prima.

L'incostanza è un difetto dell'atto imperativo della prudenza. È incostante colui che per futili motivi abbandona i propositi e risoluzioni presi dopo un giudizio ben fondato. L'abbandono risponde il più delle volte alle resistenti poste da un'affettività disordinata (perché costa, perché è difficile, perché non mi va, ecc.). Seguendo in questo punto a Aristotele, san Tommaso ritiene che questi tre vizi sono conseguenza della lussuria⁴.

La *negligenza* si oppone anche all'atto imperativo della prudenza. Più concretamente consiste nell'omissione dell'atto della ragione pratica che comanda la realizzazione dell'azione. Qui non si tratta, come nell'incostanza, dell'abbandono quando si presenta un ostacolo di ciò che è stato deciso, ma della debolezza interiore che non riesce a imporsi di portare a compimento l'azione. Il negligente non arriva mai alla decisione di agire; l'incostante abbandona ciò che prima aveva deciso di fare⁵.

b) I vizi della falsa prudenza

Sono la *prudenza della carne*, l'*astuzia*, il *dolo*, la *frode* e l'*eccessiva sollecitudine per i beni temporali*.

La *prudenza della carne* è una speciale intelligenza per vivere secondo la carne (l'uomo vecchio segnato dal peccato), messa in atto da coloro che considerano i beni terreni come fine ultimo della propria vita. A essa si riferisce san Paolo quando afferma: «Ma i desideri della carne (*tò gàr frónêma tês sakròs*) portano alla morte, mentre i desideri dello Spirito (*tò dè frónêma toû pneúmatos*) portano alla vita e alla pace. Infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono

⁴ «Per questo motivo attribuiamo alla temperanza (*sôfrosúnê*) questo nome, perché salva la saggezza (*hôs sózousan tèn frónêsin*). Salva, cioè, il giudizio saggio. In effetti, non è che il piacere e il dolore corrompano e distorcano ogni tipo di giudizio (per esempio, questo: il triangolo ha o non ha la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti), bensì soltanto i giudizi che riguardano l'azione. Infatti, i fini delle azioni sono le azioni stesse: a chi è corrotto dal piacere o dal dolore non è più manifesto il principio, né che è in vista di questo o per causa sua che deve scegliere e fare tutto ciò che sceglie e fa: il vizio, infatti, distrugge il principio dell'azione morale» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5: 1140 b 11-19).

⁵ La lettera di Giacomo (1, 22-25) paragona chi non mette in pratica la parola di Dio a colui che osserva il suo volto e subito dimentica come era, vale a dire, niente li giova aver ascoltato quanto doveva fare.

piacere a Dio»⁶. La prudenza della carne è quella «di coloro che hanno intelletto, ma non se ne servono per conoscere e amare il Signore. La vera prudenza è sempre attenta ai suggerimenti divini e accoglie nell'anima, in vigilante ascolto, le parole che sono promessa e realtà di salvezza: *Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, che hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e ai prudenti e le hai rivelate ai piccoli (Mt 11, 25)*»⁷.

L'*astuzia*, il *dolo* (inganno) e la *frode* sono l'intelligenza per raggiungere i propri fini mediante l'inganno, la simulazione o l'ambiguità⁸. Il dolo e la frode sono come l'attuazione dell'astuzia. Il dolo concerne le parole, la frode le azioni. «Esiste infatti una falsa prudenza — che dovremmo chiamare piuttosto astuzia — al servizio dell'egoismo, che utilizza tutte le risorse per raggiungere fini distorti. In tal caso, la perspicacia non fa altro che aggravare la cattiva disposizione e merita il rimprovero che Sant'Agostino proferiva predicando al popolo: *Pretendi di piegare il cuore di Dio, che è sempre retto, per adattarlo alla perversità del tuo?* (Sant'Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 63, 18: PL 36, 771)»⁹.

L'*eccessiva sollecitudine per i beni terreni*, che forse non li considera come fine ultimo, ma frequentemente li antepone ai beni di natura più alta, o produce ansia è causa di molti errori di giudizio, e conseguentemente di molti altri peccati. Stupisce la sicurezza con la quale le persone dominate da questo vizio si attaccano a valutazioni sulle cose e i comportamenti che restano con tutta evidenza fuori della visione cristiana della vita.

San Tommaso ritiene che questi vizi hanno la loro radice nell'*avarizia*¹⁰.

È sentenza comune tra i moralisti che molti di questi vizi, considerati in se stessi, sono *ex genere suo* peccato veniale, anche se possono diventare peccati gravi se causano scandalo o danno luogo ad altri peccati. La sentenza è vera, ma pecca di astrattezza. Certamente se l'unico difetto di un comportamento è quello di essere precipitoso, si resta nell'ambito della colpa lieve. Ma la ragione è principio di tutti gli atti umani, e la prudenza è necessaria per tutte le altre virtù morali. A causa della precipitazione e degli altri vizi appena nominati si incorre in comportamenti molto gravi in altri campi della morale. Si causano non poche ingiustizie, e si può arrivare persino alla perdita

⁶ Rm 8, 6-8.

⁷ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, cit. n. 87.

⁸ In questo senso san Paolo denuncia un ascetismo apparente: «Queste cose hanno una parvenza di sapienza, con la loro affettata religiosità e umiltà e austerità riguardo al corpo, ma in realtà non servono che per soddisfare la carne» (Col 2, 23). E ciò mostra il loro stretto rapporto con la "prudenza della carne".

⁹ *Ibid.*, n. 85.

¹⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 55, a. 8.

della fede (come insegna l'esperienza pastorale di ogni giorno). La prudenza della carne, in senso stretto, è un peccato grave e può essere la causa di disordini morali gravissimi.

2. FORMAZIONE E CONSOLIDAMENTO DELLA VIRTÙ DELLA PRUDENZA

La prudenza in quanto virtù morale infusa cresce di pari passo con la grazia santificante. Tutti i mezzi che permettono di crescere nella grazia di Dio (orazione, sacramenti, opere buone) comportano anche un aumento della prudenza. In quanto virtù acquisita, la prudenza si forma e cresce mediante la ripetizione degli atti virtuosi.

La formazione della prudenza pone però dei problemi specifici. Essa, allo stato perfetto, presuppone il possesso di tutte le virtù morali, ma queste, da parte loro, possono nascere solo attraverso la guida della prudenza. Questo circolo, che dal punto di vista teorico è stato già studiato e risolto nella teologia morale fondamentale, pone delle difficoltà nella pratica, sia per i giovani che sono ancora in fase di maturazione, sia per gli adulti che dal punto di vista della virtù si trovano in uno stato assai imperfetto e che, tuttavia, si vedono confrontati ogni giorno con problemi e scelte sulle quali devono per forza prendere posizione senza poter contare con l'aiuto dell'abito della prudenza. L'etica filosofica risolve il problema richiamandosi al carattere formativo della comunità di appartenenza, quali la famiglia, il gruppo sociale, ecc.

La teologia morale deve aggiungere qualcosa di molto importante: l'aiuto della grazia di Dio, della legge divina e degli insegnamenti della Chiesa. La Sacra Scrittura ci insegna che il credente deve chiedere a Dio di essere aiutato a conoscere le vie del bene. «Fammi conoscere, Signore, le tue vie, insegnami i tuoi sentieri. Guidami nella tua verità e istruiscimi, perché sei tu il Dio della mia salvezza, in te ho sempre sperato»¹¹. «Insegnami a compiere il tuo volere, perché sei tu il mio Dio. Il tuo spirito buono mi guidi in terra piana»¹². Il credente collabora da parte sua se si apre alla luce divina, se lotta abitualmente per dominare le passioni, e particolarmente la lussuria e l'avarizia, che stanno alla radice dell'imprudenza. Occorre anche soffermarsi per riflettere sulle proprie azioni e sulla propria vita, abituandosi a ponderare gli eventi *sub specie aeternitatis*, alla luce del nostro eterno destino. Perché «qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che co-

¹¹ *Sal* 25, 4-5.

¹² *Sal* 143, 10.

sa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima?»¹³. La prudenza cristiana ha nella fede e nella fiducia in Dio il suo punto di appoggio più saldo.

¹³ Mt 16, 26.

3070. LA TEMPERANZA NELLA SACRA SCRITTURA E NELLA TRADIZIONE MORALE CATTOLICA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

Il significato della temperanza nell'insegnamento morale cattolico viene sinteticamente espresso dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. La temperanza è la virtù morale fondamentale (virtù cardinale) «che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati. Essa assicura il dominio della volontà sugli istinti e mantiene i desideri entro i limiti dell'onestà. La persona temperante orienta al bene i propri appetiti sensibili, conserva una sana discrezione, e non segue il proprio "istinto" e la propria "forza assecondando i desideri" del proprio "cuore" (*Sir* 5,2; cfr. *Sir* 37, 27-31)»².

1) La Sacra Scrittura

Il *Catechismo* segnala giustamente che la temperanza è spesso lodata sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo, dove è chiamata *moderazione* o *sobrietà*. Sono infatti abbondanti gli insegnamenti pratici sui diversi aspetti concreti della temperanza: sobrietà, castità, umiltà, ecc³. Nella Sacra Scrittura non troviamo invece riflessioni organiche sulla virtù della temperanza in generale.

Sia il vocabolario specifico (*sophrosyne*) sia l'impianto concettuale riguardante la virtù della temperanza procedono dall'ambiente ellenistico⁴. Il vocabolo *sophrosyne*, che noi traduciamo *temperanza*, aveva originariamente un significato complesso, che comprendeva, tra l'altro, idee quali ragionevolezza e sanità di mente, avvedutezza nel senso di moderazione e padronanza di sé, pudicizia e costumatezza. Nella letteratura greca classica la *sophrosyne* è vista già come una virtù fondamentale, implicante una

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² *Catechismo*, n. 1809.

³ Benché la castità sia parte della temperanza, noi ci occuperemo di essa in un altro momento.

⁴ Questa circostanza non toglie legittimità alla virtù come categoria teologica. Si veda su ciò E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, pp. 227-228.

limitazione o rinuncia, contrapposta alla *hybris*⁵. Una positiva e compiuta tematizzazione etico-filosofica della temperanza come virtù etica sarà raggiunta da Platone, Aristotele e la scuola stoica⁶. Per Aristotele la temperanza rappresenta il giusto mezzo tra l'insensibilità e la dissolutezza, che salvaguarda l'equilibrio e l'armonia interiore e consente di compiere scelte rette e ragionevoli. Con un significato identico o analogo il vocabolo *sophrosyne* viene impiegato nei libri dell'Antico Testamento che più risentono dell'influsso ellenistico⁷.

Ma andando al di là delle considerazioni meramente lessicografiche, nell'Antico Testamento, e particolarmente nella letteratura sapienziale, c'è un ricorrente richiamo alla moderazione, che deve presiedere tutte le dimensioni della vita. *Sir* 31, 12-22 raccomanda la moderazione nel mangiare, offrendo di seguito una diffusa trattazione sul vino⁸. La moderazione deve presiedere, più in generale, in tutte le passioni: «Non ti abbandonare alla tua passione, perché non ti strazi come un toro furioso; divorerà le tue foglie e tu perderai i tuoi frutti, sì da renderti come un legno secco. Una passione malvagia rovina chi la possiede e lo fa oggetto di scherno per i nemici»⁹. *Sir* 3, 17-28 contiene una bella istruzione sull'umiltà e l'orgoglio, virtù e vizio che sono visti in questo passo come riguardanti il modo di rapportarsi al sapere. Non conviene cercare cose troppo difficili né indagare cose troppo grandi; il senso del mistero non va perso¹⁰. «Quanto più sei grande, tanto più umiliati»¹¹, perché l'uomo umile è amato dagli uomini ed è gradito a Dio; l'umile trova grazia davanti a Dio e «dagli umili egli è glorificato»¹². Funeste sono le conseguenze dell'orgoglio: «Molti si sono smarriti per la loro presunzione, una misera illusione ha fuorviato i loro pensieri. Un cuore ostinato alla fine cadrà nel male; chi ama il pericolo in esso si perderà. Un cuore ostinato sarà oppresso da affanni, il peccatore aggiungerà peccato a peccato. La sventura non guarisce

⁵ Cfr. U. LUCK, voce *sófron* e derivate, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paidea, Brescia 1981, vol. XIII, coll. 797-806.

⁶ Ci sono notevoli differenze però tra le concezioni platoniche, aristotelica e stoica della temperanza, legate alla diversa valutazione che viene data al piacere. Si veda A. LAMBERTINO, *Valore e piacere. Itinerari teoretici*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

⁷ Cfr. per esempio *Sap* 8, 7: «Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita».

⁸ Cfr. *Sir* 31, 25-32. Si veda anche in senso analogo *Prv* 23, 1-3.6-8.

⁹ *Sir* 6, 2-4.

¹⁰ Cfr. *Sir* 3, 21-23.

¹¹ *Sir* 3, 18.

¹² *Sir* 3, 20.

il superbo, perché la pianta del male si è radicata in lui. Una mente saggia medita le parabole, un orecchio attento è quanto desidera il saggio»¹³.

Il Vangelo di san Luca mette in evidenza che la parola di Dio può rimanere senza frutto perché gli uditori sono sopraffatti «dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita»¹⁴. «State bene attenti che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipationi, ubriachezze e affanni della vita e che quel giorno non vi piombi addosso improvviso; come un laccio esso si abatterà sopra tutti coloro che abitano sulla faccia di tutta la terra»¹⁵. In *Rm* 12, 3 la temperanza va riferita ai beni spirituali, che non devono essere causa di presunzione e vanagloria: «Per la grazia che mi è stata concessa, io dico a ciascuno di voi: non valutatevi più di quanto è conveniente valutarsi, ma valutatevi in maniera da avere di voi una giusta valutazione (*phroneîn eis tò sophroneîn*), ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato»¹⁶. *Rm* 12, 12 ha un senso analogo, ma con un più diretto riferimento all'umiltà.

I peccati contro l'astinenza e la sobrietà vengono enumerati tra quelli che escludono dal Regno: «né effeminati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né maldicenti, né rapaci erediteranno il regno di Dio»¹⁷. La *I Pt* mette in luce che i cristiani, associati a Cristo, sono stati liberati dagli impulsi passionali che portano al peccato. In virtù della sofferenza e della morte di Cristo hanno rotto per sempre con la dissolutezza della precedente vita nel paganesimo: «Basta col tempo trascorso nel soddisfare le passioni del paganesimo, vivendo nelle dissolutezze, nelle passioni, nelle crapule, nei bagordi, nelle ubriachezze e nel culto illecito degli idoli»¹⁸. Nelle lettere pastorali la sobrietà appare come una delle note caratteristiche della vita cristiana¹⁹.

2) I Padri della Chiesa e la riflessione teologica

I riferimenti dei Padri Apostolici alla temperanza, all'umiltà e anche alla castità (di cui parleremo nel capitolo VIII), sono assai significativi, pur nella loro espressione

¹³ *Sir* 3, 24-28.

¹⁴ *Lc* 8, 14.

¹⁵ *Lc*, 21, 34-35.

¹⁶ Così commenta questo passo san Tommaso: «Mando vobis ut mensurate sapiatis secundum gratiam vobis datam. Sobrietas enim mensuram importat. Et quamvis proprie dicatur circa potum vini, potest tamen accipi circa quamlibet materiam, in qua homo debitam mensuram observat. Tit II, v. 12: *sobrie et iuste et pie vivamus in hoc seculo*» (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Super epistolam ad Romanos*, c. 12, lect. 1, in ID., *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. I, Marietti, Taurini-Romae 1953, n. 970.)

¹⁷ *1 Cor* 6, 10. Cfr. anche *Rm* 13, 13; *1 Cor* 5, 11; 6, 10; *Gal* 5, 21.

¹⁸ *1 Pt* 4, 3.

¹⁹ Cfr. *Tt* 2, 12. Cfr. anche *Tt* 2, 2; *1 Tm* 3, 2.

semplice e diretta. La loro esperienza cristiana, calandosi nella realtà storica, si esprime come desiderio di unione con Cristo nella purezza e nella temperanza. Così sant'Ignazio di Antiochia raccomanda la preghiera per i pagani nella speranza della loro conversione. E aggiunge: «lasciate che imparino dalle vostre opere [...] Non si trovi tra noi nessun'erba del diavolo, ma con ogni purezza e temperanza rimanete in Gesù Cristo con la carne e con lo spirito»²⁰. La moderazione degli impulsi passionali, «perché la passione porta alla fornicazione»²¹, nonché l'umiltà della quale Cristo ci ha dato esempio²², contraddistinguono la via del Signore.

Nel contesto polemico delle apologie, la rivendicazione della santità di vita e dell'integrità dei costumi, contrapposta all'immoralità del paganesimo, diventa la più efficace difesa contro accuse gravissime e l'argomento più convincente per dimostrare la verità del cristianesimo. Tra i cristiani «vive la temperanza; è praticata la continenza; è osservata la monogamia; è custodita la purezza; è abbattuta l'ingiustizia; è estirpato il peccato; è praticata la giustizia; è amministrata la legge; è osservata la pietà; è riconosciuto Dio. La verità presiede; la grazia custodisce; la pace regna d'intorno; la santa Parola è guida; la sapienza insegna; la vita ci regge; Dio regna»²³. Un discorso analogo lo ritroviamo in Aristide, san Giustino, Taziano e Atenagora. Essi presentano un genere di vita che aveva non pochi punti di contatto con gli insegnamenti dei migliori tra i filosofici greci, ma che contrastava con il modo di vivere allora comunemente accettato. In ogni caso, ben altra è l'ispirazione della vita cristiana. I cristiani «hanno scolpite nel cuore le leggi dello stesso Signore Gesù Cristo e le custodiscono sperando nella risurrezione di morti e nella vita del tempo futuro. Non commettono adulterio, non si prostituiscono, non pronunciano falsa testimonianza, non desiderano i beni altrui, onorano il padre e la madre e amano il loro prossimo, giudicano con giustizia»²⁴.

Una più ampia riflessione sulla temperanza si trova in Clemente Alessandrino e nei Padri che commentano i passi biblici riguardanti la temperanza²⁵. Nel *De Officiis ministrorum* di sant'Ambrogio e soprattutto in sant'Agostino c'è già una riflessione sistematica sulla virtù della temperanza. Sappiamo che sant'Agostino, nel *De moribus*,

²⁰ SANT'IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, XIII, 1.10: *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 103.

²¹ *Didachè*, III, 3: *I Padri Apostolici*, cit. p. 31.

²² Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinti*, XIII-XIV: *I Padri Apostolici*, cit., pp. 57-58.

²³ TEOFILO, *Ad Autolico*, lib. III, 15: *Gli Apologeti Greci*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 446.

²⁴ ARISTIDE, *Apologia*, XV, 3-4: *Gli Apologeti Greci*, cit., pp. 58-59.

²⁵ Si pensi, per esempio, ai commenti su *Rm* 13, 13 di Origene, dell'Ambrosiaster e di san Giovanni Crisostomo.

mette in luce l'intimo legame delle virtù cardinali con la carità, e da questa prospettiva considera che «la temperanza è l'amore integro che si dà a ciò che si ama», o anche «l'amore per Dio che si conserva integro ed incorruttibile»²⁶. Nel *De diversis questionibus* 83 dice che «la temperanza è il dominio fermo e moderato della ragione sulle passioni e sugli altri moti sregolati dell'animo. Sue parti sono: la continenza, la clemenza, la modestia. Mediante la continenza la cupidigia è governata dalla ragione. Mediante la clemenza gli animi, sedotti ed eccitati sfrenatamente dall'odio contro qualcuno, sono moderati dalla serenità. Mediante la modestia il pudore decoroso si guadagna una limpida e solida autorità»²⁷.

Nella teologia medioevale il trattato sulla temperanza acquista un notevole sviluppo. Si pensi per esempio ad Alessandro di Hales e a sant'Alberto Magno. Con san Tommaso raggiunge un'impostazione sistematica che ha avuto lunga vita²⁸. Le fonti principali del trattato tomista sulla temperanza sono la Sacra Scrittura, sant'Agostino e Aristotele. Esso manifesta tuttavia una notevole originalità, frutto dell'articolazione che gli elementi presi dalle fonti accanto ad altri nuovi hanno nell'antropologia tomista. Nel paragrafo successivo ci occuperemo delle basi antropologiche del trattato tomista sulla temperanza.

La teologia moderna e contemporanea della temperanza merita un discorso differenziato. Lo studio della castità ha avuto un grande sviluppo. Prima come un'elaborazione sempre più particolareggiata, talvolta eccessiva, della casistica. Poi, a partire più o meno della metà del secolo XX, come uno sforzo di rinnovamento degli studi sulla natura e il senso della sessualità, che tendeva a metterne in rilievo gli aspetti personalistici e relazionali, come vedremo nel capitolo seguente. Per quanto riguarda gli altri aspetti della temperanza, non ci sono stati invece notevoli sviluppi, con l'eccezione di alcuni problemi particolari (alcolismo, tossicodipendenza, tabagismo) che oggettivamente o almeno in rapporto alla sensibilità moderna hanno acquistato una grande importanza personale e sociale²⁹.

²⁶ SANT'AGOSTINO, *De moribus ecclesiae*, I, 15, 25: NBA 13/1, 53.

²⁷ SANT'AGOSTINO, *De diversis questionibus* 83, 31.

²⁸ Cfr. *S.Th.*, II-II, qq. 141-170.

²⁹ La bibliografia sulla temperanza in generale, escludendo pertanto gli studi specifici sulla sessualità e sui problemi particolari appena accennati, di cui si dirà dopo, è relativamente scarsa. Citiamo alcuni studi significativi: A. MICHEL, *Temperance*, DTC 15, coll. 94-99; M.A. JANVIER, *Exposition de la morale catholique*, voll. XI-XII: *La vertu de tempérance*, Lethielleux, Paris 1921-1922; J. LECLERQ, *Vita nell'ordine*, Paoline, Alba 1955; P. LAFÉTEUR, *La temperanza*, in *Iniziazione teologica*, Brescia 1955, vol. III, pp. 828-888; B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1963, vol. III, pp. 57-78; P. PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, Paoline, Roma 1975; P. GEACH, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; V. JANKÉLÉVITCH, *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987; R. CESSARIO, *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1993; G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994, pp. 65-121 e 307-332; J. PIEPER, *La temperanza*, Morcelliana, Brescia 1998.

3071. ANALISI TEOLOGICA DELLA VIRTÙ DELLA TEMPERANZA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1) *L'antropologia della temperanza*

La virtù della temperanza suscita oggi facilmente l'idea di negazione delle tendenze e dei sentimenti umani, e particolarmente l'attribuzione di una valenza etica negativa al piacere e alla fruizione. Per alcuni orientamenti etici, quali per esempio lo stoicismo² e l'etica kantiana³, quell'idea è sostanzialmente giusta. È invece del tutto fuorviante per quanto riguarda l'impostazione basica della teologia morale cattolica e, in particolare, quella di san Tommaso⁴.

San Tommaso sottolinea fortemente l'esistenza di un rapporto ontologico dinamico tra l'attività conoscitiva, l'attività volitiva e il godimento: «in ogni essere in cui si dà la conoscenza — afferma san Tommaso — si dà anche la volontà e il godimento (*delectatio*)»⁵. Il bene conosciuto e voluto diventa motivo di amore, di anelito intenzionale e di fruizione piacevole. Per san Tommaso si dà una connaturalità tra la conoscenza e volizione del bene e la fruizione piacevole di esso, per cui egli non può ammettere che venga data al godimento una valenza etica negativa in linea di principio.

Tesi fondamentale è che la radice ontologica del godimento è il bene. Esiste tra bene e godimento un legame tale, che l'Aquinate afferma che «il motivo per cui si cerca il bene è identico al motivo per cui si cerca il godimento (*delectatio*), non essendo quest'ultimo che l'acquietamento del tendere nel bene, così come è in virtù di una medesima forza naturale che il grave tende verso il basso e sulla terra giace»⁶. Il godi-

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, 5ª ed., Eunsa, Pamplona 2004, pp. 129-134 e la bibliografia citata a p. 129.

³ Su questo aspetto dell'etica kantiana si veda l'ottimo studio di A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

⁴ Si veda su questa tematica A. LAMBERTINO, *Valore e piacere*, cit., pp. 55-75

⁵ *Scriptum super Sententiis*, lib. I, d. 45, q. 1, a. 1, sol.

⁶ *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 6, ad 1.

mento è fruizione del bene⁷, ed è anche segno della perfezione dell'operazione che raggiunge il bene⁸. Il godimento svolge inoltre un ruolo efficiente indiretto: il soggetto che, stimolato dalla percezione del bene, prova gusto nell'agire, «agisce con maggiore veemenza e diligenza»⁹. Il godimento stimola l'attività e la rende più spedita e sicura. Facilita l'attenzione e la tensione necessarie per agire con efficacia.

Dal fatto che al raggiungimento del bene segua il godimento, non si può concludere tuttavia che il godimento sia il fine dell'agire. Il bene è lo scopo del tendere, e così anche è il bene a costituire e a fondare l'acquietamento proprio del godimento e del piacere. Il godimento desume la sua rilevanza morale dal riferimento al bene e all'attività che lo genera, lo caratterizza e lo finalizza. Il godimento non è bene o male da sé e per sé. Il suo valore è riflesso e derivato. Così afferma san Tommaso che «il godimento (*delectatio*) che segue attività buone e appetibili è buono e appetibile; quello che segue attività cattive è da evitare. Deriva pertanto la sua bontà e appetibilità da altro da sé (*ex alio*)»¹⁰. Anche se il godimento si fonda ontologicamente sempre su un qualche bene, tale bene può essere qui e ora per la persona agente solo apparente. E quindi il godimento non è di per sé e sempre un bene¹¹. Esso non deve essere assolutizzato, non va cercato cioè come fine autonomo ed esclusivo dell'agire, pena la distruzione del valore morale dell'agire e dell'agente stesso. Di coloro che assolutizzano il godimento dice significativamente san Paolo che «hanno come dio il loro ventre»¹².

La prospettiva del godimento non è un criterio sicuro di orientamento morale. Se lasciata a se stessa, diventa una forza travolgente e contraddittoria, che può volere tutto e il contrario di tutto, e che alla fine è distruttiva per il soggetto. Ma orientata dal giudizio dell'intelligenza è invece una forza creativa, nei confronti della quale non è buono rimanere insensibili. San Tommaso ritiene che l'insensibilità è un vizio, così come è anche un vizio l'elevazione del godimento a valore autonomo e assoluto, svincolato dal contenuto di valore personale dell'attività che lo genera.

C'è da precisare però — con Lambertino — che «certe affermazioni di san Tommaso autorizzano a ritenere lecita anche la ricerca intenzionale del piacere come fine

⁷ «Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio» (*S. Th.*, I-II, q. 34, a. 4, c.).

⁸ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 34, a. 4, c.; *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum Expositio*, 3^a ed., Marietti, Taurini-Romae 1964, lib. X, lect. 6, n. 2025.

⁹ *S.Th.*, I-II, q. 33, a. 4, c.

¹⁰ *C.G.*, lib. III, c. 26.

¹¹ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum Expositio*, lib. X, lect. 4, nn. 2001-2004.

¹² *Fil* 3, 19.

prossimo, a ritenere cioè lecita l'intenzionalità del piacere *per se stesso*, se esso proviene da un agire moralmente significativo e se il fine verso cui l'agire per sua natura tende non viene escluso *positivamente*. In tali ipotesi, l'orientamento dell'agire resterebbe affidato alla *recta ratio*, ma si prescinderebbe, nell'intenzionalità espressa, dal fine naturale dell'azione. Se infatti il fine naturale dell'attività non viene positivamente escluso, ma ci si limita a farne astrazione, l'ordine della natura e la dipendenza finalistica del piacere dall'attività continuano ad essere rispettati; si darebbe pur sempre un riferimento implicito del soggetto al fine naturale dell'attività»¹³.

2) L'oggetto della temperanza

L'oggetto della temperanza è moderare la ricerca del bene dilettevole e le passioni da esso suscitate secondo il giudizio della retta ragione illuminata dalla fede. La temperanza introduce stabilmente ordine e misura nel desiderio, in modo che esso si volga verso ciò che qui e ora conviene e con l'intensità adeguata al bene globale del cristiano. La virtù morale della temperanza è padronanza di sé o, con le parole già citate di sant'Agostino, «dominio fermo e moderato della ragione sulle passioni e sugli altri moti sregolati dell'animo»¹⁴.

I beni dilettevoli la cui ricerca deve essere moderata dalla temperanza sono diversi. Ci sono godimenti legati a attività di indole più spirituale (la soddisfazione di capire cose profonde o di vedere riconosciuta la propria competenza, l'umorismo), al possesso di beni materiali non corporali (abbondanza di mezzi economici), alla percezione dei sensi (ascoltare buona musica, vedere un buon film), e alla sensualità che agisce mediante il tatto (piaceri connessi con il cibo, le bevande e la sessualità). Intesa come virtù generale, la temperanza comprende tutti questi beni. Considerandola invece come virtù specifica, e quindi distinguendola dalle sue "parti", la temperanza modera i beni che per il loro rapporto stretto con funzioni vitali fondamentali suscitano i desideri e le passioni più intensi e più difficili da controllare, come sono quelli connessi con il mangiare, il bere e l'attività sessuale.

Il Concilio di Trento insegna che anche in coloro che vivono in comunione con Cristo rimane la *concupiscenza*, la quale non è in se stessa peccato, ma proviene dal peccato ed inclina al peccato¹⁵. San Giovanni parla a questo proposito della concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita¹⁶. La concupi-

¹³ A. LAMBERTINO, *Valore e piacere*, cit., pp. 74-75, nota 46.

¹⁴ SANT'AGOSTINO, *De diversis questionibus* 83, 31: NBA xxxx

¹⁵ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione V, 15 giugno 1546, *Decreto sul peccato originale*: DS 1515.

¹⁶ Cfr. 1 Gv 2, 16.

scenza potrebbe essere definita come «la difficoltà di integrare la scelta dei beni verso cui spontaneamente tendiamo, dentro la nostra orientazione a Dio in Cristo causata in noi dallo Spirito»¹⁷. Gli appetiti umani non s'integrano da soli. La loro integrazione nella vita buona del cristiano richiede impegno e lotta, finché si acquista la virtù della temperanza, cioè finché l'ordine dovuto diventa un abito stabile del desiderio. Neppure allora scompare del tutto la necessità della lotta, ma tutto diventa molto più facile.

Come abbiamo detto nel capitolo II, la sregolatezza del desiderio ha come effetto l'oscuramento della mente. Il fenomeno era già stato segnalato da Aristotele. «Per questo motivo attribuiamo alla temperanza (*sofrosyne*) questo nome, perché salva la saggezza (*hos sózousan tèn frónesin*). Salva, cioè, il giudizio saggio. In effetti, non è che il piacere e il dolore corrompano e distorcano ogni tipo di giudizio (per esempio, questo: il triangolo ha o non ha la somma degli angoli interni uguale a due angoli retti), bensì soltanto i giudizi che riguardano l'azione. Infatti, i fini delle azioni sono le azioni stesse: a chi è corrotto dal piacere o dal dolore non è più manifesto il principio, né che è in vista di questo o per causa sua che deve scegliere e fare tutto ciò che sceglie e fa: il vizio, infatti, distrugge il principio dell'azione morale»¹⁸. L'intemperanza comporta irragionevolezza, avventatezza di giudizio, difficoltà per capire ciò che è veramente buono sul piano delle azioni concrete.

La virtù della temperanza non sopprime la ricerca del bene dilettevole, come abbiamo detto, ma deve impedire che venga capovolta la relazione tra godimento e attività (e il bene a cui mira l'attività), che si traduce sul piano pratico in un atteggiamento edonista. Esso ha diversi gradi. L'edonismo meno rozzo capovolge il rapporto tra attività e godimento, ma senza distruggerlo. Dissolve il bene nella sua risonanza soggettiva, ma riconosce ancora distinzioni qualitative tra i diversi piaceri, secondo la loro connessione con attività di diverso valore: uno è il godimento che segue all'ascolto della buona musica o alla lettura di opere di valore letterario o filosofico, altro è quello che segue alla crapula o alla perversione sessuale. Più rozzo è l'atteggiamento che vede nel piacere un bene unitario che ammette solo differenze quantitative, e considera le diverse attività come semplici mezzi che non possiedono altro valore che il maggiore o minore godimento che esse procurano al soggetto. Nell'edonismo più profondo la ricerca del godimento diventa una vera e propria smania, che arriva a dominare l'intera personalità. La ricerca della propria soddisfazione inibisce la capacità di comunicazione e di autotrascendenza. L'inevitabile rapporto con gli altri è caratterizzato dall'egoismo, l'insensibilità, l'arbitrio e l'assenza di compassione. L'edonista rifiuta i vincoli e la responsabilità, evita lo sforzo, è incostante. Per

¹⁷ C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 164.

¹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5: 1140 b 11-19.

quanto riguarda il mondo del pensiero, l'edonista non cerca la verità, ma apprezza soltanto l'eleganza, l'originalità e l'umorismo. Il pensiero e il sapere è per lui una funzione ludica da mantenere solo se è divertente. Il problema più pressante dell'atteggiamento edonista è la noia e il vuoto interiore, che spinge l'immaginazione sensuale alla ricerca di nuove esperienze sempre più eccitanti, addentrandosi nel mondo della perversione antinaturale, perché l'esperienze conosciute hanno esaurito per lui la loro virtualità di sorgenti di piacere. Sono emblematiche le figure del romanzo *Ritratto di Dorian Gray*, di O. Wilde.

Attualmente in molti paesi esistono condizioni oggettive che rendono difficile e nel contempo particolarmente necessaria la virtù della temperanza. L'abbondanza di mezzi economici rende possibile un livello dei consumi che prima non era possibile. Il modo stesso in cui è impostato il sistema economico nei paesi ricchi presuppone che quel livello di consumi non venga meno. Si aggiunge la pressione pubblicitaria, che di per sé svolge un ruolo positivo, ma che spesso crea necessità fittizie e insiste in modo esagerato nel proporre l'acquisto di articoli superflui o semplicemente voluttuari¹⁹. La conseguenza è che in questi paesi i mezzi per eccedere nella soddisfazione della tendenza al piacere sono alla portata di tutti. Essa non trova più un freno nella scarsità delle risorse (ciò non è necessariamente un male), e solo la chiarezza e solidità delle convinzioni etiche può mantenerla entro i limiti della ragionevolezza. Il fatto è che il consumismo e l'edonismo dilagano, e con essi la superficialità e la trascuratezza delle dimensioni spirituali dell'esistenza umana.

¹⁹ Sul ruolo e l'etica della pubblicità si veda PONTIFICIA COMMISSIONE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale *Communio et progressio*, 23-III-1971, nn. 59-62.

3072. LE DIVERSE FORME DI TEMPERANZA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1) *Gli elementi integranti*

San Tommaso d'Aquino considera due elementi integranti (parti integrali) della temperanza: il pudore e l'onestà². Come il lettore ricorderà, chiamiamo elementi integranti le virtù o le disposizioni che garantiscono le funzioni indispensabili per l'atto perfetto della virtù principale³.

Il pudore è «una passione lodevole»⁴, che in senso lato può essere considerata virtù, in quanto necessaria disposizione preparatoria della temperanza⁵. Il pudore è un senso di ritegno, di verecondia e di riservatezza per quanto riguarda la sfera sessuale, e più in generale il rispetto della sfera di intimità del singolo. Il pudore svolge un ruolo molto importante nella equilibrata strutturazione della personalità. Come concerne principalmente, anche se non esclusivamente, la sessualità, lo studieremo nel capitolo VIII.

L'onestà riceve il suo nome dal bene onesto, che si distingue formalmente dal bene piacevole e dal bene utile o finalizzato⁶. Onesto significa essere degno di onore e di amore. Nell'uomo è degna di onore soprattutto la bellezza spirituale, che consiste nella virtù, nel fatto cioè «che il comportamento e gli atti di una persona sono ben proporzionati secondo la luce della ragione»⁷. Alla bellezza spirituale si oppongono invece i piaceri sfrenati e animaleschi, che sono quanto di più turpe e indecente vi è nell'uomo. L'amore delle cose oneste e la sensibilità per ciò che è spiritualmente bello,

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 143, a. un.

³ S veda in www.eticaepolitica/corsodimorale il saggio: "3022. Le diverse forme di prudenza e le virtù collegate. La prudenza e il dono di consiglio (2006)" al inizio.

⁴ *S.Th.*, II-II, q. 144, a. 1, c.

⁵ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 144, a.4, ad 4.

⁶ Cfr. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, capitolo VI, sottoparagrafo 2 a).

⁷ *S.Th.*, II-II, q. 145, a. 2, c.

nonché la ripugnanza per le cose turpi e sconce è una disposizione che prepara e aiuta l'opera propria della virtù della temperanza. La temperanza certamente è qualcosa in più della semplice onestà. La temperanza impone comportamenti verso i quali l'uomo non sarà portato dalla sola sensibilità per la bellezza spirituale. Ma non c'è dubbio che almeno nei peccati più gravi contro la temperanza c'è una buona dose di volgarità e laidezza che ripugna all'onestà dell'uomo educato e sensibile.

2) *L'astinenza o temperanza nel mangiare*

Tre sono le specie di temperanza (parti soggettive): l'astinenza, la sobrietà e la castità, che sarà studiata nel capitolo seguente.

L'astinenza modera l'uso degli alimenti solidi e liquidi secondo il dettame della retta ragione illuminata dalla fede. Compito di questa virtù è mantenere l'ordine dell'alimentazione al suo fine naturale, che è la conservazione della vita, della salute e della capacità di svolgere i compiti naturali (lavoro, ecc.) e spirituali (preghiera, ecc.) propri del cristiano. A tale proposito dice sant'Agostino che «nelle cose di questo genere, caduche e passeggero, l'uomo temperante dunque ha una regola di vita fondata sull'uno e sull'altro Testamento: che non ami niente di esse, niente reputi desiderabile per se stesso, ma ne usi, in rapporto a quanto occorre per la necessità di questa vita e dei suoi uffici, con la moderazione di uno che se ne serve, non con la disposizione di uno che l'ama»⁸. Non è contrario alla virtù apprezzare e godere moderatamente i piaceri della tavola, ma sì capovolgere l'ordine che la retta ragione stabilisce tra essi e il bene umano a cui sono legati. Il retto ordine chiede di evitare sia il troppo che il troppo poco, sempre in rapporto alla vita e ai compiti del cristiano.

Atto fondamentale dell'astinenza è il digiuno, cioè l'astenersi di alimenti quando ciò è visto come moralmente dovuto o conveniente in ordine al bene del corpo o dell'anima. Rispondendo alle critiche dei farisei, il Signore insegnò a non assolutizzare il digiuno, preso nella sua materialità e senza tener conto delle ragioni di opportunità⁹, ma non ne mise in discussione il valore¹⁰, e indicò che certi attacchi del diavolo possono essere vinti solo con l'orazione e il digiuno¹¹. Egli stesso digiunò per 40 giorni all'inizio della sua vita pubblica¹², e i primi cristiani praticavano il digiuno come opera

⁸ SANT'AGOSTINO, *De moribus ecclesiae*, I, 21, 39: NBA 13/1, xxx. In senso analogo si veda *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 6. c.

⁹ Cfr. *Mc* 2, 19.

¹⁰ Cfr. *Mc* 2, 20.

¹¹ Cfr. *Mt* 17, 21.

¹² Cfr. *Mt* 4, 2.

penitenziale o come preparazione per la missione apostolica¹³. Sia i Padri della Chiesa che gli scrittori ecclesiastici e i teologi hanno evidenziato le motivazioni a cui si ispira la pratica del digiuno. Esso è un ottimo mezzo per dominare la concupiscenza, per elevare l'anima a Dio nella preghiera contemplativa e per fare penitenza per i propri peccati¹⁴.

La necessità generale di fare penitenza è stata concretizzata dalla Chiesa in alcuni giorni di digiuno e di astinenza¹⁵, che certo non intendono escludere altre espressioni dello spirito di penitenza che ciascuno può scegliere. La disciplina attuale è regolata dalla Cost. Ap. *Paenitemini*¹⁶, dai canoni 1249-1253 del CIC (c. 882 del CCEO per le chiese orientali) e, in ogni territorio, dalle direttive emanate dalla Conferenza Episcopale.

Si intende per astinenza non mangiare carne. Gli uccelli acquatici (anatre, ecc.) sono compresi nel divieto. Non sono compresi invece le uova, il pesce, i derivati del latte e i condimenti che hanno grassi animali. Alla legge dell'astinenza sono tenuti tutti i fedeli che hanno compiuto il 14° anno di età. Si intende per digiuno fare un solo pasto normale al giorno. È consentito prendere, secondo le legittimi consuetudini di ogni regione, una colazione molto leggera al mattino e una cena anch'essa molto leggera la sera, se il pasto normale si fa all'ora di pranzo, oppure all'ora di pranzo se il pasto normale si fa alla sera. Nel resto della giornata non si deve prendere cibo alcuno, tenendo presente che l'acqua e le medicine non interrompono il digiuno. Sono tenuti al digiuno tutti i fedeli che hanno compiuto 18 anni fino al 60° anno iniziato¹⁷. Per quanto riguarda i giorni di astinenza e digiuno il canone 1251 del CIC stabilisce quanto segue: «Si osservi l'astinenza dalle carni o da altro cibo, secondo le disposizioni della Conferenza Episcopale, in tutti e singoli i venerdì dell'anno, eccetto che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità; l'astinenza e il digiuno, invece, il mercoledì delle Ceneri e il venerdì della Passione e Morte del Signore Nostro Gesù Cristo».

Inoltre il canone 1253 del CIC attribuisce alle Conferenze Episcopali la capacità di «determinare ulteriormente l'osservanza del digiuno e dell'astinenza, come pure sostituirvi, in tutto o in parte, altre forme di penitenza, soprattutto opere di carità ed esercizi di pietà». In molti paesi, fuori dal tempo di quaresima, l'astinenza del venerdì può essere sostituita da altre opere di pietà o di penitenza, oppure dall'elemosina. I Vescovi diocesani possono indicare, in modo occasionale, altri giorni di penitenza a

¹³ Cfr. At 13, 3; 14, 23.

¹⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 147, a. 1, c.

¹⁵ Cfr. *Catechismo*, n. 2043.

¹⁶ Cfr. PAOLO VI, Cost. Ap. *Paenitemini*, 17-II-1966: AAS 58 (1966) 177-198.

¹⁷ Cfr. CIC, cc. 97 e 1252.

norma del c. 1244 § 2 del CIC. Anche i parroci e i superiori religiosi possono dispensare o commutare il digiuno e l'astinenza per singoli fedeli o famiglie su cui hanno giurisdizione, sempre che ci sia giusta causa e siano tenute in conto le disposizioni date dall'Ordinario del luogo.

Non sono tenuti a adempiere la legge ecclesiastica sul digiuno e l'astinenza coloro che sono dispensati dalla legittima autorità ecclesiastica, e quanti per motivi di natura fisica o morale avrebbero notevoli difficoltà: i malati e i convalescenti, persone che versano in stato di povertà o denutrizione, coloro che devono svolgere lavori molto pesanti, ecc. Quanti hanno intrapreso per qualsiasi motivo un viaggio in nave non sono tenuti alla legge dell'astinenza e del digiuno¹⁸.

La legge ecclesiastica dell'astinenza e del digiuno costituiscono di per sé materia *ex genere suo grave*. Ammette quindi *parvitas materiae*, e come ogni legge ecclesiastica non obbliga quando il suo adempimento venisse a comportare una difficoltà molto grave. Quanto abbiamo detto sui malati o su coloro che svolgono attività fisiche assai pesanti è un'applicazione di questo principio. Rimane per tutti, tuttavia, la necessità di fare penitenza per legge divina, che ciascuno dovrà realizzare nel modo che gli sia possibile.

Alla virtù dell'astinenza si oppone il peccato e il vizio della gola o ingordigia, che consiste nel lasciarsi trascinare dal desiderio disordinato di mangiare. Il disordine può consistere nella quantità eccessiva di cibo, nell'avidità o voracità con cui esso viene preso, nel mangiare al di fuori dei pasti senza che ciò sia necessario o esista almeno alcuna ragione che lo renda conveniente o opportuno, nel cercare cibi ricercati o preparati con eccessiva ricercatezza, spendendo a tale scopo più di quanto è ragionevole tenute presenti le circostanze¹⁹. Di per sé la gola costituisce una colpa veniale, ma può diventare mortale se a causa del appetito disordinato di mangiare viene leso un precetto della legge divina o ecclesiastica, si arreca consapevolmente un danno alla salute, si perde l'uso della ragione, si sprecano risorse economiche che sarebbero necessarie per la propria famiglia e, finalmente, se si produce scandalo.

Se il peccato di gola diventa abituale, si arriva al vizio della gola, uno dei sette vizi capitali, che genera molti altri peccati: soprattutto la gola è l'avanguardia dell'impurità²⁰. Ma essa causa anche l'obnubilamento della mente, particolarmente per

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Motu Proprio *Stella Maris*, 31-I-1997, III, 2: AAS 87 (1997) 209-216.

¹⁹ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 148, a. 4, c.

²⁰ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 1992, n. 126. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 148, a. 6, c.

i beni dello spirito, eccessiva loquacità, stato di esaltazione incontrollata che dà luogo a non poche imprudenze, ecc.

Si può approfondire teoreticamente dove risiede l'essenza del peccato di gola. Una prima ragione potrebbe essere che il cibo sta e deve stare in funzione della salute, ecc. Si può controbattere: va bene, ma la salute viene rovinata se si mangia in eccesso e si provoca il vomito abitualmente; se si fa una sola volta nella vita, la salute non ne soffre, e quindi non si capisce che un solo atto di mangiare in eccesso costituisca un peccato. Si potrebbe dare un'altra ragione: quel modo di mangiare va contro la natura stessa della funzione biologica del mangiare; essa sta per proporzionare la nutrizione necessaria per la vita, per il lavoro, ecc., ma se si mangia in quantità eccessiva, si sta male, e quindi viene contraddetta la funzione naturale allo scopo di ottenere un certo piacere. Ma anche qui si potrebbe rispondere: è da dimostrare che le caratteristiche naturali della funzione nutritiva abbiano un valore etico così importante da dover essere rispettate in ogni atto del mangiare, soprattutto se abbiamo dei mezzi (digestivi, purganti, ecc.) per eliminare le cattive conseguenze dell'eccesso alimentare, mezzi che non sono da escludere per il semplice fatto di essere mezzi artificiali.

Ci sembra che la risposta più esatta sta nella linea delle virtù. L'uomo ha diversi istinti, tendenze, ecc. La loro attuazione deve essere controllata e misurata dalla retta ragione, perché questo è l'unico modo in cui le tendenze naturali si integrano e contribuiscono all'equilibrio individuale, relazionale e sociale della persona umana. L'integrazione e l'equilibrio richiedono il controllo morale degli istinti e delle tendenze, vale a dire, il controllo operato attraverso l'introduzione della misura razionale nella tendenza stessa²¹, in modo che la tendenza sia *soggetto* operativo dell'attuazione equilibrata e produttrice di equilibrio. Non si può permettere che la tendenza si attui senza misura, per poi cercare di correggere i mali con farmaci, ecc. La tendenza diventa allora un *oggetto* non integrato nella vita morale, che tenderà a rendere schiavo l'uomo e a produrre mali di diverso tipo. Le caratteristiche naturali della facoltà nutritiva, che determinano tra l'altro la quantità di cibo che ogni persona può ingerire, sono importanti in quanto che prendendole in considerazione si attua il controllo morale e l'integrazione della tendenza nel bene totale della persona (vale a dire, costituisce la misura della *recta ratio*), e non come un semplice fatto biologico. La colpa morale si commette quando si permette che la tendenza venga attuata al di là della misura prudenzialmente stabilita dalla retta ragione.

Bisogna essere molto prudenti prima di formulare giudizi morali sui comportamenti alimentari conosciuti come *anoressia* e *bulimia*. In entrambi i casi si tratta generalmente di disturbi psicologici seri e complessi, che richiedono l'intervento di specialisti e di terapie o psicoterapie specifiche, e che la persona interessata non è in grado di dominare e correggere immediatamente. Tale mancanza di autocontrollo alimentare non deve essere considerata automaticamente una colpa morale, perché nella maggioranza dei casi non lo è. Siamo sul terreno delle patologie psichiche o psicosomatiche, non su quello della temperanza.

²¹ S. Tommaso afferma in questo senso che la virtù morale «nihil aliud est quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ragione» (*De virtutibus in communi*, q. un., a. 9, c.).

3) La sobrietà e il problema del alcolismo

La virtù della sobrietà è la temperanza nell'uso delle bevande alcoliche. L'alcool preso in quantità eccessiva perturba l'uso della ragione. Procurare *volontariamente* un tale turbamento *senza una giusta ragione* (come sarebbe, per esempio, lo scopo anestetico) costituisce il peccato di ubriachezza. C'è l'ubriachezza completa, se si perde totalmente l'uso della ragione, e l'ubriachezza incompleta, se la perdita dell'autocontrollo e dell'autocoscienza è solo parziale.

L'ubriachezza completa è peccato mortale. La Sacra Scrittura la considera come uno dei peccati che escludono dal Regno di Dio²². Gli atti immorali commessi nello stato di completa ubriachezza (violenza, bestemmia, dissolutezze sessuali, ecc.) sono imputabili nella misura in cui poterono essere previsti almeno in modo generico. L'ubriachezza incompleta costituisce di per sé un peccato veniale, che però può diventare mortale se c'è scandalo, se da essa scaturiscono disordini familiari gravi o danni per altre persone (incidenti automobilistici), oppure se procede da cattiva intenzione o diventa abituale.

Un problema ben più grave e complesso degli episodi volontari e isolati di ubriachezza è l'alcolismo, cioè l'abuso grave e prolungato delle bevande alcoliche, risultante da molteplici fattori, che le trasforma in una vera droga, con i fenomeni conosciuti come "dipendenza", "tolleranza" e "sindrome da astinenza", da cui segue l'incapacità di controllare la spinta all'assunzione di alcol, pur nella consapevolezza dei mali che esso causa alla persona e all'ambiente sociale in cui essa si muove. L'OMS definisce gli alcolisti come «quei bevitori smodati la cui dipendenza dall'alcol ha raggiunto un grado tale da mettere in evidenza disturbi mentali oppure da incidere sulla loro salute fisica e psichica, sui loro rapporti interpersonali e sulla loro normale attività sociale ed economica; oppure coloro in cui sono palesi i prodromi di una evoluzione verso tale stadio»²³. L'alcolista ha permanentemente nel suo organismo un tasso di alcolemia elevato, che produce un'intossicazione grave con molteplici effetti negativi sul piano fisico, psicologico e sociale²⁴. Sul piano fisico il danno più importante e spesso letale riguarda

²² Cfr. *1 Cor* 6, 10; *Gal* 5, 21.

²³ W.H.O., EXPERT COMMITTEE ON MENTAL HEALTH, *Alcohol Subcommittee Second Report*, citato da N. KESSEK – H. WALTON, *L'alcolismo. Patologia e terapia del bere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 16. Per una visione di insieme del problema, si veda L. CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni*, Ares, Milano 2003, pp. 317-344, con una buona bibliografia. Da questo libro abbiamo tratto in buona parte le considerazioni che seguono. Si vedano anche: E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, vol. II, pp. 210-222; AA.VV., *Droga e alcolismo contro la vita*, Atti della VI Conferenza internazionale promossa dal Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari (Città del Vaticano, 21-23 novembre 1991), «Dolentium Hominum» 7 (1992).

²⁴ Cfr. G. SENINI – E.F. SIGURTÀ, *Aspetti biopatologici dell'alcolismo*, Pitagora, Bologna 1981.

il fegato. Su quello neuro-psichico l'alcolismo causa diversi disturbi psichici, e persino vere malattie mentali come la demenza alcolica e la psicosi di Korsakoff. Sul piano familiare, lavorativo e, in generale, sociale, l'alcolista vede compromessa a poco a poco la sua capacità di relazione, di lavoro, di positiva interazione con i parenti, ecc.

Sono diversi e complessi i fattori che predispongono all'abuso delle bevande alcoliche, mettendo in moto il processo di alcolizzazione. C'è da notare, con A. Riccio, che «al tradizionale alcolismo contadino e proletario, legato al vino e a condizioni di miseria, denutrizione e disoccupazione, estremamente diffuso in Europa fino a mezzo secolo fa, è subentrato oggi un alcolismo diverso: più urbano che rurale e più diffuso tra gli adolescenti e le casalinghe. Un alcolismo "trasversale", insomma, che si manifesta inoltre in modi più velati e compromissori: senza clamorose forme di alcolismo acuto (ubriachezza)»²⁵. Particolarmente irresponsabili sono i gestori di locali notturni e i fabbricanti o distributori di bevande alcoliche che organizzano feste, serate, concorsi, ecc. le sere del fine settimana, dove i gruppi di giovani vengono incitati all'uso e all'abuso delle bevande alcoliche. L'alto numero di incidenti stradali, talvolta mortali, è solo un aspetto dei mali che ne risultano.

È chiaro che sia l'ubriachezza che l'alcolismo cronico sono comportamenti estremamente gravi sul piano della moralità oggettiva. L'alcolismo compromette valori di indubbia rilevanza etica, attenta alla dignità della persona e corrompe o mette a rischio relazioni di primaria importanza, quali sono quelle coniugale, genitoriale e fraterna. La responsabilità soggettiva attuale non sempre è facile da valutare, in quanto arriva un punto in cui l'alcolista non riesce a valutare oggettivamente la propria situazione né a compiere scelte libere e responsabili. Il suo comportamento diventa sempre più di natura ossessiva o compulsiva. Si può invocare la responsabilità in causa nella misura in cui è stato veramente consapevole il cammino che lo ha condotto all'alcolismo cronico. Talvolta esso è il risultato di disturbi psichici o emozionali, oppure di problemi di natura relazionale e sociale. Meno dubbie e più gravi sono le responsabilità di quanti, per diverse ragioni, talvolta solo per ottenere maggiori profitti, favoriscono o inducono il processo di alcolizzazione.

La cura e risocializzazione degli alcolisti richiede l'intervento di personale specializzato²⁶. Ottengono buoni risultati le comunità per il recupero degli alcolisti, come *Alcoolisti Anonimi* e altre simili²⁷.

²⁵ A. RICCIO, *Alcolismo: tra storia e antropologia*, «Famiglia Oggi» 14 (1991) 8; citato da L. CICCONE, *Bioetica*, cit., p. 328.

²⁶ Cfr. per esempio AA.VV., *Prospettive psicoterapeutiche nel trattamento degli alcolisti*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977.

²⁷ ALCOOLISTI ANONIMI, *Alcoolisti Anonimi*, Bulzoni, Roma 1980; D. ANDREATTA, *L'esperienza dei Club degli alcolisti*, «La Famiglia Oggi» 14 (1991) 70-71.

4) La droga

La dipendenza di sostanze psicotrope, che per semplicità chiameremo tossicodipendenza, è un diffuso e complesso fenomeno che deve essere studiato da diversi punti di vista: medico, etico, sociale, giuridico, politico e criminologico. La bibliografia su ciascuno di questi aspetti è molto ampia. Qui basterà trattare sinteticamente le questioni essenziali²⁸.

Qui intendiamo per droga le diverse «sostanze psicotrope che, per gli effetti piacevoli che producono, anche solo perché mai provati prima, attirano il soggetto a un'assunzione ripetitiva, dapprima liberamente voluta, poi coatta»²⁹. Le sostanze psicotrope sono diverse. Le principali sono le derivate dell'oppio (morfina, eroina), la cocaina e il crack, le droghe sintetiche (metadone, ecstasy, super-ecstasy, LSD) e le derivate della Canapa Indiana (marijuana, hashish, olio di hashish). Talvolta vengono associate all'alcol o tra di loro. Soprattutto quando si tratta di droghe sintetiche, esistono molti preparati artigianali di cui non risulta facile conoscerne in anticipo composizione e dosaggio e pertanto neanche gli effetti. In termini generali creano dipendenza psichica o almeno assuefazione, e per alcune sostanze, anche dipendenza fisica con le conseguenti *crisi di astinenza*. Inducono anche il fenomeno conosciuto come *tolleranza*: si crea nell'organismo una specie di insensibilità, per cui esso "tollera" la dose abituale senza reazione. Per ottenere gli effetti desiderati è necessario un dosaggio maggiore oppure passare ad una sostanza più potente.

Gli effetti immediati sono, a seconda delle sostanze, di tipo euforico, allucinogeno, ipnotico, eccitante (stimolante) oppure di depressione del sistema nervoso centrale (morfina, eroina). Alcune permettono in un primo momento di aumentare le prestazioni lavorative, altre producono una stimolazione psicomotoria che consente di affrontare per tutta la notte la fatica del ballo, e perciò vengono usate nelle discoteche e locali notturni, normalmente associate all'alcol. Prima o dopo, secondo la diversità delle droghe, producono gravi danni alla salute psichica e fisica, e portano all'autodistruzione del soggetto sul piano fisico, morale e relazionale. Come ha scritto uno studioso della materia, «drogarsi, almeno nella sua forma più compulsiva ed e-

²⁸ Per una prima, ma sufficientemente completa informazione sui problemi principali e sulla bibliografia si vedano: L. CICCONE, *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica*, vol. II, Ares, Milano 1986, pp. 323-436; E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, cit., vol. II, 175-210 (bibliografia a pp. 228-236); L. CICCONE, *Bioetica*, cit., pp. 285-316.

²⁹ L. CICCONE, *Bioetica*, cit., p. 285.

strema, equivale a un suicidio psichico e obbedisce a una cultura di morte; drogarsi, in ultima analisi, è un atto contro la vita»³⁰.

Molto complesso è il discorso sulle cause del fenomeno della tossicodipendenza. In un interessante studio pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Famiglia si afferma che «la droga non è il principale problema del tossicodipendente. Il consumo di droga è solo una risposta fallace alla mancanza di senso positivo della vita»³¹. Nel fenomeno della tossicodipendenza confluiscono da una parte fattori di ordine generale, quali l'orientamento edonistico di ampi settori della società attuale in molti paesi, la diffusa crisi di senso specialmente tra i giovani, la emarginazione sociale, e dall'altra fattori di indole più specifica, come la curiosità dei più giovani che inoltre cedono alle pressioni dei loro coetanei già iniziati, il desiderio di raggiungere prestazioni lavorative di più alto livello da parte di persone ben inserite in un mondo altamente competitivo, la ricerca di un mezzo autoterapeutico o consolatorio da parte di chi la competitività piuttosto la subisce, oppure un modo di sopravvivere da parte di persone socialmente segregate o di chi si trova in una situazione di forte disagio psichico³².

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* si esprime chiaramente sulla valutazione morale oggettiva dell'assunzione di sostanze psicotrope. «L'uso della *droga* causa gravissimi danni alla salute e alla vita umana. Esclusi i casi di prescrizioni strettamente terapeutiche, costituisce una colpa grave. La produzione clandestina di droghe e il loro traffico sono pratiche scandalose; costituiscono una cooperazione diretta, dal momento che spingono a pratiche gravemente contrarie alla legge morale»³³. Si può certo ammettere una gradualità della colpa quando si tratta dell'assunzione occasionale di sostanze non molto tossiche³⁴, ma si tratta in ogni caso di un comportamento pericoloso, sia perché può essere l'inizio di un cammino che porta alla tossicodipendenza, sia perché si collabora con chi fa commercio con tali sostanze, sia per lo scandalo e l'incitamento che dal proprio comportamento ne può derivare. La responsabilità dei singoli comportamenti di quanti si trovano già in una situazione di forte dipendenza dalla droga può essere talvolta non facile da valutare. Resta tuttavia la grave colpa di chi ha iniziato un cammino che finisce in una dipendenza psichica o fisica tale da mina-

³⁰ E. GORI, *Aspetti etico-giuridici delle chemiodipendenze, del loro trattamento e della loro prevenzione*, in A. BOMPIANI (ed.), *Bioetica in medicina*, Cic Edizioni Internazionali, Roma 1996, p. 276.

³¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Dalla disperazione alla speranza*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 6.

³² Cfr. L. CICCONE, *Bioetica*, cit., pp. 290-292.

³³ *Catechismo*, n. 2291.

³⁴ Cfr. in questo senso E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. II, p. 191; L. CICCONE, *Bioetica*, cit., pp. 300-301.

re le risorse morali del soggetto. Gravissima è la responsabilità morale degli spacciatori e di quanti gestiscono l'infame commercio internazionale della droga.

Merita qualche chiarimento l'ingannosa espressione "droga leggera". È vero che c'è una notevole diversità di sostanze, per quanto riguarda la tossicità e gli effetti. Ma anche le droghe cosiddette "leggere" hanno degli effetti importanti. Nessuna droga è "buona" o "innocua". Di fatto molte volte si arriva alle droghe "pesanti" a partire dalle droghe "leggere", e anche queste creano, se non una dipendenza nel senso clinico della parola, si una tendenza psicologica a rifugiarsi sempre più nella droga per risolvere problemi o situazioni che andrebbero affrontate in un modo ben diverso.

Un capitolo importante riguarda le modalità di intervento in ordine alla prevenzione e al ricupero, nonché al contrasto delle organizzazioni criminali che gestiscono il traffico internazionale della droga. In diversi paesi le comunità terapeutiche si sono dimostrate di grande efficacia per il ricupero dei tossicodipendenti. Ci sono invece perplessità sulla validità terapeutica del trattamento delle tossicomanie con il metadone.

Sull'efficacia e validità terapeutica del trattamento delle tossicomanie con il metadone ci sono opinioni contrastanti tra gli esperti. Una buona visione di insieme delle problematiche suscitate da questa terapia è offerta dal prof. Enzo Gori³⁵. Egli conclude il suo studio con le seguenti parole: «Dall'analisi del più vasto complesso di dati attualmente disponibili emerge che, in tema di trattamento metadonico, *una conclusione assolutamente certa non può essere tratta*, data la notevole discordanza dei risultati ottenuti dai vari operatori e dalle varie ricerche»³⁶. Nota in seguito che il problema della tossicodipendenza non può essere ridotto a questione farmacologica, e aggiunge infine: «In ogni caso, quindi, va tenuto presente che *qualsiasi trattamento a base di farmaci va inserito nel contesto molto più ampio del trattamento integrale delle tossicodipendenze*, tale cioè che tenga conto della complessità del caso umano: disintossicazione, trattamento psicoambulatoriale, esperienze di vita in comunità terapeutiche e ogni altra forma o processo di riabilitazione e risocializzazione adeguati alla situazione individuale»³⁷.

A noi non pone particolari problemi etici la necessità, in un primo momento, di un supporto farmacologico per far fronte alle crisi acute di astinenza. Che si impieghi il metadone, forti calmanti quali il Valium 75 o altri, è una questione medica. Riteniamo che non ci siano dubbi sul fatto che il passaggio dall'eroina al metadone, se è davvero un *primo* passo verso la disintossicazione, è positivo. Dal punto di vista etico è importante: 1) che si tratti di una strategia di accettabile efficacia volta alla disintossicazione e alla riabilitazione, e quindi che non si limiti a spostare la dipendenza verso una sostanza meno pericolosa per la salute, ma che è sempre pericolosa ed che crea anch'essa dipendenza. Si tratta di evitare che il servizio terapeutico diventi semplicemente un «bar al metadone»³⁸; 2) che il trattamento farmacologico sia accompagnato e integrato da aiuti che riguardino gli altri aspetti della tossicodipendenza.

³⁵ E. GORI, *Il Metadone. Trattamento e risultati*, in «Aggiornamenti Sociali» 31 (1980) 699-716.

³⁶ *Ibid.*, p. 716.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 701.

Serie riserve morali meritano le strategie volte esclusivamente alla "riduzione del danno" (*Harm Reduction* o *Harm Minimisation*), che si limitano alla distribuzione di siringhe e aghi sterili, oppure a proporzionare ambienti isolati e controllati dal personale medico (*Drug Injection Rooms*) e, in alcuni casi, alla distribuzione controllata di eroina o altre droghe.

In un accurato studio, V. Di Filippis e G. Miranda³⁹. Mostrano che la strategia della «riduzione del danno» presenta aspetti positivi, tra cui l'idea che anche chi non riesce a raggiungere l'emancipazione dalla dipendenza, non deve essere abbandonato; o anche che chi non vuole disintossicarsi o non riesce ancora a accettare il cammino rigoroso della comunità terapeutica, non deve essere lasciato in solitudine senza protezione e aiuto alcuno⁴⁰. Si può capire che queste idee possano attirare l'attenzione di persone o istituzioni che sentono fortemente le esigenze della carità cristiana. Ma la strategia presenta anche molteplici aspetti negativi, tra i quali il suo effettivo svincolarsi da una concreta tensione al recupero integrale della tossicodipendenza⁴¹. I due autori citati concludono che, alla luce dei dati esistenti fino al momento: «deve ritenersi che l'impostazione anglosassone della riduzione del danno non può eticamente essere accettata, perché non si pone come fine il ripristino pieno della responsabilità (ovvero il recupero dell'intera persona) del singolo individuo tossicodipendente, ma soltanto un evitare che si faccia ulteriormente male, perseverando nella deresponsabilizzazione. In altri termini non si persegue il bene integrale e il maggior bene per il tossicodipendente, ma solamente un male minore che continua a privarlo della libertà di scelta e della autonomia decisionale di vita. Il rischio di "cronicizzazione" adombrato da taluni sostenitori stessi è oltremodo reale come possibile è il progressivo stravolgimento della teoria iniziale di riduzione del danno verso una ghettizzazione della collettività tossicodipendente da parte della popolazione non tossicodipendente»⁴². Sulla base di queste considerazioni si può capire che la strategia della "riduzione del danno", non promuovendo il bene integrale della persona e non riuscendo neppure a limitare il male della tossicomania nei suoi aspetti essenziali, non è coerente con la carità cristiana. Non è eticamente lecito limitarsi alle procedure e agli interventi di tale strategia, e pertanto un'attività di distribuzione *abituale* di siringhe va considerata come cooperazione materiale mediata estremamente prossima non giustificata moralmente.

Gli autori prima citati ritengono giustamente che la strategia della "riduzione del danno" dovrebbe essere ricondotta «a una riaffermazione forte della necessità di conseguire operativamente tramite ogni sforzo il superamento della tossicomania»⁴³. Gli strumenti proposti dalla strategia della «riduzione del danno» potrebbero essere accettati «solo come *realmente temporanei* e *tesi al traguardo* dell'astinenza, cioè al recupero della dignità integrale della persona»⁴⁴. E in questo senso essi ritengono che la strategia di cui parliamo potrebbe divenire «la fase iniziale di contatto da parte dei Servizi territoriali per le tossicodipendenze con i tossicodipendenti cui far seguire *in chiaro nesso propedeutico* la fase di sostituzione e astinenza, sviluppando una fase finale di integrazione con le comunità terapeutiche»⁴⁵. Entro questi limiti potrebbe essere accettata moralmente una cooperazione puntuale, temporanea, a cui segue *in chiaro nesso* la sostituzione, l'astinenza e il pieno recupero. E ciò non

³⁹ V. DI FILIPPIS – G. MIRANDA, *Aspetti etici emergenti nella tossicodipendenza: la «riduzione del danno»*, «Medicina e Morale» 1995/3, 489-500.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 494-495.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 495.

⁴² *Ibid.*, p. 497.

⁴³ *Ibid.*, p. 498

⁴⁴ *Ibidem* (sott. nostra).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 499 (sott. nostra).

solo in generale, ma anche caso per caso. Non si vede come si possa continuare a cooperare con una persona che dimostra di non voler accettare aiuti tesi al recupero e che non dà speranze di cambiare atteggiamento.

Chi propone la somministrazione controllata di eroina argomenta, generalmente, che tale somministrazione possa essere una vera terapia. Tuttavia, questa ipotesi non è stata dimostrata con argomentazioni o sperimentazioni scientifiche. Viene richiamata genericamente qualche esperienza fatta nella Svizzera e vengono date, soprattutto, argomentazioni di tipo — per dir così — “caritatevole”: possibilità di avvicinare persone che altrimenti resterebbero sole con i suoi problemi, ecc. Anche qui sembra essere in atto, e forse portata all'estremo, la strategia della “riduzione del danno”, e non una strategia di completo recupero e riabilitazione, che probabilmente in alcuni casi non si ritiene realistica.

Fino a questo momento, non è stato dimostrato che la prescrizione e somministrazione controllata dell'eroina abbia dato dei risultati positivi in ordine al completo recupero e riabilitazione dei tossicodipendenti. Si deve dire piuttosto che diversi studiosi e organizzazioni internazionali sono decisamente contrari a tale ipotesi. Nella Conferenza dell'Associazione delle Città Europee contro la Droga (ECAD), tenutasi a Karlskrona (Svezia) il 20-XI-1997, è stata negativamente valutata la strategia della “riduzione del danno”, che apre la strada alla liberalizzazione o legalizzazione della droga. Si può pensare che la strategia della riduzione del danno cronicizza la situazione del tossicodipendente⁴⁶. Diversi autori presentano dati secondo i quali la sperimentazione nella Svizzera e in altri paesi ha dato risultati disastrosi anche sul piano sanitario⁴⁷.

Gli interventi di Giovanni Paolo II sulla materia sono impostati nella linea della prevenzione e della riabilitazione dei tossicodipendenti. Il Santo Padre costata con gioia che «è stata concretamente provata la possibilità di recupero e di redenzione dalla pesante schiavitù, ed è significativo che questo sia avvenuto con metodi che escludono rigorosamente qualsiasi concessione di droghe, legali o illegali, a carattere sostitutivo»⁴⁸. «La droga non si vince con la droga. La droga è un male, e al male non si addicono cedimenti. Le legalizzazioni anche parziali, oltre ad essere quanto meno discutibili in rapporto all'indole della legge, non sortiscono gli effetti che si erano prefisse. Un'esperienza ormai comune ne offre conferma. Prevenzione, repressione, riabilitazione: ecco i punti focali di un programma che, concepito e attuato nella luce della dignità dell'uomo, sorretto da correttezza di relazioni tra i popoli, riscuote la fiducia e l'appoggio della Chiesa»⁴⁹. Questo non impedisce affatto il riconoscimento che il tossicodipendente deve essere curato anche dal punto di vista medico⁵⁰, ma si tratta appunto di curarlo, di liberarlo dalla dipendenza della droga.

Dal punto di vista morale ci sembra chiaro che la prescrizione e la somministrazione di eroina da parte del personale sanitario può essere moralmente lecita *solo come momento provvisorio di un programma di disintossicazione e recupero chiaro e dimostratosi efficace*. Il solo scopo di evitare eventuali problemi di sovradosaggio o una diminuzione della pericolosità sociale del fenomeno (diminuzione tutta da dimostrare) non giustifica moralmente la cooperazione immediata ad un comportamento così devastante per la persona.

⁴⁶ Cfr. A. BOMPIANI, *Bioetica dalla parte dei deboli*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, pp. 345-346.

⁴⁷ Cfr. J.F. CHENAUX, *La drogue en liberté*, Ed. François-Xavier de Guibert, Paris 1996; R.L. MAGINNIS, *America Assesses "Medical" Marijuana*, Family Research Council, Washington 1997; R.L. MAGINNIS, *America Assesses Needle Exchange Programs*, Family Research Council, Washington 1997).

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'VIII Congresso mondiale delle Comunità terapeutiche*, 7 settembre 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2, 1984, p. 347.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 349.

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Conferenza internazionale di Vienna*, 17 giugno 1987.

Anche se non si tratta proprio di droghe, andrebbero anche menzionate le sostanze il cui uso o abuso è nocivo per la salute propria o altrui o che attenta in qualche modo alla propria integrità psicologica e morale. «La virtù della temperanza dispone ad evitare ogni sorta di eccessi, l'abuso dei cibi, dell'alcool, del tabacco e dei medicinali»⁵¹. Tra questi ultimi si pensi a psicofarmaci quali gli ansiolitici e gli antidepressivi⁵².

⁵¹ *Catechismo*, n. 2290.

⁵² Sul tabacco si veda il recente studio di E.H. PRAT, *Das Tabakrauchen aus kulturethischer Sicht*, «Imago Hominis» 11/1 (2004) 15-28.

3073. LE VIRTÙ COLLEGATE ALLA TEMPERANZA (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

1) *La continenza*

Il termine continenza ha diversi significati. Può significare l'astensione da ogni relazione sessuale, e così si parla di continenza perfetta. Qui invece significa una virtù, parte potenziale della temperanza, che consiste nella fermezza della volontà per resistere le passioni veementi che mirano ai piaceri della tavola e a quelli di ordine sessuale². Di essa dice Aristotele che «non è una virtù, bensì una specie di mescolanza di virtù e di vizio»³. Non è virtù perfetta, come lo è invece la temperanza, perché presuppone che l'affettività non è stabilmente ordinata, e quindi l'esistenza di forti passioni che incitano al male. Ha qualcosa di virtuoso in quanto fermezza della volontà capace di resistere alla pulsione istintiva, che impedisce che la persona si lasci trascinare verso comportamenti moralmente negativi.

Il rapporto tra temperanza e continenza, e tra intemperanza e incontinenza, offre motivi di notevole interesse teorico, ed è stato oggetto di non poche discussioni. Ce ne siamo occupati nel primo volume⁴.

2) *La mansuetudine o mitezza*

La mansuetudine è la virtù che modera l'ira secondo il dettame della retta ragione illustrata dalla fede. Ha in comune con la temperanza il suo compito di introdurre un ordine stabile nelle passioni. La differenza sta nella passione a cui si riferisce: la temperanza alla gola e all'impulso sessuale, la mansuetudine alla passione dell'ira.

Il Signore, che era stato annunciato dai profeti come re mansueto⁵, propone se stesso come esempio di mitezza⁶. Il Signore la fece oggetto di una delle beatitudini⁷, e

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 155, a. 1, c.

³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 9: 1128 b 33-35.

⁴ Cfr. E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, cap. VII, sottoparagrafo 3 b). Si veda anche A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, pp. 127-132.

san Paolo la considera come uno dei frutti dello Spirito Santo⁸. Il comportamento di Gesù coi mercanti del tempio di Gerusalemme dimostra però che non ogni moto di ira è peccaminoso⁹. Peccaminosi sono soltanto i moti di ira disordinati, sia per i loro oggetto (contro la giustizia, per odio, ecc.), sia per la loro intensità o espressione sproporzionata.

L'ira disordinata non solo costituisce un peccato, che può essere anche grave, ma è anche un peccato capitale¹⁰, causa di molti altri: inimicizie, violenze, contumelie, calunnie, ecc. I moti veementi di ira contengono un'intenzionalità negatrice della personalità e dignità altrui. Perciò il Signore accostò l'ira all'omicidio, indicando in quella una delle radici di questo: «Avete inteso che fu detto agli antichi: *Non uccidere*; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna»¹¹.

All'estremo opposto, la mancanza della giusta indignazione nei confronti del male è anche un difetto, che talvolta procede dall'insensibilità oppure dal desiderio di risparmiarsi la fatica di correggere. Per mettere in luce che Dio non è insensibile nei confronti del male commesso dagli uomini, ma che nel contempo è misericordioso e sempre pronto al perdono, la Sacra Scrittura dice di Dio che è «lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà»¹².

3) La clemenza

La clemenza è la virtù che inclina al governante e al superiore a mitigare, secondo un giudizio ragionevole, la punizione dovuta al colpevole. Anch'essa ha come oggetto l'ira, ma si riferisce specificamente non tanto alla passione interiore quanto all'espressione esterna che essa ha nel governante, il quale deve punire secondo le esigenze della giustizia e del bene comune, e mai come sfogo incontrollato dell'ira.

Si oppone alla clemenza la crudeltà e ferocità, la durezza di cuore nell'imposizione delle sanzioni penali oppure il godimento nella sofferenza del colpevo-

⁵ Cfr. *Mt* 21, 5.

⁶ Cfr. *Mt* 11, 29.

⁷ Cfr. *Mt* 5, 5.

⁸ Cfr. *Gal* 5, 22.

⁹ Cfr. *Mt* 21, 12-13 e paralleli.

¹⁰ Cfr. *Catechismo*, n. 1866.

¹¹ *Mt* 5, 21-22.

¹² *Es* 34, 6.

le. Dice a questo proposito il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Nei tempi passati, da parte delle autorità legittime si è fatto comunemente ricorso a pratiche crudeli per salvaguardare la legge e l'ordine, spesso senza protesta dei pastori della Chiesa, i quali nei loro propri tribunali hanno essi stessi adottato le prescrizioni del diritto romano sulla tortura. Accanto a tali fatti deplorabili, però, la Chiesa ha sempre insegnato il dovere della clemenza e della misericordia, ha vietato al clero di versare il sangue. Nei tempi recenti è diventato evidente che tali pratiche crudeli non erano né necessarie per l'ordine pubblico, né conformi ai legittimi diritti della persona umana. Al contrario, esse portano alle peggiori degradazioni. Ci si deve adoperare per la loro abolizione. Bisogna pregare per le vittime e per i loro carnefici»¹³.

È anche contrario a questa virtù l'eccesso di non applicare la sanzione penale che, considerate tutte le circostanze, è giusta e necessaria per il bene comune. Talvolta sono motivi ideologici a indurre un atteggiamento di indiscriminato "perdonismo", incapace di valutare l'importanza e la necessità che per il bene comune ha il giusto ordine che il crimine infrange e che la pena dovrebbe ristabilire, nonché gli effetti negativi che tale atteggiamento ha sui cittadini: conferma i delinquenti nel loro stile di vita e scoraggia i cittadini onesti, crea in quest'ultimi un amaro senso di sfiducia nello Stato e li mette nella tentazione di farsi giustizia con le proprie mani. In ogni caso quelle omissioni hanno sempre effetti profondamente diseducativi, anche perché le motivazioni ideologiche addotte sono alla fin fine incomprensibili: la giustizia è un bene uguale per tutti, e l'ingiustizia e il crimine non sono né di centro, né de di destra né di sinistra.

4) *La modestia e le sue forme*

La modestia è una virtù che rifugge l'ostentazione e che osserva moderazione nel modo di vestire e di giocare, nell'atteggiamento corporale e nel desiderio di sapere o di curiosare. Come la temperanza, regola desideri e passioni che generalmente hanno bisogno di freno, ma che sono meno veementi delle passioni moderate dalla temperanza e perciò di solito meno difficili di tenere a bada¹⁴.

Parte della modestia è la virtù chiamata da san Tommaso *studiositas*¹⁵. Questa virtù regola l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della conoscenza, e quindi modera i diversi moti dell'animo che tale bene può suscitare: il desiderio di sapere che porta allo studio, la curiosità e, in senso opposto, la negligenza. Il desiderio di sapere è

¹³ *Catechismo*, n. 2298.

¹⁴ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 160, a. 1, c.

¹⁵ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 166.

quanto di più naturale ci sia nell'uomo. Ben note sono le parole con cui Aristotele diede inizio alla *Metafisica*: «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere»¹⁶. L'uomo cerca e ha bisogno della verità. Ma l'attuazione concreta del desiderio di sapere deve essere moderata, tenendo presenti le diverse circostanze.

Il desiderio di sapere può essere disordinato per diversi motivi. Perché mira a conoscere cose inutili o *hic et nunc* nocive per chi le cerca, come capita spesso a chi si lascia trascinare dalla curiosità, che talvolta diventa una vera «concupiscenza degli occhi»¹⁷. Perché l'indagine risponde a una finalità negativa, come chi vede nel sapere esclusivamente un mezzo per dominare gli altri o per affermare la propria vanità. Il sapere è un mezzo per il quale la persona trascende se stessa e allarga i propri orizzonti. Non è ordinato il sapere che chiude l'uomo nel circolo egoistico dell'autoaffermazione. Può anche succedere che ci si intestardisca nella ricerca di cose che stanno al di sopra della nostra portata. In questo senso avverte il Siracide: «Non cercare le cose troppo difficili per te, non indagare le cose per te troppo grandi. Bada a quello che ti è stato comandato, poiché tu non devi occuparti delle cose misteriose. Non sforzarti in ciò che trascende le tue capacità, poiché ti è stato mostrato più di quanto comprende un'intelligenza umana. Molti ha fatto smarrire la loro presunzione, una misera illusione ha fuorviato i loro pensieri»¹⁸.

Un desiderio di sapere in sé giusto può attuarsi in modo disordinato. Non va imitato don Quijote, la figura resa immortale dal genio di Cervantes: don Quijote passava le notti leggendo i suoi libri, e così la molta lettura e il poco sonno finirono per rovinare la salute della mente. È anche disordinato il desiderio di sapere che porta all'utilizzo di mezzi immorali, anche nell'ipotesi che potessero procurarci conoscenze utili.

Dal lato opposto è moralmente riprovevole la mancanza di impegno nella acquisizione delle conoscenze necessarie per svolgere il lavoro professionale e gli altri compiti che ciascuno è tenuto ad svolgere. A seconda dell'importanza della materia e dei mali che la pigrizia nello studio può causare a se stesso o agli altri si può arrivare alla colpa grave.

La modestia riguarda anche la compostezza nei gesti e nel modo di muoversi, nonché il decoro nel modo di presentarsi. «Dall'aspetto si conosce l'uomo; dal volto si conosce l'uomo di senno. Il vestito di un uomo, la bocca sorridente e la sua andatura rivelano quello che è»¹⁹. Nel contengo esterno si manifesta l'ordine l'interiore e il rispetto per gli altri. Sono da evitare gli estremi dell'affettazione e della volgarità.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1: 980 a 21.

¹⁷ *1Gv* 2, 16.

¹⁸ *Sir* 3, 21-24.

¹⁹ *Sir* 19, 26-27.

Ha particolare importanza la modestia nell'abbigliamento, che deve essere congruo alla propria età e condizione. La virtù richiede gusto ed equilibrio, che sa evitare sia il lusso e la vanità sia la trascuratezza. La Sacra Scrittura deplora la scelta dell'abbigliamento ispirata a un'intenzione sensuale o libidinosa²⁰. Sono molto espressive le parole con le quali Isaia censura le manifestazioni che aveva tra le donne del suo tempo un disordine che nella sostanza si può trovare ugualmente negli uomini: «Dice il Signore: "Poiché si sono insuperbite le figlie di Sion e procedono a collo teso, ammiccando con gli occhi, e camminano a piccoli passi facendo tintinnare gli anelli ai piedi, perciò il Signore renderà tignoso il cranio delle figlie di Sion, il Signore denuderà le loro tempie". In quel giorno il Signore toglierà l'ornamento di fibbie, fermagli e lunette, orecchini, braccialetti, veli, bende, catenine ai piedi, cinture, boccette di profumi, amuleti, anelli, pendenti al naso, vesti preziose e mantelline, scialli, borsette, specchi, tuniche, cappelli e vestaglie»²¹.

Attualmente la moda e certe consuetudini riguardanti l'abbigliamento rendono sempre più frequente che modi di vestire oggettivamente contrari al pudore o addirittura scandalosi rispondano più a superficialità e desiderio di conformarsi al gruppo che non a una cattiva intenzione. Resta però il fatto oggettivo. E deve far riflettere che talvolta non sia possibile distinguere dall'abbigliamento chi agisce con intenzioni poco oneste da chi da tali intenzioni non è ispirato.

Appartiene anche alla modestia la virtù che con il suo nome greco san Tommaso chiama *eutrapelia*²², e che modera il nostro atteggiamento nei confronti del gioco, dello sport e, in generale, dello svago. Il riposo è necessario, e sono molti i modi legittimi di riposare. Tuttavia è immorale soffermarsi in intrattenimenti disonesti o del tutto inutili, oppure che non sono congrui con l'età e la condizione della persona, o che comportano spese eccessive o pericoli per la salute. Denota poco senno lasciarsi prendere totalmente dal gioco o dallo sport, attribuendole un'importanza che non ha, fino al punto di perdere la serenità dell'animo. L'attività sportiva non deve andare oltre il suo limite etico intrinseco. Essa è sempre «un'attività complementare allo sviluppo della personalità: un'attività che, in quanto complementare, non può essere vissuta come il fine ultimo ed esclusivo di una vita, poiché allora l'auto-soddisfazione legata all'esercizio fisico si trasforma nel culto del corpo e della sua potenza come assoluto. La vittoria viene così a trasformarsi nella vertigine del successo, cui l'atleta subordina tutto: se

²⁰ San Tommaso ritiene che quando esiste una simile intenzione si può peccare gravemente: cfr. *S.Th.*, II-II, q. 169, a. 2.

²¹ *Is* 3, 16-22. Cfr. anche *1 Tm* 2, 9-10.

²² Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 168, a. 2, c.

stesso, il senso della propria vita e del proprio incontro con gli altri»²³. Inoltre, dall'eccessiva passione per il gioco e per lo sport scaturiscono facilmente, come l'esperienza dimostra, mancanze gravi contro la carità e la giustizia, odio e violenza, gravi peccati che per la banalità della loro motivazione diventano ancora più detestabili e indegni dell'uomo.

È sempre necessario che gli adulti orientino i giochi e il riposo dei bambini. Con differenze a seconda della loro età, i bambini e i ragazzi hanno bisogno di stare all'aria aperta, di avere un sufficiente contatto con la natura e la realtà vera, di socializzare con i suoi coetanei. L'uso dei videogiochi e della televisione deve essere moderato. Anche per gli adulti ci vuole moderazione nell'uso della televisione e del computer (inteso qui come mezzo di intrattenimento). Sono mezzi che generalmente inducono un atteggiamento passivo e conformista, e che spesso presentano immagini gratuite, emozioni false, situazioni irreali, modelli vuoti, rappresentazioni distorte; una realtà virtuale, in definitiva, che genera cocenti delusioni nell'impatto quotidiano con la realtà e che non aiuta lo sviluppo equilibrato della personalità

²³ B. MONTANARI, *Sport*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., p. 1288 (con bibliografia). Si veda anche, nella stessa opera, A. BONDOLFI, *Tempo libero*, pp. 1366-1371.

3074. LA VIRTÙ DELL'UMILTÀ (2006)¹

© Angel Rodríguez Luño

L'umiltà è una virtù che svolge un ruolo di prima importanza nella vita morale e spirituale. San Tommaso la colloca come parte della modestia, e quindi come virtù collegata alla temperanza², in quanto deve moderare secondo verità le aspirazioni dell'uomo e il sentimento del proprio valore e delle proprie capacità. San Tommaso non ignora l'importanza dell'umiltà³. «Il motivo di tale collocazione si deve al principio della sistematica tommasiana, che prende in considerazione non la materia né il soggetto bensì il modo di agire delle virtù»⁴, cioè il compito che le passioni a cui si riferisce la virtù pone alla persona. Gli impulsi suscitati nell'uomo da tutto ciò che rientra nell'ambito del desiderio di autostima e di essere stimato dagli altri⁵ hanno bisogno fondamentalmente di freno, di moderazione, e così siamo formalmente dentro il campo della temperanza.

Il criterio secondo il quale l'umiltà regola tali impulsi è la verità, sia in senso naturale (l'esatta valutazione delle proprie capacità, ecc.) sia in senso soprannaturale (adeguata comprensione del posto assegnato all'uomo da Dio nel suo piano redentivo). A quest'ultimo si riferisce san Paolo quando scrive ai Corinzi: «Chi dunque ti ha dato questo privilegio? Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto?»⁶, oppure ai Romani: «Dove sta dunque il vanto? Esso è stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge»⁷. Nei confronti Dio l'uomo deve essere consapevole di aver ricevuto tutto da Lui, i doni naturali e più ancora i doni di grazia. Non

¹ Questo saggio è parte di un'opera in preparazione.

² Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 161, a. 4.

³ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 161, a. 5.

⁴ E. KACZYNSKI, *Umiltà*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., p. 1394.

⁵ Su queste tendenze si veda E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo*, EDUSC, Roma 2003, cap. V, sottoparagrafo 2 c).

⁶ *1 Cor* 4, 7.

⁷ *Rm* 3, 27-28.

c'è in noi alcuna vera giustizia se non quella con la quale Dio ci rende giusti. Se c'è da gloriarsi, che non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo⁸. Questo atteggiamento di umile riconoscenza viene ad essere l'altra faccia dell'amore di Dio. Se esso venisse meno, l'uomo rimarrebbe privato dalla grazia di Dio e chiuso nella propria miseria. «Dio resiste ai superbi; agli umili invece dà la sua grazia»⁹.

L'umiltà è anche l'altra faccia dell'amore del prossimo. Chi è consapevole di essere nulla al cospetto di Dio evita l'orgoglio e il disprezzo del prossimo, sa essere comprensivo con gli altri, anche con i loro errori¹⁰. Solo chi pensa di non aver mai commesso errori inorridisce di fronte agli errori altrui ("se gli altri fossero come sono io...!"). Questo atteggiamento profondo non impedisce riconoscere i doni ricevuti. L'umiltà è fondata sulla verità, sulla vera conoscenza di sé. Il bene va visto come tale, ma deve diventare motivo di ringraziamento a Dio e stimolo per mettere i propri talenti al servizio degli altri. Il Signore condanna la falsa umiltà di chi nasconde il talento ricevuto¹¹.

La virtù dell'umiltà può essere facilmente oggetto di incomprensione in un mondo che esalta il potere e l'autoaffermazione. Conosciute sono le critiche di Nietzsche, che vedeva nell'umiltà, e in altre virtù cristiane, il fiore più raffinato del risentimento e dell'odio, concezione questa che è stata efficacemente confutata da Max Scheler¹². All'umiltà non spetta realizzare immediatamente le diverse dimensioni del bene umano e cristiano. La sua importanza consiste piuttosto nel preservare dalla corruzione il valore delle realizzazioni nell'ordine della conoscenza, del lavoro, dei rapporti interpersonali e, persino, dell'amore di Dio e del prossimo. La superbia può corrompere tutto, anche le cose più spirituali. Il superbo è egocentrico, incapace di vero amore e di qualsiasi lavoro per il bene degli altri e della società. L'orgoglioso, incapace di qualsiasi forma di autotrascendenza, vive e lavora solo per se stesso. Persino "ama" per se stesso, e quindi non è capace di vero amore. Le diverse forme della superbia danno origine a problemi e peccati, anche gravi, in tutti gli ambiti: nel lavoro, in famiglia, nei rapporti sociali, nella vita spirituale.

È naturale per l'uomo guardare se stesso dal punto di vista del valore. Dal punto di vista evolutivo, la percezione del proprio valore comincia passando attraverso il giu-

⁸ Cfr. *Gal* 6, 14. Il tema, peraltro, è ricorrente nell'epistolario paolino.

⁹ *Gc* 4, 6; cfr. *1 Pt* 5, 5-6.

¹⁰ «Il fariseo, stando in piedi, pregava così tra sé: O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano. [...] Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato» (*Lc* 18, 11.14).

¹¹ Cfr. *Mt* 25, 24-28.

¹² Cfr. MAX SCHELER, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

dizio che i nostri simili danno su di noi. L'uomo ha bisogno del riconoscimento da parte degli altri. Con lo sviluppo psicologico e morale, la persona acquista a poco a poco la maturità di giudizio sufficiente per avere autonomamente un'immagine realista di se stessa e delle proprie capacità, anche se mai c'è né ci deve essere una completa indifferenza nei confronti dell'apprezzamento che il nostro essere e il nostro operare suscitano negli altri. Nella misura in cui il senso del proprio valore dipende da un giudizio maturo, oggettivo e realista, la persona è in grado di impostare adeguatamente i suoi rapporti con gli altri in tutti gli ambiti (famiglia, lavoro, ecc.).

L'umiltà deve garantire la correttezza delle due tendenze coinvolte: il desiderio di essere stimato, in quanto la persona riesce a acquistare un giusto ed equilibrato distacco rispetto al giudizio che gli altri hanno su di lei; e l'autostima, garantendo che il senso moderatamente autonomo del proprio valore sia fondato su un giudizio oggettivo e realista. L'eccessiva dipendenza dalla stima degli altri, propria delle personalità deboli, dà luogo a fenomeni come l'ansia di notorietà, l'ostinazione e la rigidità, la vanità, il culto ipocrita delle apparenze, e persino la simulazione della malattia per attirare l'attenzione e le cure degli altri (fenomeni isterici). Chi cerca innanzitutto l'approvazione degli altri strumentalizza tutto (il lavoro, l'amicizia, ecc.) a tale scopo, incorre in comportamenti privi di autenticità, si adegua eccessivamente al gruppo e facilmente incorre in azioni ridicole. È estremamente difficile collaborare con questo tipo di persone, ragione per la quale facilmente si isolano. L'impoverimento dei rapporti sociali e l'insensibilità verso i valori oggettivi è facilmente il risultato finale a cui si arriva.

Quando la persona dispone invece di un giudizio sufficientemente autonomo sulle proprie capacità, ma esso non è oggettivo o comunque non riesce ad accettare la propria realtà, emergono sentimenti infondati sia di inferiorità e insicurezza sia di orgoglio e autosufficienza. L'orgoglioso ha una personalità dura, generatrice di conflitti, talvolta aggressiva e violenta. Superiore a tutti, sempre ha ragione lui, capace di premiare generosamente a chi si sottomette, ma incapace di amare e donarsi. Suscettibile e arrogante, tende al narcisismo. Alla fin fine anche per questa via l'uomo resta chiuso in se stesso.

La mancanza di impegno per esercitarsi nell'umiltà ha molteplici manifestazioni, dalle quali in qualche misura nessuno è completamente immune. Ne riportiamo alcuni esempi tratti dagli scritti di san Josemaría Escrivá: «Lascia che ti ricordi, tra gli altri, alcuni sintomi evidenti di mancanza di umiltà: pensare che ciò che fai o dici è fatto o detto meglio di quanto dicano o facciano gli altri; volerla avere sempre vinta; discutere senza ragione o, quando ce l'hai, insistere caparbiamente e in malo modo; dare il tuo parere senza esserne richiesto, e senza che la carità lo esiga; disprezzare il punto di vista degli altri; non ritenere tutti i tuoi doni e le tue qualità come ricevuti in presti-

to; non riconoscere di essere indegno di qualunque onore e stima, persino della terra che calpesti e delle cose che possiedi; citarti come esempio nelle conversazioni; parlar male di te, perché si formino un buon giudizio su di te o ti contraddicano; scusarti quando ti si riprende; occultare al Direttore qualche mancanza umiliante, perché non perda il buon concetto che ha di te; ascoltare con compiacenza le lodi, o rallegrarti perché hanno parlato bene di te; dolerti che altri siano più stimati di te; rifiutarti di svolgere compiti inferiori; cercare o desiderare di distinguerti; insinuare nelle conversazioni parole di autoelogio o che lascino intendere la tua onestà, il tuo ingegno o la tua abilità, il tuo prestigio professionale...; vergognarti perché manchi di certi beni...»¹³.

L'importanza della virtù dell'umiltà sta, in definitiva, nel mantenere l'intenzionalità di fondo della persona orientata verso il valore e l'amore. Se tale direzione non è sufficientemente garantita, persino ciò che in apparenza è virtù può non esserlo in realtà. La difficoltà maggiore che essa deve superare è che le tendenze che deve regolare non possono essere a lungo andare semplicemente sopresse o oppresse dalla volontà. Devono essere educate, adeguate alla realtà umana e cristiana di ciascuno e aperte alla partecipazione, al servizio e all'amore. Non è possibile smettere assolutamente di guardare se stessi, ma è possibile imparare a farlo con un atteggiamento che sintetizzi l'oggettività e il senso dell'umorismo (non prendersi troppo sul serio), in modo tale che non si oscuri la percezione di ciò che sta fuori di noi e sopra di noi, perché fuori di noi e sopra di noi acquista il suo vero valore tutto quanto siamo e facciamo¹⁴.

¹³ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, Ares, Milano 1992, n. 263.

¹⁴ Abbiamo qui ripreso considerazioni fatte in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., pp. 250-253.

SESSUALITÀ E MATRIMONIO NELLA SACRA SCRITTURA

© Angel Rodríguez Luño

1. BREVE INTRODUZIONE SULLA VIRTÙ DELLA CASTITÀ

La castità è la virtù morale che opera la positiva integrazione dell'impulso e del comportamento sessuale nella persona¹. Nella sistematica delle virtù la castità è una delle specie (delle parti soggettive) della temperanza. Per essa sono valide molte delle considerazioni bibliche, antropologiche, storiche e teologiche sulla temperanza proposte precedentemente², sulle quali non ci soffermeremo più. Qui ci limiteremo a ciò che è specifico della castità.

La bibliografia sugli aspetti medici, psicologici, pedagogici, antropologici e filosofici della sessualità è sterminata³. Essi non saranno l'oggetto diretto del nostro studio, che si svolgerà nella prospettiva teologico-morale, volta a cogliere il senso della sessualità e i criteri del suo retto esercizio alla luce del disegno di Dio che conosciamo mediante la Rivelazione. Ciò non significa che tutto quanto verrà detto di seguito presupponga la fede o sia valido soltanto per i credenti. La Rivelazione ci rende noto anzitutto il disegno di Dio Creatore sull'uomo e la donna, inciso nella profondità del cuore umano. Riprendendo la nota argomentazione paolina, «essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono»⁴. Altro problema è che le sole forze naturali bastino a garantire l'osservanza del bene e il

¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2337.

² Si veda il testo "3070. La temperanza nella Sacra Scrittura e nella tradizione morale cattolica".

³ Per una prima informazione sulle problematiche, la bibliografia e le linee di ricerca su tali aspetti si veda G. Russo (ed.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Leumann (Torino) 2004.

⁴ *Rm 2*, 15.

rifiuto del male. Le difficoltà che oggi incontra l'etica sessuale sono eloquenti a tale riguardo.

La storia dimostra che il controllo dei propri impulsi non è stato mai un compito facile per gli uomini. A questa difficoltà pratica si aggiunge oggi l'esistenza di una cultura, assai diffusa, per la quale la sessualità è un banale oggetto di consumo, a sfondo edonista e individualista, dissociato dall'impegno, dalla donazione amorosa e dalla procreazione. Molteplici sono gli elementi e le condizioni sociali che si trovano all'origine di tale cultura. Le filosofie della "rivoluzione sessuale" (W. Reich, H. Marcuse, A. Comfort), il maggiore contatto tra uomini e donne sia nel periodo adolescenziale che nell'attività professionale, l'eccessivo prolungamento dell'adolescenza in senso sociale, per cui talvolta sono troppi gli anni che intercorrono tra la maturità fisica e l'emancipazione sociale ed economica necessaria per essere in grado di formare una nuova famiglia, la possibilità tecnica di separare facilmente la sessualità dalla procreazione, la massiccia introduzione della logica del mercato nell'ambito della sessualità (pubblicità, spettacoli), con la conseguente mercificazione del corpo umano e la diffusione di atteggiamenti sessuali quasi ossessivi⁵.

Bisogna costatare, d'altra parte, che la sessualità umana è una realtà molto complessa, sia dal punto di vista biologico che da quello psicologico e morale. In questi tre piani intervengono una pluralità di elementi, tra i quali occorre che si verifichi un'adeguata integrazione e un minimo di equilibrio, non sempre facile. Dal punto di vista morale, in particolare, la sessualità appare come un ambito in cui s'incrociano beni e significati diversi, che impegnano profondamente la responsabilità della persona. La risposta nei confronti di questi beni genera atteggiamenti capaci di alterare la tonalità affettiva ed etica legata alla vita sessuale. Si pensi per esempio ai conflitti originati da un certo atteggiamento davanti alla fecondità o alla sterilità. Alle volte ci si imbatte in persone che sono oppresse dalla loro fecondità: incapaci di assumerla nel suo vero valore, cercano di combatterla con tutti i mezzi. Certi atteggiamenti di fronte alla sterilità originano problemi non minori, ugualmente capaci di trasformare concezioni antropologiche finora considerate intoccabili.

La ragione di questo è che i beni iscritti nella sessualità sono strettamente legati alla dignità della persona umana. Sono beni personali, non cosali. Concetti significativamente tanto diversi come, da un lato, *riproduzione* e *accoppiamento* e, dall'altro, *procreazione* e *comunione coniugale* si applicano a due realtà, la sessualità

⁵ Gli studi recenti di etica sessuale contengono una visione sintetica degli elementi e condizioni che hanno dato origine a questa cultura. Si vedano per esempio: C. Bresciani, *Sexualidad, matrimonio, familia*, in L. Melina (ed.), *El actuar moral del hombre. Moral especial*, Edicep, Valencia 2001, pp. 167-169; H. Weber, *Teologia morale speciale. Questioni fondamentali della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 265-273 e 310-312; L. Ciccone, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, Ares, Milano 2004, pp. 28-52.

dell'animale e quella umana, che tuttavia sono essenzialmente identiche dal punto di vista biologico. La peculiarità psicologica e morale della sessualità umana emerge quando la si considera come una dimensione esistenziale della persona e non come la semplice funzione biologica della riproduzione o come una fonte di gratificazione e piacere.

Il rapporto della sessualità con la persona umana e la sua dignità si estrinseca a vari livelli. La sessualità attinge la persona umana innanzi tutto in quanto è nell'attività sessuale che si realizzano le condizioni che originano l'esistenza di un nuovo essere personale. In ordine alla persona già esistente e considerata come appartenente staticamente a un sesso, la sessualità inoltre caratterizza profondamente il soggetto da vari punti di vista: fisico, psicologico, sociale e persino spirituale. Il sesso infatti concerne l'essere della persona e non il suo avere. Essendo la persona come contenuta e permeata in qualche modo dalla sessualità, il suo esercizio impegna la persona nella sua totalità e può essere veicolo e segno di una completa donazione personale, come quella che è richiesta dall'amore che vivifica la forma più basilare e stabile della società umana: il matrimonio-famiglia.

Perciò, se volessimo essere estremamente sintetici, potremmo affermare che l'etica dell'esercizio della sessualità, quando essa comprenda anche la dimensione genitale, è pura e semplicemente l'etica del matrimonio.

2. SESSUALITÀ E MATRIMONIO NELLA BIBBIA

La Sacra Scrittura, come Parola di Dio, offre una visione generale del disegno di Dio sull'uomo e la donna nella quale si inquadra e dalla quale dipende l'etica della sessualità. Essa viene vista complessivamente, dal punto di vista del rapporto della coppia con Dio e del suo inserimento nel mistero della salvezza. Nella sua pregevole presentazione del messaggio biblico, Grelot propone una considerazione che aiuta ad inquadrare correttamente quanto diremo di seguito. «Come tutto ciò che rientra nell'esistenza umana, la sessualità fa parte di un universo creato da Dio, decaduto per colpa dell'uomo, riscattato dalla misericordia divina. Per questo si trova al punto d'incontro di tre forze: la tendenza della creazione verso il fine assegnatole dal Creatore, la forza del peccato che ve l'allontana e, peggio, la smembra, e la forza della grazia che la riporta nell'ordine di Dio e la inserisce nel mistero di Cristo»⁶. Per

⁶ P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, 3ª ristampa, Vita e Pensiero, Milano 1987. Si tratta di un'ottima sintesi, che utilizzeremo in queste pagine. Per uno studio più particolareggiato si vedano gli studi biblici contenuti nel volume P.J. Viladrich - J. Escrivá -

interpretare adeguatamente quanto la Sacra Scrittura — particolarmente l'Antico Testamento — racconta sulla coppia umana, non si deve dimenticare che i fatti riferiti sono permeati da una duplice tensione: la tensione tra la creazione e il peccato che la deturpa, e quella tra la realtà umana deformata dal peccato e la redenzione che la sanerà e l'inserirà nel Regno annunciato da Cristo.

a) *L'Antico Testamento*

Le affermazioni dell'Antico Testamento vanno viste nel contesto dell'ambiente culturale e religioso dei popoli che circondavano Israele. Il pensiero religioso della Mesopotamia, Siria e Canaan rendeva sacra la sessualità umana mediante le due note vie dei miti e dei riti. Nei miti la divinità appare come un insieme di dei e dee, che vanno per coppie, e che nelle loro storie costituiscono gli archetipi dei diversi aspetti della relazione uomo-donna: fecondità, amore-passione, matrimonio. Sono presenti, sotto diversi nomi, le figure del dio-padre, della dea-madre, della dea-amante, ecc. La concezione politeista consente la dissociazione tra gli aspetti essenziali della sessualità: fecondità, amore, matrimonio. Ogni aspetto è sacralizzato per proprio conto. Non si verifica l'integrazione in un'istituzione come il matrimonio cristiano, condizione esclusiva dell'amore e della fecondità moralmente buone⁷. Anche i riti (i riti della fecondità, la prostituzione sacra come culto della dea-amante, le ierogamie, ecc.) operano la stessa dissociazione sul piano delle azioni attraverso le quali gli uomini si uniscono alla divinità e ne partecipano la capacità di amare o di essere fecondi. La dissociazione delle diverse dimensioni della sessualità umana segue al paganesimo e ai neo-paganesimi come l'ombra al corpo illuminato dal sole.

La rivelazione biblica comporta una radicale rottura con il pensiero religioso che stava dietro i miti e i riti pagani. Jahvè è l'unico Dio, non ha una dea compagna, né ci sono altre forze divine. Egli è Padre ma non c'è una dea-madre. Scompaiono i miti e i riti quali vie per rendere sacra la sessualità. Per la rivelazione biblica la vita umana ha pure un valore sacro, ma esso possiede un senso diverso, che si desume dai due racconti della creazione dell'uomo e la donna⁸. Il racconto jahvista di *Gn 2*, il più

Ivars (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, Instituto de Ciencias para la Familia (Universidad de Navarra), Rialp, Madrid 1991. È anche di grande interesse per il nostro tema Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, 2ª ed., Città Nuova Editrice - Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987. Utile introduzione e guida alla lettura delle catechesi di Giovanni Paolo II è l'opera di L. Ciccone, *Uomo - donna. L'Amore umano nel piano divino. La grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*, Elledici, Leumann (Torino) 1986.

⁷ Cfr. P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., pp. 9-16.

⁸ Cfr. G. Aranda, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, in P.J. Viladrich - J. Escrivá-Ivars (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, cit., pp. 19-50.

antico, mette in luce che non è buona l'originaria solitudine dell'uomo⁹, e mette in risalto l'armonia dei due compagni, che hanno uguale dignità. La donna non è oggetto di possesso. L'uomo si unirà a lei, in modo da essere i due una sola carne¹⁰. Con questa espressione, «una sola carne», l'autore sacro «vede in maniera molto realistica l'unione corporale in cui l'amore avrà la sua consumazione, ma se ne serve per evocare concretamente una realtà che la supera: *l'associazione di due esistenze che ormai saranno una*. L'attaccamento dell'uomo deve andare fino a quel punto; l'atto che fa di lui e della moglie *una sola carne* non ha in se stesso il suo fine, ma è destinato a significare questa congiunzione delle esistenze»¹¹. L'unione sessuale esprime un'unione più profonda in cui è coinvolta tutta la vita dell'uomo e della donna. Il racconto di *Gn 1* evidenzia la monogamia, la uguale dignità, il dominio dell'uomo sulla terra e gli animali. Viene messa in speciale risalto la fecondità, che è dono di Dio, frutto della sua benedizione, oggetto di una vera vocazione, scopo della creazione dei sessi. La sessualità è opera di Dio, e come tale è cosa buona.

La sorgente della sacralità del matrimonio, dell'amore tra l'uomo e la donna, della fecondità è quindi la parola creatrice di Jahvè. Non c'è un matrimonio divino archetipo, ma un prototipo umano, creato da Dio, che resta per sempre il modello da seguire. «In esso, i diversi aspetti della sessualità non sono più dissociati, come avveniva nei miti pagani. Questi si trovano riuniti in un istituto che, come tale, perché fa parte della creazione "eccellente", santifica l'uso del sesso, vi include l'amore e la fecondità, ne esclude tutte le aberrazioni sessuali (omosessualità e bestialità)»¹². La sessualità non diventa sacra mediante i riti, ma per il solo mezzo voluto da Dio, che è il matrimonio monogamo (i due diventano una sola carne), oggetto della sua benedizione e della sua grazia, e nel quale la sessualità trova il suo duplice significato: suggellare nella carne il rapporto interpersonale tra gli sposi e permettere di esercitare la loro funzione sociale comune mediante la fecondità¹³.

Il peccato dei primi parenti distrugge l'originario rapporto dell'uomo con Dio e, conseguentemente, l'originario rapporto tra l'uomo e la donna e tra l'uomo e il mondo (lavoro)¹⁴. Il rapporto di comunione e reciproca donazione si degrada e diventa facilmente rapporto di possesso e oggetto di concupiscenza. Il dono della fecondità non viene ritirato, ma sì alterato. Il corpo, la sessualità, la comunione coniugale

⁹ Cfr. *Gn 2*, 18. Si veda la riflessione di Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, cit., pp. 44-47.

¹⁰ Cfr. *Gn 2*, 24.

¹¹ P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., p. 133.

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

¹⁴ Cfr. *Gn 3*, 16-19.

dovranno essere redenti¹⁵. La liberazione dal peccato e dalle sue sequele avverrà gradualmente, e in tale prospettiva la legge di Mosè, che concede ancora molto alla durezza del cuore umano¹⁶ (ripudio, tolleranza della poligamia, una certa disuguaglianza tra l'uomo e la donna per quanto riguarda la fedeltà coniugale, ecc.), rappresenta un primo passo e una significativa riduzione del male. Accanto ad alcune coppie ideali (Abramo - Sara, Isacco - Rebecca, ecc.), i libri sacri mostrano con ogni realismo le deformazioni del rapporto uomo-donna introdotte dal peccato (Davide e Betsabea, Amnon e Tamar, Salomone).

La predicazione profetica introduce un tema nuovo¹⁷. Si parte dall'esperienza umana della coppia (matrimonio, fecondità, amore) per giungere all'alleanza tra Dio e il suo popolo. Il patto acquista risonanze affettive: Israele e il suo Dio sono legati mediante il cuore, e non solo attraverso la legge. L'infedeltà di Israele viene illustrata con il dramma della coppia umana. Ma qui lo sposo è Dio stesso, il cui amore, fedeltà e affetto sono assoluti e immutabili. L'amore rimane anche quando arriva il castigo, e da esso richiama il perdono. La redenzione manifesterà in pienezza l'amore dello sposo. Nella predicazione profetica il patto tra Dio e il suo popolo viene colto nei suoi due stadi: quello imperfetto dell'alleanza sinaitica, in cui l'infedeltà umana sembra trovarsi a casa propria, e lo stadio perfetto dell'alleanza escatologica. Questa duplicità di piani getta una luce retrospettiva sulla realtà della coppia umana presa come punto di partenza. Solo con l'annuncio del Regno da parte di Cristo l'amore umano, vissuto nel matrimonio, ritroverà le sue caratteristiche originarie: unità nell'amore, fecondità e perpetuità indissolubile¹⁸. Nell'attesa di Cristo, l'ideale del matrimonio si affinerà nel giudaismo post-esilico, soprattutto per quanto riguarda il ripudio¹⁹, pur rimanendo in vigore la legge di Mosè.

b) Il Nuovo Testamento

Gli insegnamenti di Gesù sul matrimonio, trasmessici dai Vangeli, mostrano un aspetto concreto in cui la Legge di Cristo porta a compimento la legge antica²⁰. Con un riferimento al "principio", e quindi al prototipo originale, Gesù ripristina il disegno del

¹⁵ Cfr. Gn 3, 15.

¹⁶ Cfr. Mt 19, 8.

¹⁷ Cfr. S. Ausín, *La sexualidad en los libros proféticos. Aportación de los profetas al concepto bíblico del hombre varón y mujer*, in P.J. Viladrich - J. Escrivá-Ivars (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, cit., pp. 51-106.

¹⁸ Cfr. P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., pp. 50-61.

¹⁹ Cfr. Mt 2, 14-16.

²⁰ Cfr. Mt 5, 17.

Creatore sul matrimonio, e così ne proclama l'assoluta indissolubilità, che riguarda ugualmente il marito: «E avvicinatisi dei farisei, per metterlo alla prova, gli domandarono: "È lecito ad un marito ripudiare la propria moglie?". Ma egli rispose loro: "Che cosa vi ha ordinato Mosè?". Dissero: "Mosè ha permesso di *scrivere un atto di ripudio e di rimandarla*". Gesù disse loro: "Per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma all'inizio della creazione *Dio li creò maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola*. Sicché non sono più due, ma una sola carne. L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto". Rientrati a casa, i discepoli lo interrogarono di nuovo su questo argomento. Ed egli disse: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio"»²¹. La fedeltà coniugale riguarda anche il cuore e i pensieri: «chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore»²². È dal cuore dell'uomo che procedono le fornicazioni, adulteri, impudicizie che lo contaminano²³. Alla purezza interiore del cuore, e non alla purità rituale esteriore, è promessa la visione di Dio²⁴.

Il Signore porta il matrimonio alla sua perfezione definitiva, ma lo fa in un modo che ne lascia prevedere tuttavia il superamento. Egli insegna che il matrimonio è una realtà solo di questo mondo: «alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo»²⁵, illustra la decisione di non contrarre matrimonio per amore del regno dei cieli²⁶, e promette il centuplo a coloro che avrebbero lasciato la loro moglie a causa del Regno²⁷. Il valore superiore di questo stile di vita è stato riconosciuto e conservato dalla Chiesa fino ad oggi. Come scrive Grelot, «la continenza volontaria anticipa lo stato in cui noi tutti entreremo dopo la risurrezione dei corpi. Per questa ragione essa ha una funzione di segno: testimonia che il Regno di Dio non è solo una realtà futura, che arriverà *l'ultimo giorno*; ma è una realtà attuale, poiché in materia di sessualità l'uomo ne vive già il mistero in pienezza, per quanto è permesso all'essere di carne che egli è. Questo è il senso del celibato di

²¹ Mc 10, 2-12. Cfr. Mt 5, 31-32; 19, 3-9; Lc 16, 18. I due testi di Matteo contengono la clausola sulla *pornéia*, sulla cui interpretazione ci sono diverse opinioni.

²² Mt 5, 28.

²³ Cfr. Mc 7, 20-23.

²⁴ Cfr. Mt 5, 8.

²⁵ Mt 22, 30.

²⁶ Cfr. Mt 19, 12.

²⁷ Cfr. Lc 18, 29-30.

Cristo, e coloro che in questo punto vogliono camminare al suo seguito devono dare lo stesso significato al loro celibato personale»²⁸.

La *Lettera agli Efesini* (5, 22-33) presenta il mistero di Cristo e della Chiesa come un mistero nuziale, e così getta una nuova luce sulla vita cristiana, sia che essa si svolga nel matrimonio o nel celibato²⁹. Il testo, di notevole complessità, illustra mediante due analogie (sposo-sposa, capo-corpo) l'inserimento del matrimonio cristiano nel mistero salvifico dell'unione tra Cristo e la Chiesa³⁰. La tradizione cattolica si è servita di questo passo per spiegare teologicamente la sacramentalità del matrimonio tra battezzati nonché per illuminare alcune delle ragioni che sostengono il celibato sacerdotale. Il matrimonio appare come una reale partecipazione al mistero dell'unione tra Cristo e la Chiesa. «Nel matrimonio si conserva, riproducendolo, il rapporto di Cristo con la Chiesa e della Chiesa con Cristo»³¹. Da una parte, si può dire che nell'amore coniugale si attua la comunione salvifica tra Cristo e la Chiesa e, dall'altra, che nella presentazione di Eva ad Adamo per l'unione corporale e quindi per l'inaugurazione dell'istituto del matrimonio, è realmente implicita, anche se in modo nascosto, la presentazione della Chiesa a Cristo per divenire un unico corpo³². Come scrive Schlier, «questo rapporto tra Adamo ed Eva, che fondamentalmente custodisce il rapporto redentore di Cristo e della Chiesa e ad esso rimanda, viene reso attuale, secondo la volontà di Dio, in ogni matrimonio. Perciò in ogni matrimonio terreno — in quanto tale e quindi indipendentemente dalla coscienza che i contraenti hanno di tale rapporto e indipendentemente dall'assenso altrui a tale interpretazione — si attua la divina volontà di creazione. Non solo: attuandosi questa volontà, si attua anche la volontà di redenzione ivi celata e si riproduce non soltanto il rapporto di creazione Adamo-Eva, ma anche e propriamente il rapporto di redenzione Cristo-Chiesa ivi previsto»³³.

²⁸ P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., p. 87.

²⁹ Poiché adesso stiamo tracciando una visione di insieme sintetica, tralasciamo per il momento alcune questioni particolari, come il rapporto tra questo passo di *Efesini* e la visione del matrimonio nella *1 Cor.*

³⁰ Su questo passo di Efesini cfr. H. Schlier, *La Lettera agli Efesini*, 2ª ed. Paideia, Brescia 1973; H. Baltensweiler, *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio*, Paideia, Brescia 1981, pp. 251-270; Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, cit., pp. 343-368; R. Penna, *La Lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988; C. Basevi, *La corporeidad y la sexualidad humana en el "corpus paulinum"*, in P.J. Viladrich - J. Escrivá - Ivars (edd.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad humana*, cit., pp. 401-414; M.P. Río García, *El matrimonio en la dimensión de la Alianza y de la gracia. Una reflexión sobre la sacramentalidad del matrimonio a la luz de la Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano*, Instituto Pontificio Juan Pablo II, Roma 1994.

³¹ H. Schlier, *La Lettera agli Efesini*, cit., p. 401.

³² Cfr. *ibid.*, p. 441.

³³ *Ibidem.*

In virtù della partecipazione ontologica dei coniugi battezzati nel rapporto redentore e nuziale di Cristo, che si rende presente e redime l'amore coniugale, si può affermare che l'amore con cui Cristo si è donato alla Chiesa in un'unione esclusiva, perpetua e feconda, e la donazione con cui la Chiesa risponde all'amore di Cristo, costituiscono il modello e la norma teologica dell'amore coniugale e delle relazioni tra gli sposi. Il matrimonio è in questo modo non solo un modo di partecipare al mistero di Cristo e la Chiesa, ma anche una vocazione a vivere conforme alla dignità di tale mistero. Il matrimonio è, in definitiva, un cammino di santità cristiana³⁴.

c) La predicazione di San Paolo contro la "pornéia"

Le conseguenze etiche concrete della concezione appena delineata emergono con chiarezza man mano che il messaggio evangelico entra in contatto con la cultura e l'ambiente ellenistico. I fedeli delle comunità fondate da san Paolo sono ben consapevoli che la loro adesione alla predicazione dell'Apostolo comporta, e senz'altro ha comportato per loro, una trasformazione morale, una svolta di vita che si caratterizza, tra l'altro, dall'abbandono dell'idolatria e della "pornéia"³⁵. *1 Ts* 4, 1-5 afferma chiaramente che i precetti del Signore trasmessi da Paolo comportano l'allontanamento da ogni forma di impudicizia (*porneías*). *1 Cor* 6, 8-10 menziona alcuni comportamenti e stili di vita incompatibili con il Regno di Dio, e poi aggiunge: «e tali [immorali, idolàtri, adùlteri, effeminati, sodomiti] eravate alcuni di voi; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!»³⁶. Anche *Ef* 4, 17-19 contrappone la purezza cristiana allo stile di vita dei gentili, i quali «si sono abbandonati alla dissolutezza, commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile»³⁷.

C'è un'ampia predicazione nel *corpus paulinum* che si può riassumere così: fuggite dalla "pornéia"³⁸. Questo termine, di significato assai ampio, comprende ogni impudicizia o rapporto sessuale fuori del matrimonio³⁹, fuori cioè dalla prospettiva

³⁴ Questa prospettiva è ampiamente svolta da M.P. Río García, *El matrimonio en la dimensión de la Alianza y de la gracia. Una reflexión sobre la sacramentalidad del matrimonio a la luz de la Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano*, cit.

³⁵ Dal punto di vista sociologico, pur con tutti i suoi limiti, si veda W.A. Meeks, *Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992, specialmente il capitolo II.

³⁶ *1 Cor*, 6, 11.

³⁷ *Ef* 4, 19.

³⁸ Cfr. *1 Cor* 6, 18.

³⁹ Cfr. H. Reisser, voce *Pornéuo*, in L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 4ª ed., EDB, Bologna 1991, pp. 1133-1137; S. Zedda, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Paideia, Brescia 1984, p. 68; J.D.G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, p. 140.

coniugale tracciata in *Efesini*. In quasi tutte lettere del *corpus paulinum* c'è un'esortazioni a evitare i comportamenti sessuali illegittimi⁴⁰, considerati come comportamenti che escludono dal Regno di Dio. Vengono esplicitamente menzionati l'adulterio, la fornicazione e l'impudicizia, l'omosessualità sia maschile⁴¹ che femminile⁴², la prostituzione⁴³. Il principio generale che bisogna trattare il corpo con santità e non con passione potrà essere applicato ad altri problemi. «Il criterio della globalità fa concludere che anche l'autoerotismo rientra tra quei vizi su cui san Paolo pronuncia, come maestro della fede, un giudizio di riprovazione»⁴⁴. E lo stesso si può dire dei rapporti prematrimoniali⁴⁵.

L'argomentazione paolina, specialmente nella *1 Cor 6*, è in aperta polemica con quanti affermano che la sessualità sarebbe una funzione da esercitare comunque come il mangiare e il bere. Ma, afferma san Paolo, il corpo è per il Signore ed è tempio dello Spirito Santo. Il corpo «appartiene al Signore come un suo membro, e sarebbe mostruoso unirlo ad una prostituta perché diventi con esso *una sola carne* (*1 Cor 6*, 12-20). Questa falsa coppia, fondata sulla sola passione, *abbasserebbe e profanerebbe* il tempio dello Spirito Santo che noi siamo; invece la vera coppia, conforma alla regola cristiana, può usare legittimamente della carne senza voltare le spalle alla santità»⁴⁶. L'amore coniugale è casto perché suppone nei coniugi un atteggiamento oblativo e non egoistico. Il marito ama la moglie come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei⁴⁷. Ad immagine del mistero di Cristo e la Chiesa Dio, alle origini, chiamò all'esistenza la coppia umana, come comunità di persone destinate a donarsi reciprocamente e a partecipare nel potere creativo di Dio. Per il suo riferimento al mistero di Cristo e la Chiesa la sessualità umana è sacra, ed esprime la vocazione dell'uomo e la donna al dono di sé.

Possiamo dire in sintesi che l'esercizio della facoltà sessuale è conforme al disegno di Dio solo all'interno dell'unione indissolubile, esclusiva e feconda tra marito e moglie, che significa e attua l'unione salvifica tra Cristo e la Chiesa. Questo è principio

⁴⁰ Cfr. *Rm* 1, 24-27; 13, 9.13; *1 Cor* 5, 1-5.10; 6, 9-20; 10, 8; *2 Cor* 7, 1; 12, 21; *Gal* 5, 19; *Fil* 3, 18-19; *Col* 3, 5; *1 Ts* 4, 3-5; *Ef* 5, 3-5; *1 Tm* 1, 10.

⁴¹ Cfr. *1 Cor* 6, 9; *1 Tm* 1, 10.

⁴² Cfr. *Rm* 1, 21-32, specialmente 24-27.

⁴³ *1 Cor* 6, 12-20.

⁴⁴ S. Zedda, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, cit., p. 118.

⁴⁵ «Secondo san Paolo ciò che, a differenza del rapporto con la *pórne*, santifica il matrimonio e permette che l'unione coniugale tra due corpi si integri nell'unione al corpo di Cristo, è il rapporto col Corpo di Cristo, con la Chiesa, è ben difficile concepire che spetti a due fidanzati di fare il matrimonio prima che l'unione sia accettata pubblicamente dalla Chiesa corpo di Cristo» (S. Zedda, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, cit., p. 119).

⁴⁶ P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, cit., p. 84.

⁴⁷ Cfr. *Ef* 5, 25.

fondamentale dell'etica sessuale. In tale contesto l'esercizio della sessualità è cammino e strumento di santità. Qualsiasi altra forma di esercizio della sessualità è riprovata da san Paolo come *pornéia* o *akatharsía*⁴⁸.

⁴⁸ Cfr. S. Zedda, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, cit., pp. 69-70 e 73-75.